

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Sección de Filosofía Moral y Política



Programa de Doctorado
ÉTICA Y DEMOCRACIA

TESIS DOCTORAL

*Acción y sensibilidad:
Dimensión ética de la estética de Xavier Zubiri*

Autor:

D. Alfredo ESTEVE MARTÍN

Director:

Dr. D. Agustín DOMINGO MORATALLA

Valencia 2015

El hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento.

El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición: hacer que el ser querido sea el ser sido, y que tenga esa modesta, limitada y penosa, si se quiere, pero auténtica fruición: pisar real y efectivamente el terreno que pisa.

Xavier Zubiri

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
PRIMERA PARTE. Reflexión estética en la filosofía española del s. XX.....	21
Capítulo 1. Unamuno: agonía y salvación.....	23
1. El acceso a lo vital	23
1.1. El ser humano y el filósofo	24
1.2. La cuestión fundamental	25
1.3. Los límites de la razón	27
1.4. La puerta de la salvación	28
2. Relación con la estética	30
2.1. Los modos del mensaje	30
2.2. Croce o la liberación de la norma	32
2.3. Schopenhauer y lo trascendente	33
2.4. Espinoza y la perseverancia	35
3. La salvación desde la agonía	37
Capítulo 2. D'Ors: el valor de una orquídea.....	41
1. ¿Un hombre de su tiempo?	42
1.1. El Noucentisme	43
1.2. El residuo	44
1.3. Alcance estético	44
1.4. Alcance antropológico	45
1.5. El ángel	47
2. La heliomaquía	48
2.1. La diastasa	49
2.2. Una filosofía diferente	49
2.3. Unos años ¿difíciles?	50
2.4. El secreto de la filosofía	51
a. El diálogo irónico	52
b. Las palabras	53
c. La dialéctica	54
d. La Doctrina de la Inteligencia	55

3. La plasmación en el arte	56
3.1. El punto de partida	56
3.2. Los eones	56
3.3. La ley de la gravitación de las artes	58
3.4. La teoría de lo biográfico	60
4. La espiga y la orquídea	60
Capítulo 3. Ortega: ¿algo más que arte?.....	65
1. El carácter estético del raciovitalismo	66
1.1. El ámbito de lo verosímil	67
1.2. Algo más que la nuda razón	68
1.3. Una razón diferente	69
1.4. Un haz de relaciones	70
1.5. La creación en lo artístico	71
1.6. Lo artístico en lo cultural	72
2. Sobre el arte, el artista y el objeto artístico	73
2.1. El arte y la reflexión estética	74
2.2. La actitud artística	75
2.3. El objeto artístico	79
a. Un origen fructivo	79
b. ¿Sólo arte?	81
c. Aproximación a su esencia	83
3. La realidad sin apoyo	87
Capítulo 4. Zambrano: la creación mediadora	91
1. El acceso a la realidad	94
1.1. Realidad y representación	94
1.2. La cuestión sobre el ser	95
1.3. La palabra	96
2. Filosofía y poesía	97
2.1. Experiencia de lo originario	98
2.2. Dos caminos	99
2.3. La ruptura	100
2.4. El encuentro humanizador	101
2.5. La forma-sueño	103
3. La perspectiva estética	106
3.1. El uso amplio de la metáfora	108
3.2. Las artes	110
3.3. Relevancia de la pintura	113
3.4. La experiencia estética	115
4. La riqueza de lo real	119
Conclusión: Zubiri a las puertas.....	123

SEGUNDA PARTE. Zubiri: su filosofía 131**Capítulo 5. Aspectos generales sobre la filosofía zubiriana..... 133**

1. Introducción filosófica	133
1.1. Unas notas personales	133
1.2. Realidad y noología	137
1.3. Más allá de lo sentiente	140
1.4. Lo sentiente no es sólo intelectual	142
1.5. ¿Una inteligencia... estética?	145
2. Facultades humanas y enfrentamiento con la realidad	150
2.1. El ser vivo se halla entre cosas: el estado	150
2.2. Las hábitos animales	155
2.3. La apertura a la realidad	158
2.4. Lo humano envuelve a lo animal	163
a. Sobre la inteligencia sentiente	164
b. Sobre las otras facultades humanas	173
i. El sentimiento afectante	175
ii. La voluntad tendente	177
c. Modulación de la hábitud animal en hábitud humana	179

Capítulo 6. La voluntad tendente o la ética zubiriana 183

1. Tres enfoques históricos	184
1.1. El apetito racional	184
1.2. La determinación	185
1.3. La voluntad como no espontaneidad	185
1.4. Dudas de estos planteamientos	186
2. Voluntad y tendencias	188
2.1. Sobre el acto de voluntad	190
2.2. Sobre el acto volitivo	193
a. Sobre cómo se ejerce la voluntad	193
b. El acto volitivo en sí	195
3. Inteligencia posidente: la incorporación de lo querido	198
3.1. Sobre la justificación	202
3.2. El ámbito de lo preferible: la bondad	203
3.3. La realización de la sustantividad humana	206
3.4. La realidad en tanto que moral	210
3.5. El atenimiento frutivo a la realidad	212
3.6. La posesión de uno mismo	219
3.7. La felicidad	222
3.8. La realidad deudora	225
3.9. El amor	227

Capítulo 7. El sentimiento afectante o la estética zubiriana 229

1. Una introducción sobre la belleza	232
2. Sobre el sentimiento estético	233
2.1. Tendencia o estado. Un poco de historia	234
2.2. El sentimiento según Zubiri	237
3. Sobre lo estético de un sentimiento	241
3.1. Sentimiento y realidad. Realidad como temperie.	241
3.2. El sentimiento estético o lo estético de un sentimiento	248
3.3. La realidad en tanto que estética	251
a. Fruición de las cosas ‘en su realidad’	254
b. Fruición de las cosas ‘por ser reales’	255
c. Fruición de la realidad ‘en cuanto realidad’	255
i. El <i>pulchrum</i> como estrato	256
ii. La unidad de los tres estratos	257
iii. El <i>pulchrum</i> como carácter trascendental de la realidad en cuanto tal	259
TERCERA PARTE. De la razón sentiente a una razón estética	265
Capítulo 8. La relevancia de lo sentiente.....	273
1. Sobre lo sentiente	275
1.1. A espaldas de los que nos precedieron	276
1.2. Direccionalidad o actualización en nuestras facultades	282
1.3. Conexión sentiente entre facultades	285
2. Sobre el sentimiento	287
2.1. Sentimiento no es sensación	291
2.2. Sentimiento no es tendencia	292
2.3. Sentimiento no es emoción	292
2.4. Sentimiento es...	295
3. Sobre el proceso sentiente	299
3.1. La percepción sensitiva	300
3.2. La modificación tónica	303
3.3. La respuesta	307
Capítulo 9. Estratos estéticos de la realidad vs fruición	315
1. Dificultades en la estética zubiriana	316
1.1. Hablando en términos positivos	317
1.2. Sentimiento estético y realidad bella	319
1.3. Reflexiones sobre el <i>pulchrum</i>	320
1.4. La fruición o un sentimiento ‘en’ la volición.	323
2. Sobre la ‘realidad’	325
2.1. La génesis del concepto de ‘realidad’	327
a. Darse cuenta ‘de’	327
b. El ‘de’ se complica	329

2.2. Aspectos de ‘realidad’	329
a. Aspecto formal	330
i. ¿Se puede aprehender la formalidad?	330
ii. Trascendiendo lo formal	332
iii. La apertura a lo real	333
b. Aspecto ‘de suyo’ o carácter de realidad de las cosas	336
c. Aspecto ambital	339
2.3. Qué es ‘realidad’	343
3. La estratificación estética	349
3.1. Los dos primeros niveles	351
a. Las cosas en su realidad	352
b. Las cosas por ser reales	353
i. Remisión desde lo talitativo	353
ii. Aparece el atemperamiento	356
3.2. Sobre el estrato profundo	359
a. El pulchrum	360
b. La experiencia estética	361
i. Una pasividad activa	361
ii. Un ‘estar’ diferente	362
iii. Fundamentando nuestro existir	364
c. La obra de arte	367
Capítulo 10. Analogía entre las tres facultades.....	377
1. Antes de comenzar	378
2. La comprensión intelectual	381
2.1. Estructura formal de la unidad de la intelección sentiente	383
2.2. La ‘cuarta’ modalización intelectual	389
3. La contracción volitiva	392
3.1 Apropriándonos la realidad	392
3.2 Un acto libre	395
4. Una propuesta para la analogía de las tres facultades	397
4.1. Punto de partida: los estratos de la realidad estéticamente considerada	398
4.2. Analogía entre sentimiento afectante e inteligencia sentiente	399
4.3. Analogía entre sentimiento afectante y voluntad tendente	401
a. Fruición volitiva vs fruición estética	401
i. Consideraciones sobre el atenuamiento frutivo-volitivo a la realidad	402
ii. La felicidad es sentiente	406
iii. ¿Una felicidad frutiva?	410
b. Los estratos volitivos de la realidad	412
Capítulo 11. Una aprehensión primordial no sólo intelectual	421

1. Planteamiento del problema	422
1.1. La determinación de la inteligencia sentiente	425
1.2. La articulación de los tres momentos del proceso sentiente humano	427
1.3. ¿Otros momentos de la aprehensión primordial?	429
2. Participación de las otras facultades en la aprehensión primordial	434
2.1. Diversidad intelectual	434
2.2. Lo sentiente e intelectual, dos vías paralelas	436
2.3. En la aprehensión primordial	438
Capítulo 12. De la sensibilidad a la acción (moral)	445
1. Las facultades humanas y los trascendentales	446
1.1. Una voluntad configuradora	446
1.2. Un sentimiento subjetual y atemperante	450
a. Aprendizaje de la sensibilidad	452
b. El temple como atemperamiento	454
i. El tono vital común	455
ii. Alteraciones del tono vital	456
iii. Del tono vital al temple: el atemperamiento	457
iv. El temple como atemperamiento frutivo	458
1.3. Recubrimiento de las facultades	463
a. La recuperación de lo sentiente	464
b. La sensibilidad también se aprende	465
c. Conexión sentiente entre facultades	466
d. De lo talitativo al temple	468
e. Los trascendentales y las facultades se recubren	469
1.4. Entre la realidad profunda y la vida cotidiana	472
a. El desinterés interesado	473
b. En viaje de vuelta	474
c. Consecuencias de lo estético	475
2. Una razón más que racional	479
2.1. Hacia una filosofía presentacional	482
2.2. Un ejercicio de la razón desde una mentalidad estética	485
a. La razón, una cuestión de habitud	485
b. Una habitud existencial comprometida	487
c. La verdad real: encuentro de dos realidades	488
d. ‘Estar’: de la verdad real a la experiencia estética	490
2.3. La perspectiva kantiana	493
a. De la creencia a un sentir ‘especial’	493
b. La fe racional	494
c. Lo estético como nexo entre lo teórico y lo práctico	495
d. Un nuevo modo de juzgar: el sentimiento estético	498
e. La belleza como símbolo de lo moral	499
f. Lo sublime como disposición del espíritu	501

g. La fundamentación kantiana al juicio estético	502
h. Kant y Zubiri: dos caras de una misma moneda	506
2.4. Del sentido común al sentido de realidad	506
a. Dar sentido a los sentidos	508
b. El sentido de lo real	511
c. El sentir fundamental	513
d. La vida como acto poético frutivo	515
i. Una libertad 'en' la realidad	515
ii. La configuración humana también es arte: la voz de la conciencia	516
iii. Un discernimiento distinto	518
iv. La actitud ante la vida	520
v. Entre lo físico y lo metafísico	522
3. La apertura a lo social	524
CONCLUSIONES	529
BIBLIOGRAFÍA	539
Obras de Xavier Zubiri (y siglas)	539
Bibliografía general	540

INTRODUCCIÓN

El ámbito de lo estético es un ámbito amplio. En su seno cabe situar distintas disciplinas (lo artístico, la crítica de arte, la estética filosófica) cuyas fronteras no están bien definidas. Sin embargo, se puede identificar en ellas un rasgo genérico, un carácter que las subyace y que nos permite agruparlas en dicho tronco común de lo estético. Se trata de una experiencia íntima, en cada caso con sus particularidades específicas, pero que permite una conexión entre ellas. A este elemento profundo es al que está dirigida la presente investigación.

Lo estético es más que lo artístico. El filósofo estético no debe entrometerse en el trabajo del artista, todo lo contrario: antes que una persona entrometida es un contemplador, un admirador del artista y de su obra, que es capaz de percibir en ella matices que escapan con frecuencia al propio artista e incluso al crítico, ofreciendo unas apreciaciones que si bien se centran en el arte y su belleza, fácilmente se extienden hacia un ámbito más amplio de realidad no reducible únicamente a lo artístico. Lo estético, como un modo de encuentro entre el ser humano y la realidad, nos lleva a consideraciones antropológicas y metafísicas más extensas, desde las cuales poder hallar resonancias estéticas en otros ámbitos ajenos a los estrictamente artísticos.

Quizá se piense que esto vaya en contra de lo que en principio se entendía por disciplina estética, cuando Baumgarten empleó este término para hablar de un modo diferente de conocimiento —el conocimiento sensible— que comprendía la percepción de lo bello, y que por ende se reducía al ámbito de la belleza y en concreto del arte¹. Pero el caso es que el objeto de la estética no es un lugar común entre los propios filósofos, pues no hay un acuerdo unánime al respecto. Tiene mucho peso en ella la reflexión sobre lo bello y sobre lo que pueda aportar el objeto artístico, pero en la actualidad se le adscriben perspectivas más amplias².

¹ Cf. I. YARZA; *Introducción a la estética*, 9.

² Tal y como nos explica V. M. Tirado (cf. V. M. TIRADO SAN JUAN; *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles*, 13-15).

Una prueba de que lo estético no se reduce a lo artístico, se aprecia en el hecho de que a lo largo de la filosofía del siglo XX se suele acudir a la estética como acceso a este otro ámbito tan difícil de conceptualizar filosóficamente como es el de lo vital, el de la dinamicidad de los procesos de la realidad, el del propio ser humano en su ‘hacerse’ como tal. Es complicado articular filosóficamente un ámbito que de por sí se resiste a la conceptualización, precisamente a causa de su dinamicidad intrínseca. Se hace preciso, pues, acudir a otro tipo de articulación filosófica que permita acercarse a estas realidades diversas sin perder rigor ni lucidez. Una vía para ello³ nos la proporciona la reflexión estética entendida en sentido amplio; reflexión en la que cabe no sólo el ejercicio de la inteligencia, de la reflexión teórica, sino también y de forma relevante el ejercicio de la afectividad como facultad humana con tanto ‘derecho’ a ser considerada ‘apta’ como aquélla.

Motivación personal. La investigación está dirigida hacia el estudio y la profundización del análisis que Xavier Zubiri (1898-1983) realiza sobre la estética. Ya desde su origen mi motivación personal poseía un marcado carácter antropológico, que derivó hacia un enfoque metafísico del problema. Mi inquietud original fue —y sigue siendo— ética, y gira en torno a lo que es una vida que clásicamente es denominada buena, una vida lograda. ¿En qué consiste tal vida? Y lo que no es menos importante: ¿cómo se puede conseguir? ¿Es efectivamente cierto que hay modos de vivir una vida que sean preferibles a otros? Me refiero no al desempeño cotidiano de la vida de cada individuo, sino a ese modo profundo de planteárnosla; me refiero no tanto al *qué* sino al *cómo*, y ello considerado no de forma un tanto externa o normativa sino de forma radical y profunda.

No todas las maneras de ‘ser persona’ son similares, y no todas proporcionan la misma felicidad, ni en todos los casos se obtiene el mismo grado de realización. Creo que hay algo común a todas las personas, que permite marcar unas directrices comunes, aunque luego en la particularidad de cada uno ese sustrato común se materialice en una multiplicidad de opciones distintas a causa de la enigmaticidad que presenta precisamente nuestra realización humana. Pero, ¿cómo fundamentar adecuadamente este ‘sustrato común’, cómo fundamentarlo filosóficamente, y cómo articular su acceso? Pues bien, considero que la filosofía de Zubiri abre un camino muy interesante.

Ese sustrato común tiene que ver y mucho con su concepto de personidad. Formamos parte de la realidad y como tal debemos responder a ella... y no vale todo. Si bien el ser humano es abierto, relativamente absoluto y tiene muchos caminos ante sí,

³ Se me ocurren también la *intuición* de Bergson, la *filosofía del espíritu* de Dilthey o la propia *fenomenología* heideggeriana, enfoques por otra parte que tampoco parecen desvinculados ni mucho menos de la estética.

muchas posibilidades que escoger..., no todas le llevan a ser una persona auténtica sino sólo aquellas en las que en su hacerse a sí mismo vaya a la vez haciéndose cargo de la realidad en la que está instalado, y viceversa: en las que haciéndose cargo de la realidad vaya configurando esa realidad que es él mismo, realidad que se pone de manifiesto a su vez en su ‘haciéndose’.

La cuestión es cómo ir configurándonos, si queremos ser fieles a nosotros mismos. Buscamos en nuestras vidas una figura para nosotros mismos, y no sabemos muy bien ni cuál es ni cómo ir configurándola. ¿Vale toda figura humana, o buscamos acercarnos a una figura que entendamos más adecuada que otras? Si es así, esa figura que buscamos como fundamento en nuestra vida ¿no tendrá cierto carácter objetivo, sin querer decir con ello que deba ser única para todos en su totalidad, pero sí cierto sustrato desde el cual podemos acceder a nuestra realización? ¿De qué tipo de objetividad habría que hablar para no caer en normatividades fuera de lugar o en determinismos insostenibles? No se trata tanto de seguir un patrón específico y determinado, como de ir realizando diversas posibilidades que nos van surgiendo en un cauce cuyos márgenes son amplios, realización de posibilidades que es de suma gravedad pues en la acometida de tal empresa está en juego nuestra propia vida. No me refiero a un mismo contenido válido universalmente, sino de ciertas actitudes globales que surgen precisamente como consecuencia de esa actitud de voluntad de verdad, sobre todo en su aspecto de voluntad de fundamentalidad. He mencionado ‘voluntad de verdad’ no casualmente, sino porque tengo en mente una cita de Zubiri que D. Gracia recoge en su libro que lleva tal título, y que creo que recoge perfectamente esto que quiero expresar. Son las palabras con que acaba Zubiri su *Inteligencia y Razón*: «es el gran problema humano: saber estar en la realidad»⁴.

¿Cómo acceder a ese sustrato? Ello tiene que ver con un autoconocimiento, una interiorización que lleve a una integración orgánica de todas nuestras dimensiones, un reconocimiento del otro y de lo otro como alteridad que nos ayude a estar en la realidad y no en nuestras ideas alejadas de la misma, que nos ayude —como se suele decir— a salir de nosotros mismos, que nos ayude en definitiva a ‘saber estar en la realidad’. No es extraño que las personas permanezcamos efectivamente anclados en nuestras ideas, alejados de la realidad, aunque de hecho no concebamos ni de lejos tal posibilidad. No descubro nada a nadie si comento que tal situación se da, y se da tanto a nivel social o histórico como sobre todo a nivel personal. Apelo a esa construcción consciente y activa de nuestro ‘sí mismo’, esa faena poética que consiste en ir haciéndonos como personas, como sustantividad que somos.

El ser humano en cuanto ‘haciéndose’. No somos acabados, sino que somos en cuanto nos estamos haciendo, y ello siempre desde la realidad en que estamos instalados y

⁴ D. GRACIA; *Voluntad de verdad*, 168.

desde la realidad que somos. Nuestra vida, anclada en una historia, es proyecto, somos siendo. El ser humano es moral —no puede no serlo— desde el momento en que sus actos son libres y responsables (o deberían serlo), actos libres y responsables que se enmarcan en un entorno del que no puede salir y al que pertenece. Como consecuencia, este entorno se erige en un elemento clave para alcanzar una comprensión adecuada del comportamiento. Por un lado, el entorno histórico y social; pero por el otro y a un nivel más profundo, la propia realidad. ¿Se puede separar en Zubiri —y en general, en cualquier estudio antropológico— el aspecto metafísico del ético? Como precisa A. Cortina, «la aportación zubiriana a la ética más camina por el intento de *describir* el hecho moral desde una *antropología metafísica* que por la pretensión de ofrecer una *ética normativa*»⁵.

Repercusiones pedagógicas. Cuando una persona se plantea estas cuestiones no parte de cero, sino que cuenta ya con unos años y con una historia a sus espaldas. Esa historia (próxima y lejana) le condiciona, le dota de un modo —aprendido— de acceso y de relación con la realidad, pero no le determina a un modo de comportarse y de ser. ¿Seremos capaces de conocer y de comprender por qué somos como somos, qué peso han tenido y tienen en nuestras vidas elementos del pasado que nos han influido y sin duda nos siguen influyendo? ¿Podremos ser conscientes de todos los elementos que gravitan alrededor de nuestra personalidad y que configuran y dan sentido, en lenguaje de Ricoeur, a nuestras propias narraciones?

Ante la complejidad intrínseca a esta situación, emerge un elemento clave. Vaya por delante que en nuestro forjarnos como personas posee un papel relevante nuestra educación. ¡Quién puede dudar de la relevancia del proceso educativo para forjar personas! Y ello no tanto a nivel escolar como a nivel familiar. Pero, ¡qué complicado es eso de forjar personas! En este proceso, tal y como se está poniendo de manifiesto en la actualidad, destaca la importancia de los primeros años de vida, años en los que de forma inconsciente el educando va adoptando ya cuál va a ser su actitud radical ante la vida: de confianza o de desconfianza, de serenidad constructiva o de desestructuración, de generosidad o de egoísmo,... actitud radical que va a repercutir en todo su futuro como persona. Y esta idea es clave: ¿por qué algunas personas poseen esa confianza básica ante la vida, y otras no? ¿De dónde proviene esa confianza radical, fruto de la cual parece que es posible una filosofía de la esperanza?

En cómo seamos en un momento determinado entran diversos factores, que se podrían clasificar someramente según los siguientes: aquellos que pertenecen a nuestra fisiología, los recibidos histórica o culturalmente, y los propiciados a su vez por nuestras

⁵ A. CORTINA; “Éticas del deber y éticas de la felicidad”, 56.

propias acciones. En referencia al primer grupo poco podemos hacer; quizá podamos incidir más en los otros dos, aunque yo me quisiera centrar sobre todo en el segundo, pues a mi juicio el tercero depende y mucho de éste. Y si algo hemos de considerar en el segundo, es el legado que nos han dejado nuestros progenitores (o el que nosotros podamos dejar a nuestra descendencia). Lo recibido durante nuestras vidas nos marca, nos condiciona; tanto lo aprendido durante nuestra infancia a causa de la educación recibida como por nuestras circunstancias sociales, históricas, políticas, culturales,... Pero me gustaría incidir en la tarea educativa, sobre la que más podemos actuar de modo directo. ¡Qué importante es entonces la tarea educativa, no tanto para impartir conocimientos como para forjar personas! La cuestión es: ¿cómo habría que plantear la educación, qué debería contemplar, para poder acercarse a tal objetivo tan ambicioso?

Tal educación debería atender no sólo a los aspectos intelectivos y volitivos, sino también y sobre todo a los afectivos. Esto no es algo novedoso. Ya García Morente en 1922, comentando la pedagogía orteguiana implícita en el *Espectador*, nos ponía sobre aviso de lo que según él debía contemplar la pedagogía. La definía como «la técnica de los sentimientos como propulsores de la vitalidad psíquica»⁶. La vitalidad psíquica no es algo meramente intelectual, ni siquiera volitivo, sino precisa de ciertos ‘resortes’ (recordemos a Kant) para activar tal vitalidad intelectual y volitiva. Y continúa: «la labor del pedagogo deberá consistir en provocar en el niño las reacciones sentimentales de mayor valor vital⁷ —lado positivo— y en extirpar o impedir las emociones de menor valor vital, las emociones decadentes —lado negativo—». La cuestión es cómo se provocan estos sentimientos ascendentes y se evitan los descendentes o decadentes. No se trata (aunque en muchos casos sea necesario en los adultos) de reorientar nuestros deseos e impulsos, sino de crecer y ser educados ya en esa dirección. No es una educación desde la voluntad sino algo previo a eso, algo desde lo cual la voluntad se ejerce sin tanta violencia, sin tanto esfuerzo, porque nuestras tendencias acompañan a nuestra propia configuración.

Entornos afectivos de confianza, de calidez, de amor, de serenidad, propician personalidades más estables y seguras que aquellos que no lo son. Los actuales estudios sobre la resiliencia psicológica —por ejemplo— dan muestras sobradas de ello. Las personas más desestructuradas suelen provenir de ambientes desestructurados, no tanto a nivel material como afectivo. Ante situaciones límite o también ante problemas más o menos cotidianos se pueden adoptar distintas posturas, siendo posible afirmar que lo que más afecta a los educandos no son tanto dichas situaciones problemáticas como el modo de

⁶ M. GARCÍA MORENTE; “La pedagogía de Ortega y Gasset”, 89.

⁷ El valor vital no es para García Morente algo similar al valor en sentido moral. Son dos cosas diferentes. El valor vital atiende más a todo aquello que provoca que pueda desarrollarse en el ser humano, según la etapa de su vida en la que se encuentre, aquello que es más intrínsecamente suyo, aquello que le humaniza, que le hace ser más humano pero desde una perspectiva vital, incluso fisiológica.

vivirlas. Entonces, de la misma manera que experiencias negativas provocan un hermetismo psicológico, una protección a base de máscaras o una desestructuración profunda, ¿no podrán las experiencias positivas crear un comportamiento ‘instintivamente’ sano, generoso, altruista?

Es importante atender a lo que nos ocurre en nuestros primeros años. Nuestras experiencias más tempranas poseen una alta repercusión en lo que será nuestra futura personalidad. Y el caso es que en nuestros primeros días, meses e incluso años de vida, el único lenguaje que entendemos (o el más relevante) es precisamente el afectivo: caricias, miradas, ternura,...; o por el contrario desaires, enfados, hastío,... con todas las repercusiones negativas que puede tener en una persona una infancia maltratada en este sentido. La educación debe poder abarcar y englobar todos los aspectos humanos, de forma holística, global. Y precisamente, el más relevante en los primeros años de nuestras vidas, el único lenguaje que entendemos no es sino el afectivo. La cuestión es: ¿cómo ha sido educado el afecto en nosotros?, ¿cómo debería ser el componente afectivo de una personalidad para poder decir que ésta es armónica, equilibrada?

No por ello hay que pensar que toda persona criada en un entorno afectivo estable va a desarrollar una conducta ética intachable. Independientemente de que experiencias de solicitud y confianza son el mejor entorno para que arraige una vida equilibrada, no son determinantes en ninguna circunstancia. También hay que distinguir de qué tipo de afectividad se está hablando. La afectividad suele ser incardinada en el ámbito talitativo de la realidad (en lenguaje zubiriano); pero también puede ser referida ámbitos más profundos. Si lo común es hablar de afectividad según los sentimientos al uso (talitativos), Zubiri nos invita a pensar otro tipo de afectividad, una afectividad más profunda y que es la que me propongo estudiar en el presente trabajo. Si bien soy consciente de que el descenso afectivo a la realidad profunda tampoco es sinónimo de perfección ética, ni mucho menos, quizá podría aportar otro tipo de luces al problema planteado, desde el momento en que nos movemos en un ámbito previo a los propios sentimientos como tales, y también a cualquier tipo de concepción o acción volitiva.

Hipótesis de trabajo. Pues bien, esta es la idea que se encuentra al origen de mi investigación, y la que me ha llevado a estudiar la estética zubiriana. En ella se atienden los dos aspectos del problema: el estrictamente antropológico, pero también el metafísico, aspecto que es ineludible tratar si se considera que el ser humano se encuentra situado en la realidad, y que forma parte de ella. Es lugar común en la filosofía contemporánea la consideración de que, en la relación entre ser humano y realidad, no cabe aislar ninguno de los dos polos sino que se dan congéneremente. No se trata de una realidad tal y como ella es independientemente al ser humano, ni tampoco de un ser humano que ‘pone’ el sentido

o la significación a sus percepciones sin considerar a la propia realidad, sino de esa relación que se da precisamente entre lo que pone la realidad y pone el ser humano.

Esta relación se complica si consideramos que no se trata de los dos extremos de una relación sino de dos elementos que están íntimamente interconectados, afirmación que cobra especial complejidad si atendemos a que el mismo ser humano pertenece a esa realidad que pretende conocer y de la que no puede evadirse. No se trata de aprehender la realidad únicamente como ‘puesta’ delante del observador, realidad que espera pacientemente a ser conocida por el ser humano, poniendo silenciosamente a disposición del observador todas las respuestas que éste precisa o es capaz de necesitar. Tampoco se trata de relacionarse con la naturaleza de ese modo más dinámico, como subiéndose a ella digamos, como introduciéndose en su propia dinamicidad, haciéndose uno con ella. Se trata —a mi juicio— de ser capaces de conocernos a nosotros mismos, no como objetos científicos, como objetos de experimentación o de laboratorio, sino como realidades vivas que somos, con toda la carga de complejidad y profundidad que podamos otorgarle.

En Zubiri es clave la incardinación del ser humano en la realidad física. Este no es sino el sentido profundo de ‘sentiente’. Lo sentiente hace que la inteligencia humana no sobrevuele autónomamente la realidad, sino que de alguna manera se ‘deba’ a ella, en una relación *física*. Este término posee unas posibilidades muy amplias, yendo más allá de lo sensorial para abarcar el ámbito global de la afectividad humana. Efectivamente, esta relación física no se da únicamente por los sentidos sino también por lo afectivo.

La estética filosófica puede erigirse en una herramienta útil para conocer lo real en este aspecto dinámico y para conocernos a nosotros mismos desde ese enfoque vital, no desde lo que somos sino desde lo que estamos siendo. ¿Por qué? El objeto propio de la estética es la belleza, lo bello, pero no sólo eso. También le pertenecen los sentimientos, los afectos. Y ellos nos sitúan en una buena posición para atender a la realidad desde esa dinamicidad. La concepción y el estudio científico de la realidad nos impiden contemplarla de un modo que no sea científico o conceptuado. Pero la realidad es más que lo científico o lo conceptuado. Si nos acercamos a ella desde ese enfoque únicamente, ¿no estaremos dejando al margen grandes parcelas de la realidad que permanecerán ajenas a nosotros? ¿Diremos por ello que estas parcelas no existen, o se trataría quizás de que no hemos sabido aprehenderlas?

Esta y no otra es la gran complejidad del estudio de la vida humana (y por extensión, de toda realidad dinámica): que más que algo que *es*, se trata de algo que *está siendo*. Cuando hacemos este renovado esfuerzo todo cobra una perspectiva diferente, desde la cual y realizando un estudio adecuado del ser humano se pueden extraer importantes

repercusiones éticas⁸. En este sentido, la lectura de *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* supuso para mí una apertura de horizontes muy significativa.

Zubiri es un autor al que me he sentido afín desde el momento en que comencé a saber de él. Quizá esa afinidad se deba a mi formación técnica, formación a la que él dedicó mucho tiempo y esfuerzo para complementar sus vastos conocimientos, no sólo de filosofía sino también de otras ramas de las humanidades. Mi inquietud personal giraba en torno al papel de la afectividad en el adulto, papel que entendía como algo más profundo que los meros sentimientos y emociones. Debía haber algo más hondo, algo que de algún modo conectara con lo más íntimo del ser humano, y que contribuyera a un desarrollo integral del bebé y del niño, desarrollo que repercutiría sin duda en la estabilidad y salud psíquica del adulto, así como en su comportamiento moral.

En las reflexiones zubirianas me pareció encontrar una posible vía para hilvanar mis inquietudes —lo afectivo con lo volitivo, lo estético con lo ético— siendo a la vez fiel al planteamiento zubiriano. Su estética se caracteriza por un ‘atenerse’ a la realidad; un atenerse físico (sentiente) desde el cual se ofrece la posibilidad de extraer consecuencias éticas. Éste es, pues, el horizonte de la investigación, en el cual cabe incardinar su objeto principal y que se convierte en nuestra hipótesis de trabajo: profundizar en el pensamiento zubiriano para extraer implicaciones éticas derivadas de su planteamiento estético. ¿Podemos encontrar conceptos que nos sirvan de puente entre la ética y la estética, en concreto en la reflexión zubiriana? ¿Hay categorías comunes que sirvan para enlazar el ejercicio de las facultades volitiva y sentimental?

El origen del título de esta investigación hay que situarlo aquí. Hablamos de acción y sensibilidad, de voluntad y afectos,... Pero especial relevancia posee la conjunción ‘y’. ¿Se trata de una mera yuxtaposición entre lo ético y lo estético? ¿Son lo ético y lo estético dos facultades que ejerce la sustantividad humana, pero con una relación meramente funcional? ¿O acaso la ‘y’ refleja una relación íntima, metafísica, mucho más honda que lo que nos da a entender el uso de esta conjunción copulativa? ¿Gozan voluntad y sentimiento, como notas de la sustantividad humana, del mismo carácter cnstructo del que gozan las notas de cualquier sustantividad?

⁸ Incluso me atrevo a decir, aunque se escapa del cometido de esta investigación, que también posee repercusiones intelectivas. El conocimiento, la acción y los sentimientos conforman una unidad en el ser humano que se trasluce en el propio cometido de la filosofía. Efectivamente, «la vía para entender la complejidad del comportamiento humano es una idea unitaria de la persona» (J.A. LOMBO Y J.M. GIMÉNEZ AMAYA; *La unidad de la persona*, 18). Otra cosa es cómo se entienda esta unitariedad. Algo de esto nos quería decir también García Morente cuando en su “Prólogo a la *Pedagogía social* de Paul Natorp” de 1913 afirmaba que la Filosofía era principalmente Lógica, Ética y Estética, como espejo de lo que es el «máximo posible de humanidad en todas las direcciones», a saber: conocimiento, voluntad y sentimiento (cf. p. 15).

Sobre la obra zubiriana. En la medida en que el ser humano necesita justificar su comportamiento para ir apropiándose determinadas posibilidades y abandonar otras en lo que es la configuración de su ‘sí mismo’ para ir haciendo ese proyecto que es su vida, un criterio ético puede obtenerse por la profundización de esta conexión estética con la realidad. Cuando hablamos de sentimientos tendemos a hablar de nuestras vivencias generadas por experiencias de las cosas más que de lo que es la realidad. Pero cuando hablamos de afectividad profunda, hablamos de lo segundo, de lo que la realidad es. Pues bien, esta tercera facultad que Zubiri denomina sentimiento afectante hay que llevarla a su enraizamiento profundo, nivel al que entiendo que hay que retrotraerse para comprender la reflexión zubiriana cuando se habla de inteligencia sentiente. ¡Somos realidad!, realidad respectiva; y esto es fundamental y fundamentante.

Estudiando la obra zubiriana he encontrado resonancias estéticas con cierta insistencia. Aunque no tratara directamente la estética filosófica salvo en *Reflexiones*, he encontrado en sus textos rastros de aquello que luego expuso en dicho curso. En un principio me surgía la duda sobre cómo considerar los trabajos de Zubiri, si sincrónica o diacrónicamente. Salvo en aquellos casos en que ha sido necesario no he realizado un estudio diacrónico. ¿Por qué? Se puede percibir en él una continuidad en su pensamiento, hasta el punto de que a mi juicio sus claves profundas se dieron ya muy temprano, dedicando buena parte de su vida a perfeccionar y pulir dichas claves, y a darlas a conocer explicándolas de modo más riguroso.

Ahora bien, que en su labor reflexiva haya mantenido ciertas constantes de pensamiento, ciertas directrices generales ya esbozadas en los comienzos, no es óbice para que haya sido preciso atender algunas ideas según su índole particular. Así nos lo recuerda él mismo en el “Prólogo a la traducción inglesa” de *Naturaleza, Historia, Dios*, escrito en 1980. Nos dice:

«En efecto, media una distancia considerable entre la fecha en que cada estudio fue publicado y el momento actual. Y en esta distancia han acontecido muchas cosas. Ha sido un tiempo en que, conservando lo esencial de las ideas, me he visto forzado a desarrollarlas según su propia línea» (NHD, 9).

Por ello diré unas páginas más adelante (cf. NHD, 17) que lo expuesto en esta obra inicial suya, más que algo meramente superado es *asumido* en su reflexión posterior, lo que da muestra de la continuidad de su pensamiento. ¿Se puede decir, por ejemplo, que la trilogía sigue una línea diversa a la que se da en *Sobre la esencia*? La comprensión adecuada de esta obra, tal y como ha sido afirmado por diversos autores, sólo se puede alcanzar iluminándola desde la trilogía, escrita muchos años después. Por ejemplo D. Gracia insiste en el prólogo a *Sobre el sentimiento y la volición* en la necesidad de leer los escritos de Zubiri —en concreto los de esa obra pero entiendo que se puede extender a todos— a la luz de IRE (SSV, 12). También A. Pintor-Ramos entiende que es en la trilogía

donde «se encuentran las claves más maduras y radicales para entender el conjunto del pensamiento de Zubiri»⁹. Por su parte, todo lo relacionado con la voluntad y el sentimiento no está expuesto y trabajado tan sistemáticamente como la inteligencia en la trilogía, por lo que no queda más remedio que acudir a sus artículos y cursos orales y leerlos a la luz de ésta.

Quizá fuera el hecho de que Zubiri poseyera unas claves profundas mantenidas en su pensamiento, subyaciendo a lo largo de toda su obra, la razón de que cuando leí su curso sobre estética no me pareciera algo totalmente novedoso, pues de alguna manera tenía la impresión de que eso ya lo había leído antes. ¿Dónde? En ningún sitio en concreto, sino de manera diseminada a lo largo de sus obras. Leyendo sus obras desde esta clave estética, percibo cierta unidad profunda. Lo que me lleva a afirmar que se trata de un pensamiento que se rige en su necesaria evolución por unas líneas directrices si no rígidas, sí bien definidas.

Por lo general, pues, no he optado ni por un análisis ‘arqueológico’ de sus textos, buceando en sus primeros escritos para conocer el origen de los conceptos más relevantes; ni tampoco ‘genealógico’, para hacer lo propio con su itinerario histórico. Se ha optado por una lectura sincrónica. Aunque también es cierto (en algunos casos así se ha hecho notar) que en años sucesivos retoma temas ya tratados con mayor profundidad y rigor, y aunque se mantiene cierta continuidad en su reflexión no se puede negar que ha habido una evolución en su pensamiento. Por ejemplo, en el concepto de fruición. Y a nivel menos concreto, otra muestra de esta evolución puede ser el caso que nos ocupa, el de la afectividad, pues si bien es cierto que en los escritos anteriores a *Reflexiones* lo toca de manera un tanto periférica, dando mayor relevancia a lo intelectual y a lo volitivo (tal y como ha ocurrido clásicamente a lo largo de la historia de la filosofía), e incluso a lo metafísico, no es hasta el año 1975 que lo trata de forma directa.

Estructura de la investigación. El trabajo se ha dividido en tres grandes partes, completadas con unas conclusiones generales. Como primer estadio hemos considerado contextualizar a Xavier Zubiri. Qué mejor modo de hacerlo que aproximarse a algunos representantes de la filosofía española del siglo XX, y analizarlos desde la perspectiva estética. ¿De qué autores se trata? La verdad es que la elección no nos fue difícil. Más difícil fue dejarnos fuera a otros, pero por motivos comprensibles no se podía dar cabida a todos. Los autores escogidos fueron Miguel de Unamuno, Eugenio d’Ors, José Ortega y Gasset y María Zambrano, por entender que en ellos la estética filosófica se encontraba

⁹ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 39.

especialmente presente. ¿Se puede atisbar en ellos alguna conexión entre lo estético y lo ético? ¿Se puede rastrear en la filosofía zubiriana algún elemento suyo? Esta es la cuestión.

En una segunda parte de marcado cariz expositivo, he expuesto sus principales aportaciones en los ámbitos relacionados con la investigación: el ámbito ético y sobre todo el ámbito estético. He leído de modo extenso su análisis de la voluntad y del sentimiento, sin detenerme demasiado en mantener un diálogo con él, pues esto queda reservado para la tercera parte. En cualquier caso, no me he querido detener en el aspecto estructural de la sustantividad humana sino en el funcional, esto es, en cómo se da lo volitivo y lo estético en el vivir humano. Previamente a los puntos dedicados a su ética y estética y para intentar situarlos, he realizado una introducción general sobre Xavier Zubiri, para acabar dedicando un poco más de tiempo a la génesis de las facultades humanas en general.

En la tercera parte realizo un estudio crítico de su reflexión estética. Zubiri no dedicó muchas páginas a la reflexión estética. Como ha ocurrido en otros grandes autores, el estudio de los sentimientos como tales, en sí mismos, ha quedado relegado hacia el final por otros temas más ‘prioritarios’; y en algunos casos, como este que nos ocupa, ha provocado que no se le haya podido dedicar la misma atención ni sobre todo el mismo rigor que a otros aspectos filosóficos. Tal y como nos dice D. Gracia en el Prólogo al volumen *Sobre el sentimiento y la volición* (SSV, 9), el mismo Zubiri tenía intención de profundizar en la ética y en la estética igual que hizo con la inteligencia. Quizá esta sea la explicación por la que en sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* haya momentos que a mi juicio sean un tanto confusos, o de que Carlos Pose —por su parte— apunte a la necesidad de que dichas reflexiones sean perfiladas e incluso acompañadas de cierta ‘reconstrucción personal’, yendo más allá del mismo Zubiri¹⁰.

Metodología. Para acercarme al objetivo principal de esta investigación, a saber, el estudio del sentimiento humano y de su relación afectiva con la realidad, así como la repercusión que tal tipo de relación pueda ofrecer al comportamiento ético de la persona, y dada la compacidad propia del pensamiento zubiriano, he atendido a otras cuestiones ciertamente relevantes en su filosofía. Difícilmente se pueden dar zanjados definitivamente asuntos tan complejos como la aprehensión primordial o la formalidad de realidad, cuestiones verdaderamente difíciles.

La principal fuente de información han sido los propios textos zubirianos: sus obras escritas, la transcripción de sus diversos cursos orales, así como diversos artículos menores relacionados con la temática de esta investigación. Desde esta base inicial, el ámbito de la búsqueda se extendió a las publicaciones de estudiosos de Zubiri, las cuales no sólo han

¹⁰ Cf. C. POSE; “La estética en Zubiri”, 483.

enriquecido mis propias interpretaciones sino que a la vez me han abierto perspectivas que en principio me habían permanecido veladas. Tampoco he querido desestimar aportaciones no estrictamente filosóficas, sobre todo de la psicología y de la neurociencia, que me han ayudado a repensar el proceso sentiente zubiriano en diálogo con las líneas establecidas científicamente por dichas disciplinas.

Agradecimientos. No quería finalizar la presente introducción sin agradecer la ayuda de mi director, Agustín Domingo Moratalla, por quien me he sentido asistido en todo momento y quien siempre ha estado disponible. También mi gratitud a los diversos integrantes de mi departamento, del Grupo de Estudio formado por doctorandos y dirigidos por Jesús Conill, y del Seminario de Filosofía Española dirigido por Jesús A. Fernández Zamora. Todos ellos con su consejo y conversación, me han ayudado a clarificar no pocas ideas y avanzar por los senderos de la filosofía. No quería pasar por alto la formación y la ayuda recibidas desde la Fundación Zubiri, tanto por las facilidades administrativas para la consecución de mis demandas bibliográficas como por las conversaciones mantenidas con distintos estudiosos de Zubiri, tan sugerentes e instructivas. Por último, quisiera agradecer también la ayuda de mi familia, sin cuyo apoyo y paciencia me hubiera sido imposible la realización del presente trabajo. Mi anhelo no es otro que el lector pueda disfrutar leyéndolo tanto o más como un servidor lo ha hecho trabajándolo y escribiéndolo. Si esto ocurriera, me sentiría ampliamente gratificado, y con la esperanza de que lo que en él se expone pudiera contribuir de alguna manera a la expansión del conocimiento de la filosofía española, así como a su desarrollo.

Alfredo Esteve Martín

PRIMERA PARTE. REFLEXIÓN ESTÉTICA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL S. XX

El objetivo de esta primera parte es contextualizar la reflexión estética de Xavier Zubiri. Como se ha comentado en la introducción general, los autores que hemos escogido fueron cuatro. Cómo no, fue inevitable escoger al que fue su maestro durante su época de formación, y aun después de ella: me refiero a José Ortega y Gasset (1883-1955). Aunque en su maduración filosófica posterior Zubiri se desviara del camino trazado por Ortega, no se puede dudar ni de la influencia que Ortega supuso para Zubiri, ni del aprecio de éste por aquél durante su vida. Curiosamente, cuanto más leo y aprendo de Ortega más me doy cuenta de cuántas ideas suyas se encuentran implícitas en el pensamiento zubiriano. Ello no hace más que ofrecer consistencia al mismo hecho que Zubiri nos dice, a saber: que ningún filósofo parte de cero, sino que todos se suben a los hombros de aquellos que nos precedieron.

También ocupó un puesto de honor la persona que dio un impulso fundamental al pensamiento filosófico del siglo XX en nuestro país: Miguel de Unamuno (1864-1936). Unamuno fue un pensador cultivado, cuya aportación a la reflexión española es de indudable importancia, sobre todo por el momento histórico-cultural y su modo singular de hacerlo. No es desde luego un pensador que deje a nadie indiferente.

He de reconocer que Eugenio d'Ors (1881-1954), a quien no conocía en profundidad previamente, me ha sorprendido gratamente. Y me quedo con ganas de leerlo y estudiarlo más en profundidad. Quizá sea una figura de menor relevancia en el ámbito filosófico, pero cabe destacar su importancia culturalmente hablando en la España de la primera mitad del siglo XX.

Por último, optamos por María Zambrano (1904-1991), filósofa malagueña, alumna tanto de Zubiri como de Ortega. Aunque se trata de una autora que hay que situarla si no a la sombra de Zubiri sí en su estela —independientemente de que lógicamente ella continuara por senderos propios ajenos a los zubirianos—, nos daremos cuenta de que su filosofía nos va a ser muy útil porque ayuda y mucho a clarificar la misma posición zubiriana.

A cada autor se le ha dedicado un capítulo. La dinámica ha sido similar en todos ellos: ha consistido en realizar una somera introducción a sus respectivas ideas generales, apelando a la línea global de pensamiento que subyace a todas ellas. No se tratará de una mera exposición, sino que esta aproximación se hará atendiendo a las características particulares de cada uno, fiel a su obra filosófica y sobre todo presentada en clave estética, es decir, intentando realizar una lectura de aquello que sea más afín con el propósito de esta investigación. Acto seguido, se expondrán sus respectivos planteamientos estéticos, a menudo difíciles de separar de su planteamientos filosóficos globales. Y por último, se hará un balance para reflexionar sobre sus aportaciones estéticas a la luz de sus posibilidades éticas.

Al final de esta parte se realizará una valoración conclusiva global, en la que se propondrá un posible hilván de conexión con la estética y ética zubirianas, objetivo primordial de esta investigación.

Capítulo 1. Unamuno: agonía y salvación

El presente capítulo se va a dividir en dos apartados. En el primero de ellos realizo una introducción al pensamiento unamuniano y a su opinión sobre la filosofía y la reflexión filosófica en general. Unamuno es un autor de sobra conocido. ¿Por qué hablar de dar unas pinceladas, entonces, a su pensamiento? Simplemente porque creo que así podré introducir mejor mi verdadera intención, a saber: el matiz estético de toda su reflexión.

En el segundo apartado, trataré el enlace de su planteamiento intelectual con la estética filosófica. No me ha importado extenderme un poco en el primer punto, pues creo que su principal cuestión filosófica enlaza perfectamente con el modo de expresar sus reflexiones. Quizá en una primera aproximación se perciba este enlace a causa de su efusividad y de su temperamento — ¡quién podría dudar de la relevancia de la estética en su obra!—, pero a poco que uno se introduzca en sus escritos, descubre aspectos de esa exaltación del sentimiento que van mucho más allá de lo puramente pasional. Lo estético en Unamuno, en efecto, no se reduce a lo sentimental, a la efusividad de sus pasiones, sino que aun estando fuertemente apoyado en esta dimensión humana, nos conduce a realidades a las que difícilmente se podrían llegar por otros medios. Y me pregunto: ¿no es esta, en definitiva, la finalidad de la estética filosófica?

1. El acceso a lo vital

Unamuno es un autor difícil de situar en unas categorías determinadas. Por lo demás, nadie más alejado que él mismo de este propósito. Algo que le disgustaba era precisamente esa necesidad de catalogar, de encasillar tanto a las cosas como a las personas. Como nos dice Jean Cassou en el comentario que hace sobre su persona en el prólogo a la traducción francesa de *Cómo se hace una novela*, al mismo Unamuno «no le gustaría que en un estudio consagrado a él se hiciera el esfuerzo de analizar sus ideas. (...) La ideocracia es la más terrible de las dictaduras que ha tratado de derribar. (...) Unamuno no tiene ideas: es

él mismo» (CHN, 65)¹¹. Y a propósito de ello, su estilo, no hace sino confirmar esta afirmación. Como muy bien ha visto Clavería¹², pese a esta dispersión en su obra, no se deja de apreciar en ella una auténtica unicidad. ¿Unicidad en torno a qué?

1.1. El ser humano y el filósofo

Toda la reflexión de Unamuno gira en torno a un único centro: el ser humano. El hombre es para él, a la vez, «el sujeto y el supremo objeto de toda filosofía» (STV, 9). La cuestión es de qué hombre habla; ¿acaso no ha sido un tema recurrente a lo largo de la historia de la filosofía? Sí, sin duda; pero el hombre al que se refiere no es el hombre abstracto en el que han acostumbrado centrarse los pensadores, sino al hombre concreto, al hombre individual, a ese hombre que podemos ser cada uno de nosotros. No me puedo resistir a expresarlo con sus propias y famosas palabras, extraídas del comienzo de su *Del sentimiento trágico de la vida*:

«El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano» (STV, 9).

Y según su opinión, ese hombre de carne y hueso, ese hombre concreto, ha sido descuidado por la reflexión filosófica tradicional. Ésta ha tratado al ser humano como se trata a un objeto, el cual puede ser observado como algo ajeno a uno mismo. Pero, ¿puede eso ocurrir cuando somos nosotros mismos los objetos de nuestro estudio? ¿Cabe hacer esta diferenciación cuando se piensa sobre la persona humana? ¿Puede el ser humano desligarse de su propia condición cuando se estudia a sí mismo?

Precisamente, según Unamuno, éste es uno de los principales descuidos. El filósofo pretende realizar su elaboración filosófica como si ésta fuera ajena a la de su propia condición como ser humano. Su objetivo es legítimo: comprender la vida, comprenderse a sí mismo; pero claro, cuando las personas vienen al mundo, no parten de cero sino que se encuentran ya instaladas en una determinada situación histórica (social, personal, temporal,...), que a menudo forma parte del propio inconsciente. La lectura del mundo que puedan poseer, o su comprensión de las cosas, no son totalmente originales sino que responden a unos modos y unas maneras propias de la sociedad en que viven; el modo de percibir, el universo de significados, las formas de sentir,... todo ello no es algo genuino de

¹¹ A lo largo de cada capítulo, las citas correspondientes a las obras del autor estudiado las colocaré en el mismo texto atendiendo a las iniciales que en cada caso relacionaré. El resto de citas, correspondientes a otros autores, las realizaré a pie de página para no sobrecargar la lectura. Las abreviaturas de las obras de Unamuno son las siguientes: STV (*Del sentimiento trágico de la vida*), CHN (*Cómo se hace una novela*), VQS (*Vida de don Quijote y Sancho*) y PEC (“Prólogo” a la *Estética* de B. Croce).

¹² Cf. C. CLAVERÍA; “Notas italianas”, 128.

cada uno sino que hay una parte, quizá la más relevante, que depende del contexto en el que cada uno nazca¹³. ¿Cómo atender todo ello desde la única y estricta razón? ¿No habrá precisamente algo previo desde lo cual se razone?

«Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez» (STV, 10)¹⁴.

Intentar comprender al ser humano desde la razón es poco menos que insuficiente para Unamuno. ¿Acaso el ser humano no es también un animal afectivo o sentimental?¹⁵ ¿Acaso el mismo filósofo que filosofa, que hace filosofía, no es un hombre que vive, y siente, y come, y duerme? Ésta es una de las grandes críticas que realiza Unamuno a la filosofía de su tiempo: su reducción a lo estrictamente racional¹⁶. Y aquellas personas que no piensan más que con el cerebro no son hombres, sino definidores:

«Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. (...) Pero la filosofía, como la poesía¹⁷, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofería, erudición pseudofilosófica» (STV, 19).

Él sabía que no era un filósofo, y no quería engañar a nadie (*cf.* STV, 98). Pero ello no nos debe llevar a pensar que no sabía de lo que hablaba. Su pasión por saber fue una constante en toda su vida. «Él mismo ha hablado de su ‘voracidad intelectual’, de su ‘deseo de saberlo todo’, de su ‘ardor por la lectura’, que no le abandonó jamás»¹⁸ (desde luego, esa es la sensación que da cuando se lee su *Del sentimiento trágico de la vida*, por ejemplo). Su preocupación radical era si desde una postura meramente racional podía la filosofía hacerse cargo de la verdadera problemática del ser humano, la auténtica cuestión fundamental.

1.2. La cuestión fundamental

¿Y cuál es la verdadera problemática del ser humano? Unamuno la hacía descender al plano de lo concreto. ¿Y en qué consistía? En lo que va a ser de nosotros tras nuestra

¹³ Clara alusión a la hermenéutica filosófica.

¹⁴ Me gustaría llamar la atención sobre la importancia que otorga Unamuno a lo afectivo en referencia a cómo estamos situados ante la vida, y las claras repercusiones que ello pueda tener en todas nuestras acciones.

¹⁵ Ante la clásica definición del hombre como animal racional, Unamuno nos dice: «no sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental» (STV10).

¹⁶ Hay que decir que la visión que tiene de la reflexión racional viene claramente influida por la filosofía positivista y racionalista que ocupa su tiempo —finales del siglo XIX y principios de XX—.

¹⁷ Simplemente destacar ese paralelismo que realiza entre filosofía y poesía, y que más tarde comentaré.

¹⁸ CH. MOELLER; *Literatura del siglo XX*, 66-67.

muerte. Está muy bien especular sobre la inmortalidad o mortalidad, sobre la existencia o no de otra vida,... pero ¿qué va a ser de nosotros, personas de carne y hueso, cuando nos muramos? Para él sólo cabe preocuparse «del único problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma» (STV, 11).

Y este es el verdadero motivo de la filosofía: se filosofa, «(...) porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido» (STV, 33).

¿Se puede atender a esta preocupación con las herramientas estrictamente filosóficas, tal y como las entendía Unamuno? Seguramente no, porque la cuestión no es razonar sobre si la inmortalidad es posible o no, si es razonable o no; la cuestión es que... ¡yo no me quiero morir! El mismo hombre filósofo que filosofa, antes que filósofo es hombre, y como tal tampoco se quiere morir. El problema es que el filósofo, tal y como desarrolla su cometido, no puede sino abstraer, clasificar, sistematizar,... y todo ello le aleja de la cuestión fundamental, de la propia vida:

«El sistema —que es la consistencia— destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de su vida. Y, en efecto, los filósofos no han visto la parte que de sí mismos, del ensueño que ellos son, han puesto en su esfuerzo por sistematizar la vida y el mundo de la existencia. No hay más profunda filosofía que la contemplación de cómo se filosofa» (CHN, 84).

El filósofo se suele centrar en lo meramente racional, olvidándose de todo lo demás. ¿Y es esta manera de actuar verdaderamente humana? Para nuestro autor no: «qué aberración y no otra cosa es el hombre mera y exclusivamente racional» (STV, 81). Este hombre racionalista nunca sabrá lo que es la felicidad, «que es una cosa que se vive y se siente, y no una cosa que se razona y se define» (STV, 80).

Además, «¿será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad?» (STV, 35). Démonos cuenta de que esta cuestión es verdaderamente profunda y muy interesante a la par. Ha sido común buscar el saber, la verdad, como algo ajeno a nosotros, como algo que está ahí, independiente del propio ser humano, el cual no tiene más que acercarse caminando en la dirección correcta. Pero, ¿no interviene continuamente el propio ser humano en aquello que pretende conocer?, ¿acaso hay una única verdad a la cual todo ser humano pueda llegar? Él mismo se pregunta:

«¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?» (STV, 117-118).

Este es el problema.

1.3. Los límites de la razón

La razón no puede conocer el problema como el deseo vital que se nos presenta. «Racionalmente carece de sentido hasta el plantearlo» (STV, 87). Aquí es donde hay que encuadrar su verdadera crítica a la razón y a lo racional, y es que no todo en la vida es pura razón, ni toda razón es pura. Cuando dice que racionalmente no tiene sentido plantear este problema que nos propone nuestro deseo vital, no quiere decir que sea algo que vaya en contra de la razón, sino que no puede resolverse bajo sus parámetros, que es diferente. Es algo —nos dice— que está fuera de sus límites, y por ello le llama tanto irracional, como soberracional o infrarracional o contrarracional (*cf.* STV, 83). Ahora bien, los esfuerzos por expresar lo irracional —en este sentido— no tienen por qué carecer de racionalidad.

Para atender esta cuestión, no cabe planteársela sino bajo otros parámetros. ¿Cuáles? Pues los parámetros de la vida, parámetros a los cuales atienden también todos estos pensadores que él critica, aunque ni ellos mismos sean conscientes: «como el pensador no deja, a pesar de todo, de ser hombre, pone la razón al servicio de la vida, sépalo o no» (STV, 92). Porque el filósofo no deja de ser un hombre de carne y hueso, y filosofa no sólo con la razón, sino también con la voluntad y con el sentimiento. Y si filosofa lo hace para algo más que para filosofar, lo hace para vivir. «Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre» (STV, 29-30)¹⁹.

La cuestión no es tanto sobre qué se filosofa, sino para qué. ¿La verdad por la verdad misma? El filósofo es hombre de carne y hueso, y filosofa con la razón, con la voluntad y con el sentimiento; y para algo más que filosofar: filosofa para vivir. Un ser humano integral implica un filósofo integral. Y como dice él, un filósofo que no es un hombre integral no es filósofo: es un filosofero.

Esto nos lleva al gran problema de la filosofía, a su problema más trágico: «el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y las volitivas» (STV, 20). De aquí es de donde surge el *sentimiento trágico de la vida*: de que todo lo racional parece ser antivital, y todo lo vital antirracional. La gran preocupación unamuniana es cómo poder articular toda esta problemática. Él es perfectamente consciente de que para poder expresarse, comunicarse, no cabe sino utilizar el lenguaje, conceptos,... esto es, recurrir a herramientas racionales. Pero, ¿cómo utilizar elementos racionales para explicar algo que cae fuera de su ámbito?, ¿cómo racionalizar lo irracionalizable? La razón, por su propia naturaleza, tiende a clasificar la realidad, a reducirla a conceptos, entidades,... Pero

¹⁹ Se puede tener muy desarrollado el intelecto, y poco la afectividad o la voluntad. O como él nos dice, « (...) puede uno tener un gran talento, lo que llamamos un gran talento, y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral. Se han dado casos» (STV, 20).

esto va contra la propia vida: todo lo que vive cambia, evoluciona en cada instante,... se le escapa a la razón.

«Y no hay nada que sea lo mismo en los momentos sucesivos de su ser. (...) La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. (...) ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón» (STV, 73).

La tragedia es este combate entre vida y razón, pues necesitamos de ella de la lógica para pensar, para hablar,... El problema ha sido hacer de la razón la dueña del ser humano, de manera que este ser humano se ha convertido en su esclavo, en su prisionero, y «ha querido siempre ponerla al servicio de sus anhelos, y sobre todo del fundamental anhelo» (STV, 74). La razón llevada al límite no puede llegar sino al escepticismo; no puede ir más allá de sí misma. Su comprensión de las cosas no deja de ser una construcción que no se puede contrastar con nada.

1.4. La puerta de la salvación

Se llega así al *fondo del abismo* en el cual se encuentran, por un lado, nuestro afán de inmortalidad, nuestro anhelo de vivir y de saber; y por el otro, el escepticismo al que aboca la racionalidad pura. Pero esta encrucijada no tiene por qué llevarnos al nihilismo, a la desesperación, sino que es un paso previo del que puede surgir la vida. Es más, según él, ‘es’ el paso previo para poder llegar a la vida, es el único camino para poder plantearse las cuestiones últimas, que en su caso particular encuentran un barrunto de respuesta en Dios²⁰. La congoja, no es miedo y a la vez es mucho más que una duda: es la puerta de acceso a la esperanza.

«El miedo, sí, y sólo el miedo a la muerte y a la vida nos hace no ver ni oír a derechas; esto es, no ver ni oír hacia dentro en el mundo sustancial de la fe. El miedo nos tapa la verdad, y el miedo mismo, cuando se adensa en congoja, nos la revela» (VQS, 242).

²⁰ Aunque entiendo que no cabe abordar aquí el tema de Dios en Unamuno, he creído oportuno mencionar la que creo que es su idea clave de la fe, dado que a menudo se ha discutido sobre si Unamuno era un hombre creyente o no, si era católico o no. Para nuestro autor, no se trata de creer en un Dios lógico o racional, sino que cuando este Dios ha muerto, cuando el ser humano se da cuenta de que ese no era Dios sino ‘su’ idea de Dios, da paso a la fe en otro Dios, en el Dios cordial, vivo, en el Dios verdadero. El primero es el Dios de los que viven sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, que se conforman con sobrevivir en vez de vivir. El segundo es el de los que se enfrentan valientemente a la tragedia de la vida, el de los que buscan verdaderamente respuestas, el de los que no se conforma con la idea que se hayan podido hacer de Él (cf. STV, 142-147). Se percibe claramente la influencia de Kierkegaard, autor a quien alude con cierta frecuencia. En definitiva, entiende que no hay fundamento más sólido para la moral que la moral católica, aunque según su opinión, con cierta frecuencia yerra en los medios que conducen a ella (cf. STV, 197).

Puede ocurrir que el hombre filósofo, como cualquier otro ser humano, no se haya hecho cuestión de ello. Ciertamente cabe esta posibilidad, aunque como nos dice Moeller, «para Unamuno, esta ausencia de pensamiento místico es prueba de incultura»²¹. No se trata de tener fe en Dios o no, sino de ser un hombre espiritual, religioso, en el sentido de plantearse seriamente esas cuestiones vitales que competen a todo ser humano por el simple hecho de vivir. El hecho de planteárselas adecuadamente conlleva el esfuerzo de responderlas, esfuerzo que repercutirá positivamente en nuestras vidas:

«No puede tenerse por verdaderamente hombre quien no haya por lo menos pasado por un período sinceramente religioso, que, aun cuando pierda su perfume, su oculta savia le vivificará. Los pensamientos más profundos no son los que brotan en fórmulas concretas, sino los que, como nubes, se forman en el cielo con los vapores que exhalan los corazones puros, y bajan luego, en dulce orvallo, a rociar a los espíritus humildes»²².

No se trata de encontrar respuestas concretas, sino de adquirir una actitud de vida fruto de la cual se obtiene no tanto el conocimiento como la sabiduría. Efectivamente, cabe la opción de ahogar el sentimiento trágico de la vida, pero eso no es sino vivir en una mentira.

«Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera, creeríase que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado. Tales hombres suelen ser impotentes para amar y para ser amados, y viven, en su fondo, sin pena ni gloria» (STV156).

Al modo de la desesperación kierkegaardiana, la congoja no es sino el trampolín para acceder a lo más hondo y eterno. No confundamos la congoja con el dolor, con el sufrimiento, pues la congoja no es únicamente un dolor. En el dolor hay grados, desde los más aparentes hasta los más profundos. Éste último es el caso de la congoja, «algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor» (STV, 156). Y es desde esta congoja desde la cual se puede acceder al verdadero amor.

Al final, se trata de una elección: elegir la dicha pasajera, superficial, de la vida aparente, ... o elegir la vida trágica, la congoja profunda, que nos abre las puertas a la verdadera vida y que «no nos lleva a otra dicha que a las del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta» (STV, 156). Porque hay algo más congojoso que esta congoja, y es el espanto, el terrible espanto, de sentirse sin lágrimas y sin dolor. Quizá por ello afirma que no hay mal más terrible que el acomodamiento, el adormecerse en esa rutina en la que parece que todo va bien pero que nos aleja de nuestra verdadera esencia, y por la cual perdemos la conciencia para no recobrarla.

²¹ CH. MOELLER; *Literatura del siglo XX*, 65, nota 5.

²² M. DE UNAMUNO; *Recuerdos de niñez y mocedad*, col. Austral, ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires (cit. en CH. MOELLER; *Literatura del siglo XX*, 64-65).

«Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de verás que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fueran suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano» (STV, 160).

Gracias a la congoja podemos adueñarnos de nosotros mismos; y esa conciencia se debe traducir en un esfuerzo por acercarnos al otro y a nuestra sociedad²³, descendiendo del hecho teórico a la vida práctica, haciendo cada uno aquello que está llamado a hacer y que si él no lo hace quedará sin hacer, de manera que «no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morirnos» (STV, 199).

2. Relación con la estética

2.1. Los modos del mensaje

Unamuno era consciente de que había algo que quería decir, algo que pese a estar en la conciencia de las personas —quizá en la inconsciencia— no se estaba diciendo. Más exacto sería decir que ‘necesitaba’ decirlo, o que era su obligación, pues no de otra manera entendía él su labor intelectual, o su vida. Ese sentimiento de mensajero es en él una preocupación constante, esa vocación de enviado para transmitir a los hombres una verdad que no estaban escuchando porque nadie se la estaba diciendo. Muestra de este sentimiento son las siguientes palabras que le dirige al Quijote:

«Cosa tan grande como terrible la de tener una misión de que sólo es sabedor el que la tiene y no puede a los demás hacerles creer en ella: la de haber oído en las reconditeces del alma la voz silenciosa de Dios, que dice: ‘tienes que hacer esto», mientras no les dice a los demás: «este mi hijo que aquí veis tiene esto que hacer’. Cosa terrible haber oído: ‘haz eso; haz eso que tus hermanos, juzgando por la ley general que os rige, estimarán desvarío o quebrantamiento de la ley misma; hazlo, porque la ley suprema soy Yo, que te lo ordeno’ (VQS, 189).

En uno de sus poemas, en el dedicado a la campana de Fuenterrabía, destacan en este sentido sus últimos cuatro versos:

«¡Hazme, Señor, tu campana, / campana de tu verdad, / y la guerra de este siglo / me dé en tierra eterna paz!» (CHN, 90).

Aquello que quería transmitir no era una alegre ocurrencia de alguien ajeno a su tiempo. Estaba perfectamente al tanto del saber que pululaba en su entorno intelectual. Sin embargo, ese ‘saber’ se dejaba en el tintero algo verdaderamente importante, vital... y Unamuno sentía la necesidad de ser una voz diferente, porque las herramientas que

²³ No es Unamuno alguien despreocupado de su sociedad.

utilizaba el pensar de su tiempo —a su juicio— no eran las adecuadas para atender al problema radical del ser humano, de cada ser humano.

Aquí es donde hay que buscar el motivo que le llevó a su producción literaria, sobre todo novelesca, pero también poética y dramática. Para él, la novela constituía una manera diversa a la meramente racional para decir o hablar sobre las cuestiones verdaderamente vitales del ser humano. Y ello no tratándola directamente en sus escritos, sino creando una especie de atmósfera, de ámbito, en el que el lector se pudiera sumergir, y a una con el propio autor compartir esa dinámica vital que promueve precisamente atender a lo nuclear de nuestra vida. En palabras de Marías:

«Se podría también decir, con no menor razón, que toda la obra de Unamuno excede y trasciende de la poesía y de la literatura, en general. A la primera ojeada se advierte que no hay en ella un mero propósito estético: los versos o las novelas de Unamuno ‘quieren decir’ algo»²⁴.

En este texto de Marías llama la atención la alusión que hace a la estética, reduciéndola a ese mero propósito del arte por el arte, parece ser. Ahora bien, ¿es éste el verdadero aspecto de la estética filosófica? ¿Se trata únicamente de una reflexión sobre lo bello, en la medida en que se ajuste mejor o peor a unos cánones, o aún peor, se trata de una mera producción artística? Quizá ésta ha sido una interpretación común en la historia de la filosofía; pero, ¿se refiere la estética filosófica sólo a eso? La estética puede ofrecernos mucho más. La estética puede descubrirnos nuevos aspectos, puede abrirnos a nuevos ámbitos de realidad que difícilmente serían accesibles por otras facultades humanas —como la mera razón—. ¿Acaso no es ésta precisamente la denuncia constante que Unamuno hace a los ‘filosoferos’ que hacen ‘filosofía’ en vez de verdadera filosofía?

El mismo Marías confirma esta posibilidad un poco más adelante (aunque no la asocie con la estética filosófica), cuando nos habla de lo que Unamuno quiere hacer con sus escritos: no se quiere quedar en ellos, sino remitirnos a algo más allá que no es sino su verdadero mensaje:

«Lo que Unamuno quiere decir en esos escritos lo dice valiéndose de medios poéticos, novelescos, teatrales, en suma, literarios, aunque eso, lo dicho, tenga una dimensión que trascienda de la esfera en que se mueve la literatura».

Tanto es así que para Unamuno la literatura o la poesía se convertían en una verdadera forma de filosofar, hasta el punto que llegaban a confundirse, no eran sino lo mismo: «(...) porque poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa» (STV, 14).

²⁴ J. MARÍAS; *Miguel de Unamuno*, 41.

2.2. Croce o la liberación de la norma

Unamuno estuvo interesado por la estética filosófica²⁵. Si había alguna disciplina filosófica que le fuera afín, ésta era sin duda la estética. Cabe destacar en este sentido la *Estética* de Benedetto Croce, cuyo prólogo a la traducción española escribió. Para Unamuno, la obra del italiano supuso un soplo de aire fresco en el espeso mundo de la filosofía, pues partía de una idea central como es la ausencia de reglas a las que los artistas deban sujetarse, idea que él mismo no hace más que ratificar en su producción literaria e intelectual. La obra de Croce será para él distinta, «porque la *Estética* de Croce, no a pesar de ser una obra robusta y segura filosofía, sino precisamente por serlo, es una obra fuertemente liberadora y sugestiva para un artista, una obra revolucionaria (...)» (PEC, 718).

Este sentimiento de liberación, de independencia, le fue sumamente atractivo; y entendía que permitía a los artistas alcanzar una mayor conciencia de su independencia artística. Esta independencia, por su parte, no implicaba abandonarse a las meras ocurrencias, a la estética por la estética, ya que las intuiciones del artista no son sino consecuencia de un mundo interior: para Croce, «la expresión es, ante todo, expresión interior antes de ser comunicada» (PEC, 722).

En la obra de Unamuno, o en lo que según Clavería podríamos aventurarnos a llamar ‘estética’ unamuniana²⁶, se refleja perfectamente esa actitud de liberación. En palabras del mismo autor, la actitud de Unamuno es,

«(...) negadora de preceptos y de reglas, y coincide con la tendencia croceana de no dar una preceptiva, de no definir en particular obras de arte ni expresiones artísticas concretas y sí de atenerse únicamente a los resultados de la creación literaria»²⁷.

Esta liberación de la norma no es caer en una mera arbitrariedad, sino que «es para llevarnos a conciencia de la ley de la expresión, de la ley de la vida artística, y así nos libera, ya que la libertad no es sino la conciencia de la ley frente a la sumisión de la regla impuesta» (PEC, 721). Todos los que se someten a la regla,

«(...) son los definidores los que infestan de pedantería la estética y la preceptiva artística; son los que no logran acabar de comprender, o más bien de intuir, que solo se

²⁵ Aunque él mismo afirma lo contrario en las palabras iniciales del prólogo al que a continuación me refiero: «Confieso contarme en el número de aquellos a quienes les atraen muy poco o nada los tratados de Estética, y más si son de filósofos» (PEC, 717). Quizá responda esto a una de esas contradicciones tan frecuentes en él, o al hecho de que incluyera la estética en la filosofía, y la falta de confianza que tuviera en ésta refluera hacia aquélla. Lo digo en base a que, como se verá a continuación con la obra misma de Croce o con la de Schopenhauer, en mi opinión sí que mostraba un interés por esta disciplina filosófica.

²⁶ Cf. C. CLAVERÍA; “Notas italianas”, 126.

²⁷ *Ibidem*, 127.

definen los conceptos, y que la expresión artística, lo absolutamente individual y concreto, lo vivo, es indefinible» (PEC, 721).

Libre no sería aquél que actúa arbitrariamente, sino el que puede vivir ajeno a una sumisión a las normas porque se sabe inmerso en la ley a la que se debe.

2.3. Schopenhauer y lo trascendente

En este enfoque trascendente del arte —en el caso de Unamuno concretado en la literatura—, se puede percibir asimismo la influencia de Schopenhauer²⁸. Este pensador fue el único autor importante de la filosofía alemana de la ilustración del s. XIX que tradujo, fijándose especialmente en su estética. Nos decía que no podemos conocer al mundo, sino que a lo más que podemos llegar es a su representación fenoménica. Lo único que podemos conocer es que hay algo, un entendimiento, que conoce al mundo. Sin embargo, hay algo que aprehendemos de forma más profunda e inmediata, y es el hecho de que vivimos. Para el autor alemán toda esta vivencia se engloba bajo el amplio concepto de voluntad²⁹. Voluntad es en primera instancia el ansia de vivir del ser humano, su querer ser; y en este sentido es extrapolable a toda la naturaleza, la cual también se manifiesta como queriendo ser. Pero también hay que entender voluntad como todo aquello que se refiere a la actividad humana: esperar, desear, amar, odiar, ... Se podría decir así que para Schopenhauer la vida humana es voluntad. Sin embargo, el hombre presenta una permanente insatisfacción, pues nunca llega a ser lo que le gustaría. De ahí el pesimismo que caracteriza a toda su obra. Y lo paradójico es que a pesar de esta situación, el hombre se aferra a la vida. Pero se aferra de forma egoísta, buscando su propia salvación; salvación que encontrará mediante la vía artística. Gracias al arte, lo interesado de la acción humana se transforma en desinterés, pura contemplación, y pura comunicación de ese conocimiento. Ello conducirá a un olvido del egoísmo individual, a su negación para acceder así al desinterés que se encuentra en la pertenencia metafísica a la unidad cósmica³⁰.

Se pueden apreciar los paralelismos y diferencias entre el filósofo alemán y el español. Entre ambos enfoques hay a nivel global una diferencia radical: si bien en ambos hay cierta dosis de pesimismo, en Unamuno ese pesimismo no es sino un paso intermedio,

²⁸ En lo que sigue me referiré al artículo de P. Ribas, y a algunos pasajes de STV.

²⁹ A mi juicio, esta idea dejó una gran huella en Unamuno. Por ejemplo, se pueden encontrar innumerables pasajes de VQS que hacen alusión a esta idea (*cf.* 283, 286, 318, 319, 352, 450). En STV, por ejemplo, nos dice también que «(...) ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra» (STV, 114).

³⁰ Según Unamuno, fue precisamente su falta de sentido social e histórico, su falta de verdadera preocupación por la humanidad, la que le impidió personificar esa 'unidad cósmica' en una Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo, que para nuestro autor no es sino la voluntad divina (*cf.* STV, 114).

un estadio para, desde la congoja, llegar a la esperanza. De hecho, él mismo llega a confesar que lo que él tiene no es un verdadero pesimismo. El verdadero pesimista, el hombre desesperanzado, es el que ni siquiera llega a hacer nada por salir de su desesperación; a diferencia de él mismo, que realiza denodados esfuerzos por superar la congoja que le envuelve.

También a diferencia del alemán, no busca esa especie de ‘disolución’ de todo individuo en la unidad cósmica, ese alejamiento de la vida mundana sufriente y dolorosa, sino que la preocupación del español es individual y concreta, es tanto por sí mismo como por su ‘hermano’, por todos los ‘hermanos’ con los cuales queda constituido el género humano (no en abstracto); y es en esta vida. ¿Qué es toda su producción literaria, toda su preocupación por su España, sino una muestra de esa preocupación que late en el fondo de su corazón? «Con todo lo cual creo a-sistir a mis prójimos, a mis hermanos, a mis cohombres, a que se encuentren a sí mismos y entren para siempre en la historia y hagan su propia novela» (CHN, 81).

Retengamos tres ideas:

- La consideración del orden conceptual y lógico como insuficiente para ofrecer un conocimiento verdaderamente pleno para el ser humano. El concepto podrá ser útil y necesario a la ciencia, pues reduce la variedad a unidad y contribuye al saber científico, pero es estéril para otro tipo de conocimiento.
- El papel del arte como remitir a otro tipo de realidades que se le escapa al conocimiento racional. Para Schopenhauer, el artista trabaja «por mero sentimiento y sin conciencia, más todavía, por instinto»³¹. El arte se erige así en puerta de acceso al ‘en sí’³², adquiriendo una dimensión metafísica: «allí donde fracasa la ciencia y la filosofía en cuanto sometidas al principio de razón suficiente, triunfa el arte por escaparse de este principio»³³. Acaso sea esta la intención de Unamuno en toda su producción literaria.
- La insustancialidad de la realidad conocida al tratarse de una mera representación, una manifestación de algo que está ‘al otro lado’. El autor español juega con esta insustancialidad en sus novelas, intercambiando la ficción con la realidad, dotando de vida a sus personajes literarios (caso palmario es el de su Augusto Pérez). Unamuno apela al sueño no como contraposición a la vigilia, sino como forma de explicar la realidad, como

³¹ Cit. en P. RIBAS; “Unamuno y Schopenhauer”, 108.

³² El ‘en sí’ que no es otra cosa para el alemán que la voluntad (muy en la línea espinosiana de Unamuno).

³³ P. RIBAS; *Op. cit.*, 108.

metáfora de lo que es la vida, como explicación de lo que es la realidad del ser humano.

2.4. Espinoza y la perseverancia

En todo su planteamiento, y en una línea muy similar a la de Schopenhauer, se percibe una influencia de Espinoza, tal y como nos lo explica en las páginas iniciales de su obra más filosófica (*Cf.* STV, 13-14). La esencia de las cosas es la perseverancia en su ser, el esfuerzo con que cada una trata de perseverar en ser lo que es. Y el ser humano también participa de esta condición:

«Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Espinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir» (STV, 13).

Es nuestra verdadera esencia el anhelo de querer seguir viviendo, de no querer morir. Esta idea de perduración, como ya hemos visto, es clave en el pensamiento de Unamuno, y es la que le lleva por un lado a dar especial relevancia a sus personajes ficticios para transmitir su mensaje en referencia al ser humano, y por el otro a mostrar una descontextualización de sus historias precisamente para destacar al protagonista y restarle importancia a todo lo que le rodea (recordemos la idea del mundo como representación de Schopenhauer).

No se trata únicamente de reflejar en sus personajes el comportamiento del ser humano; no se trata de mostrar cómo es un hombre de carne y hueso mediante un personaje de ficción. Es otra cosa. Lo que quiere hacer Unamuno es reivindicar la existencia humana, difuminando la relevancia de la existencia de las demás cosas, de manera que el ser humano se convierte así, como sus personajes literarios, en algo ficticio, descontextualizado, que flota sobre su propia vida, una vida que es sueño. Es la facticidad del ser. No se trata, al modo de Calderón, de que seamos seres reales que viven una vida de ensueño; de lo que se trata es de que, al modo de Shakespeare, nosotros mismos somos también sueño, «sueño que sueña» (STV, 37). Lo que intenta es describir lo que es la personalidad humana, y su despliegue a lo largo de eso tan difícil de expresar, de conceptuar, de apresar, como es la existencia. Por ello no es tan importante la meta como el proceso.

U. Jugo de la Raza refleja perfectamente esta idea. El personaje central de *Cómo se hace una novela* no es sino el mismo Unamuno, como él mismo nos dice, (*cf.* CHN, 95), y sus vericuetos no son sino reflejo de los de una vida real, y por ende, la de cualquier persona concreta: los personajes somos nosotros, y la novela nuestra vida. La novela se erige así en un nexo de unión entre el novelista y el lector:

- El novelista, porque se dice a sí mismo en lo que escribe, todo escrito suyo es autobiográfico. «Sí, toda novela, toda obra de ficción, todo poema, cuando es vivo, es autobiográfico. Todo ser de ficción, todo personaje poético que crea un autor hace parte del autor mismo» (CHN, 91).
- El lector, porque se lee a sí mismo leyendo la obra del novelista. «Nuestra obra es nuestro espíritu y mi obra soy yo mismo que me estoy haciendo día a día y siglo a siglo, como tu obra eres tú mismo, lector, que te estás haciendo momento a momento, ahora oyéndome como yo hablándote» (CHN, 139).

Puede ocurrir que no sea así, y que haya escritores y lectores que ni se acercan a lo que es una novela: los primeros porque no saben «amasar con su sangre y su carne un libro que se coma, sino escribirlo con tinta y pluma» (CHN, 81); y los segundos porque «no saben comerse libros ni salirse de sí mismos» (CHN, 83). Esto es lo que le ocurría en un principio a Jugo de la Raza, que se aburría soberanamente porque no había hecho de su vida una novela, porque no vivía apasionadamente el problema de toda existencia; leía sin leer, vivía sin vivir.

«Cuando un libro es cosa viva, hay que comérselo, y el que se lo come, si a su vez es viviente, si está de veras vivo, revive con esa comida» (CHN, 73). «Y todo lector que sea hombre de dentro, humano, es, lector, autor de lo que lee y está leyendo» (CHN, 139). Este y no otro es el motivo de toda novela:

«¿Por qué o sea para qué se hace una novela? Para hacerse el novelista. ¿Y para qué se hace el novelista? Para hacer al lector, para hacerse uno con el lector. Y sólo haciéndose uno el novelador y el lector de la novela se salvan ambos de su soledad radical» (CHN, 150).

Como dice Julián Marías, Unamuno en su novela «nos pone en contacto con esa verdadera realidad que es el hombre»³⁴. No se trata de definir esa realidad conceptualmente partiendo de unos esquemas previos —los dados en una determinada época—, sino de describirla en su más profundo devenir, como la realidad de un ser existente que alcanza su plenitud en aquello que más valor ofrece a su existencia y que para Unamuno no es sino el amor. Lo que da valor a la vida no son las cosas pasajeras, sino aquello que plenifica la existencia del hombre, su devenir, su actuar, y esto es el amor.

El objetivo de Unamuno es sumergir al lector en un mundo literario, que no es otro que el mismo mundo real. De una manera atmosférica intenta transmitir a la persona que lo lee aquello mismo que él está viviendo. No se trata de explicar con palabras, sino de posibilitar que paulatinamente el lector pudiera sentir lo mismo que sentía él cuando

³⁴ J. MARÍAS; *Miguel de Unamuno*, 93.

escribía; de posibilitar que poco a poco el lector se pudiera ubicar en su mismo cuadro de coordenadas.

Quizá fuera este el motivo por el que Unamuno diera el salto a la poesía, pues los recursos poéticos, más evocadores, parecen más adecuados para transmitir todo este universo interior. Los problemas existenciales, tratados por la poesía, se transforman. La poesía es capaz de expresar algo que se desvanecería si se utilizara la prosa. No se trata de una mera transmisión de sentimientos, sino de provocar, como dice el mismo Marías, «más que un estado de ánimo, un *temple*»³⁵, que es conseguido mediante el empleo de los recursos estilísticos propios de la poesía tales como la continua repetición de una misma idea, la carencia del verso, el ritmo del poema,...

La poesía de Unamuno es una poesía muy pensada, muy profunda. Es un modo sentimental de expresar un pensamiento, un modo conceptual de expresar un sentimiento. Unamuno pretende mediante ese ‘contagio’ espiritual, comunicar lo más hondo y profundo de sus preocupaciones y de su saber. Como nos dice Cassou, «la poesía no es para él ese ideal de sí misma» (CHN, 67), sino una necesidad de clamar en forma lírica sus más profundos pensamientos, ante la imposibilidad de realizarlo adecuadamente en prosa.

3. La salvación desde la agonía

En Unamuno hay dos grandes cuestiones. La primera es el problema radical de toda existencia humana: la perduración, qué será de cada uno de nosotros cuando nos muramos. Y la segunda, cómo poder tratar la primera, cómo pensarla, cómo comunicarla. Nuestro pensador no escatimará esfuerzos en ninguna de las dos tareas. Si no fuera así, si no hubiera trabajado ambas, la vida no le valdría la pena. Porque no se trata de pensar los problemas humanos... y ya está. Se trata de pensar para vivir, se trata de pensar estos problemas para aplicar los resultados de esas reflexiones en nuestras propias vidas, y en las vidas de nuestros hermanos. Se percibe claramente una preocupación por cada ser humano, con quien comparte algo más que una mera convivencia. Entre todos los hombres hay algo común, y así lo expresa en estas bellas palabras:

«Y si nos llegamos a comprender mutuamente, a prendernos conjuntamente, ¿no es que he penetrado yo en la intimidad de tu pensamiento a la vez que penetrabas tú en la intimidad del mío y que no es ni mío ni tuyo, sino común de los dos? ¿No es acaso que mi hombre de dentro, mi intra-hombre, se toca y hasta se une con tu hombre de dentro, con tu intra-hombre, de modo que yo viva en ti y tú en mí?» (CHN, 139-140).

Lo importante para él es precisamente lo que no se puede expresar, lo inexpresable. Porque lo expresable, por su propia naturaleza, destruye la esencia de la vida. Para atender

³⁵ *Ibidem*, 158.

debidamente esta paradoja Unamuno apela a un cambio de esquemas, apoyado en las ideas de Croce. El problema es nuestra dificultad característica para poder cambiar nuestros modos de pensar: «rompernos un hábito de pensar, una vieja asociación de ideas, es como desgarrarnos la carne del espíritu» (PEC, 722).

Relacionará estrechamente la estética con la lingüística. ¿Por qué? Pues porque, al modo de Nietzsche, entenderá el lenguaje como un conjunto de metáforas y símbolos que son utilizados para comunicarnos y relacionarnos con el mundo. ¿Y qué si no es la obra de arte, sino una forma de hablar, de comunicarse? «La palabra es siempre metáfora y siempre símbolo. Mas la verdadera obra de arte es el lenguaje hablado y vivo» (PEC, 727). ¡El lenguaje hablado... y vivo! «Sólo los pedantes hablan como un libro, es decir, como un libro que no habla como un hombre. El lenguaje es siempre poesía, afirma muy bien Croce» (PEC, 727). Hay que dar, pues, el salto del uso conceptual de la palabra al uso evocativo para poder acceder a ese otro mundo existencial, vital, que Unamuno nos trata de presentar. No se puede caer en la trampa tendida por el propio lenguaje, repleto de prejuicios de la misma manera que los hay en el pensamiento. «Con razón adscribía Bacon al lenguaje no pocos errores de los *idola fori*» (STV, 227).

Y este salto no es fácil de dar: ¿acaso «(...) cabe filosofar en álgebra o siquiera en esperanto?» (STV, 228). Todo lo contrario, representa un esfuerzo que no todos están dispuestos o están en condiciones de dar: «quien no emplee el necesario esfuerzo mental para libertarse del dominio de la palabra, no llegará jamás a una intuición de las cosas libre de prejuicios» (PEC, 728). Y yo me planteo: ¿pero acaso podemos librarnos del dominio de la palabra?, ¿podemos efectivamente no pensar en álgebra o en esperanto? ¿No pensamos que todos queremos decir lo mismo cuando expresamos las mismas palabras, o acaso somos conscientes—como Don Quijote— que con las mismas palabras solemos decir cosas diferentes? (*cf.* VQS, 284).

Nos sabemos conscientes de la necesidad de tener que usar la palabra, «pues sin el esqueleto no se tiene en pie la carne» (CHN, 138). Pero hay que ir más allá de ella, no podemos quedarnos inmersos en el mundo conceptual que ella nos abre. Nos sabemos conscientes de que todo lo que no es expresable mediante el lenguaje, no se conoce; eso es, que no se conoce, no que no exista. Y ahí está: el hecho de que no se conozca no quiere decir que no existan otro tipo de realidades que igual experimentamos pero que no podemos o sabemos expresarlas mediante el lenguaje.

Esto es a mi parecer lo que Unamuno trata de poner de manifiesto sobre todo con la poesía: intentar dejar traslucir en sus versos eso inaprehensible, que se escapa por entre los dedos, que no es sino la realidad del hombre, y que desafía todo intento de aprehensión racional. «Estos hombres tan razonables no suelen tener sino razón; piensan con la cabeza tan sólo, cuando se debe pensar con todo el cuerpo y con toda el alma» (VQS, 321).

En esta línea Unamuno se plantea una cuestión certera: ¿acaso hay un solo tipo de conocimiento, un solo tipo de verdad? (cf. STV, 150). Para él no, y del mismo modo que hay una verdad lógica en contraposición al error, también hay una verdad moral en contraposición a la mentira, una estética en contraposición al disparate, y una religiosa en contraposición a la desesperanza absoluta. La verdad del arte —y su literatura es una forma de arte— estriba en revelarnos algo de lo inefable, de lo eterno:

«En el arte, en efecto, buscamos un remedo de eternización. Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, ya que no se le cure la congoja, es por ser lo bello revelación de lo eterno, de lo divino de las cosas, y la belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad. Que así como la verdad es el fin del conocimiento racional, así la belleza es el fin de la esperanza, acaso irracional en su fondo» (STV, 153).

Y unas líneas más abajo nos dirá: «¿qué es la belleza de algo sino es su fondo eterno, lo que une su pasado con su porvenir, lo que de ello reposa y queda en las entrañas de la eternidad?». Vemos, en definitiva, cómo Unamuno utiliza recursos estéticos para remitirnos a otro tipo de realidad que el meramente conceptual.

Surge la duda de si, efectivamente, la novela o la poesía es el mejor modo de expresar toda la riqueza del ser humano. ¿Lo es? Para Unamuno sin duda, pero quizá tampoco sea justa la crítica tan fervorosa que realiza a la reflexión filosófica. Incluso a propósito de ello, se ha llegado a decir que su pensamiento no lo pudo expresar en forma discursiva³⁶. Quizá se pueda considerar su obra como un anticipo de una nueva razón práctica, más adecuada a las inquietudes de la época contemporánea. En cualquier caso, se echa de menos en él un poco de ese esfuerzo reflexivo el cual, en vez de desequilibrar de nuevo la balanza hacia el otro lado, la equilibrara en una visión orgánica y complexiva del ser humano. Aunque, si lo hubiera hecho, quizá ya no sería nuestro Unamuno:

«¿Y quién eres tú?, me preguntas, y con Obermann te contesto: ¡para el universo nada, para mí todo! ¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? ¡Pobres hombres! Trágico hado, sin duda, el tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo, que no sea conseqüidero. ¿Que sueño...? Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma. ¿Pero de veras creo en ello...? ¿Y para qué quieres ser inmortal?, me preguntas, ¿para qué? No entiendo la pregunta francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio» (STV, 43).

³⁶ Cf. el prólogo de Jean Cassou a CHN (CHN, 67).

Capítulo 2. D’Ors: el valor de una orquídea

Eugenio d’Ors fue un autor que a lo largo de su vida desarrolló una amplia y variada dedicación profesional. Siguiendo a Vilanou, se puede apreciar en ella cuatro grandes pilares: «al Norte, la filosofía; al Este, la vocación política; al Sur, la crítica del arte y la estética; al Oeste, su narrativa»³⁷. Esta ocupación no facilitó su labor filosófica; si a ello se añade además un fuerte estilo literario producto de su poderosa personalidad, hecho que no facilitaba su lectura, se comienza a atisbar por qué no fue un pensador demasiado conocido.

D’Ors fue un hombre en el que se combinaron una historia personal llena de vicisitudes y una personalidad que en su genialidad no dejaba de ser un tanto particular. Todo ello le supuso incluso ciertas incomprendiones, tal y como nos comenta J. Nubiola, aunque no por ello quedaba oculta su privilegiada inteligencia:

«D’Ors no fue jamás ni un frívolo, ni un superficial, aunque ocasionalmente adoptara poses histriónicas y pudiera a algunos así parecérselo. Casi siempre era la persona más inteligente y más culta del mundo en que se movía y él era a la vez del todo consciente de sus limitaciones»³⁸.

Su peculiar manera de ser así como su estilo personal, unidos a una historia biográfica repleta de sucesos y de cambios, fueron entonces los detonantes para que no fuese reconocido adecuadamente por su sociedad —la catalana en primera instancia y la española en segunda— en aquellas primeras décadas del siglo XX, difíciles tanto para España como para Europa. Y como consecuencia de ello, nuestro autor «ha quedado prácticamente olvidado, no sólo en la cultura española sino sobre todo en el ámbito catalán»³⁹.

Pero entre estas ocupaciones, lo cierto es que Eugenio d’Ors realizó una reflexión filosófica interesante. Tanto es así que es en ella en la que hay que buscar el tema que nos interesa —su estética—, y no en ese otro ámbito que parece más dado a ello y que de hecho fue una de sus principales dedicaciones como es el de la crítica de arte. Su labor

³⁷ C. VILANOU; “La pedagogía de la obra bien hecha”, 35.

³⁸ J. NUBIOLA; “Intervención”.

³⁹ C. ALCALÁ; “La concepción filosófica”.

como crítico artístico es muy prolija, y lógicamente en ella se encuentran profundas y originales reflexiones estéticas propias⁴⁰. Pero estas reflexiones no son sino aplicación directa —quizá en un terreno especialmente propicio para ello, eso sí, como es la obra de arte— de su pensamiento filosófico, fuertemente caracterizado por el aspecto estético.

En su caso contamos con una herramienta para estudiarle bastante particular: sus *glosas*. Las glosas son pequeños comentarios que realizaba diariamente en la prensa española sobre temas muy variados: política, cultura, actualidad,... a propósito de cualquier suceso, anécdota, personaje, etc. El glosario, en sus aproximadamente cuatro mil textos escritos durante más de quince años, llegó a ser considerado un elemento ya inherente a la prensa cotidiana, y se le valoraba por su nivel como «una de las puertas de la modernidad en España»⁴¹. Mediante ellas, fue transmitiendo paulatinamente su saber y sus pensamientos, que se constituyeron así en una dosificación de cultura y de actualidad para todos los españoles, muchos de los cuales esperaban ávidamente la glosa dorsiana para culturizarse en una sociedad poco cultivada.

Por este motivo, el glosario se constituye así en una fuente de información insospechada, pues se puede ver en él —a modo de una película, fotograma a fotograma, glosa a glosa— la evolución que a lo largo de tantos años vivió el pensamiento dorsiano. Es comprensible que no se pueda apreciar en las múltiples glosas un sistema. Esta falta de sistematicidad no implica dispersión sino todo lo contrario, apertura, pensamiento figurativo que a través de la belleza y el orden dará solución a la que es la gran cuestión filosófica de comienzos del siglo XX: la articulación entre razón y vida. Quizá sea éste su mayor logro, realizar una propuesta seria mediante la cual armonizar filosofía y vida⁴². Él huía de sistemas de conocimiento cerrados, completos y omniabarcantes, por entender que con ellos se pretendía conceptualizar elementos de la realidad que en sí mismos eran no-conceptuales; por el mismo hecho de intentar definirlos se desvirtuaba su propia naturaleza. En consecuencia, había que buscar otro modo de pensar la realidad: este y no otro fue su empeño filosófico.

1. ¿Un hombre de su tiempo?

Eugenio d'Ors fue una persona polifacética y con una gran inquietud intelectual. De ello dan muestra sus estudios simultáneos de Leyes y de Filosofía y Letras, o sus colaboraciones con revistas de la época como *Quatregats*, *La Creu del Montseny*, *Pèl i*

⁴⁰ Muestra de ello son sus importantes obras en este aspecto: *Cézzane*, *Tres horas en el Museo del Prado*, *Lo Barroco*, *Picasso*,...

⁴¹ C. VILANOU; *Op. cit.*, 32.

⁴² *Cf. idem.*

Ploma o *Auba*. En estos primeros años se encontraba vinculado al movimiento imperante, el modernismo, corriente mediante la cual se pretendía ofrecer una alternativa al positivismo decimonónico mediante un retorno al ideal romántico.

Pero ya desde el principio se percibe cómo no acababa de sentirse a gusto en el seno de este movimiento. En clara oposición a este ideal, apela al tomismo como alternativa para superar la fragmentación positivista de las ciencias, integrando la globalidad del conocimiento alrededor de un núcleo metafísico que articulara y situara todas las disciplinas. Despuntaba así una preocupación más allá de la meramente filosófica, al entender que este diferente enfoque del conocimiento científico —ordenado, jerarquizado— pudiera acaso ser extrapolado al contexto social y político catalán, y contribuir de esta manera a su progreso.

1.1. El Noucentisme

Las ideas modernistas y románticas suponían una reivindicación del sentimentalismo, de la espontaneidad, de la relevancia del individuo... pero a este ideal en su espontaneidad le faltaba un camino para conducir adecuadamente la renovación de la sociedad. Si el positivismo a superar pecaba de excesivamente racionalista, el modernismo pecaba de excesivamente romántico, irracional, emotivo. Se huía de un extremo para caer en el otro, y ello lo sufrían los ciudadanos ‘novocentistas’: «nosotros venimos tras un período de romanticismo, tras un período en que, so color de sentimental desbordamiento, lo que ha dominado es el histrionismo sentimental» (DAD, 41)⁴³.

A ello hay que añadir otra percepción suya, a saber: que la sociedad catalana estaba anclada todavía en un tradicionalismo que tachaba de rural y folclórico —«el mal de los españoles es de cultura» (DAD, 17)—. En consecuencia, ideó un movimiento de renovación cultural y social propio, al que denominó *Noucentisme* o Novocentismo, que cristalizó en dos vertientes: la artística y la política. Esta unión de arte y política no fue accidental, sino que respondía a una motivación más profunda, la verdadera motivación orsiana. En palabras de Torregrosa y Nubiola:

«La unión reflejaba el ideal de síntesis proclamado por d’Ors para la educación del individuo y de la sociedad. El esfuerzo por mejorar al individuo es un esfuerzo que pasa por mejorar la sociedad. El proyecto político está ligado al estético porque sólo son dos áreas de acción diferentes de una misma idea, la reforma del ser humano»⁴⁴.

⁴³ Las citas referentes a las obras propias de d’Ors las realizaré atendiendo a las siguientes iniciales: DAD (*De la amistad y del diálogo*), TMP (*Tres horas en el Museo del Prado*) y SF (*El secreto de la Filosofía*).

⁴⁴ M. TORREGROSA Y J. NUBIOLA; “El hombre y su obra”.

Así, si en lo científico ya propugnaba un orden jerarquizado que aunara todo el conocimiento, hará lo propio no sólo en el orden social y político, sino también en el antropológico. Ello cristalizará en su visión del arte, pues según él constituye la herramienta adecuada para comprender al ser humano y a la realidad; es en el arte donde se plasma de forma privilegiada esta unidad entre lo concreto y lo universal. Pero no todo arte es igual de válido: así, ante el arte modernista sentimental, lírico e impresionista, apelará al arte clásico, ordenado, jerárquico. «Para los persuadidos por nuestra admonición, no habrá otra belleza moderna que la belleza antigua; quiere decir, la provista de la condición de eternidad. El resto es moda; y, por consiguiente, falsía» (TMP, 32).

1.2. El residuo

Nuestro autor comenzó un proceso de alejamiento del modernismo, situándose inicialmente junto al movimiento pragmatista. Pero no acabó de sentirse cómodo en él, tal y como pone de manifiesto en “El residuo en la medida de la ciencia por la acción”. Su interés iba enfocado hacia la recuperación de un sentido clásico de inteligencia mientras que —en su opinión— el pragmatismo caía en una especie de metafísica improvisadora al poseer como principal motivación del avance del conocimiento la resolución de las diferentes dificultades que iban surgiendo en su itinerario. D’Ors consideraba que, efectivamente, no se puede negar un aspecto utilitario a la ciencia pero... no era el único, ya que se podía apreciar en la actividad de todo científico un elemento que se escapaba a esta catalogación, que pertenecía a otro orden de cosas: era el *residuo*.

Este residuo ya pertenece a otro ámbito; ya no responde a lo útil, ni siquiera a lo necesario, sino a lo *lúdico*, a lo desinteresado. Se trata de un residuo de orden estético que tiene que ver más que con la actividad puramente científica, con la curiosidad del científico, una curiosidad que sobrevuela la necesidad científica. Por medio de esta actividad lúdica el ser humano puede entrar en otro orden de cosas, en un ámbito de construcciones, de armonía, de belleza estética,... es gracias a la actitud lúdica que el hombre puede acceder a una metafísica estéticamente bella en la que se descubren nuevos ámbitos de realidad que desbordan las expectativas ofrecidas por la mera necesidad o utilidad pragmática.

1.3. Alcance estético

D’Ors no quiere potenciar un aspecto en detrimento del otro, sino destacar que en toda acción humana —y no sólo en la científica— se dan estas dos componentes, de manera que «contiene en sí misma, no sólo el instinto de *lujo*, el afán de *juego*, sino

también la eficacia práctica y la necesidad que es resultado de las leyes científicas»⁴⁵. Aquella parte de la naturaleza que es accesible desde esta postura ‘lujosa’, permanece inaccesible a la actividad científica. D’Ors daba así entrada a un tipo de racionalidad diferente a la racionalidad científica, imperante durante tantas décadas.

Este nuevo tipo de racionalidad fue considerada por él como una racionalidad *estética*. ¿Por qué la denominó estética? Porque desde ella se podía acceder a la naturaleza y contemplarla en otro orden de cosas, se podía apreciar en ella otro principio rector que no se correspondía con el puramente científico: se podía apreciar en ella la *belleza*. Para d’Ors «la Belleza es en última instancia la que permite descubrir el mundo con una racionalidad distinta y comprender de un modo más completo al ser humano»⁴⁶. Esta dimensión estética no es, pues, una dimensión accesoria, meramente ornamental, sino que responde a una verdadera filosofía de la realidad. Así lo expone en su lectura del Evangelio de Dionisio, en el que se aprecia una pretensión de superar el puro raciocinio y la pura actividad:

«El Evangelio de Dionisio podía leerse así: ‘En un principio era el Orden’; versión estética —puesto que la unidad en la variedad constituye la ‘armonía viviente’, con que se define a la belleza—, versión tan alejada del puro racionalismo del Logos, como de la disolvente embriaguez pánica de la Praxis» (SF, 46).

Este acceso diverso a lo real no había que entenderlo como algo ficticio, como especulaciones teóricas ajenas a esa realidad palpable por la ciencia, sino que se podía apoyar en descubrimientos ofrecidos por la observación de la naturaleza. De hecho, fue en él una constante el diálogo permanente con los avances científicos de la época para ir fundamentando desde ellos sus intuiciones filosóficas, huyendo a la vez tanto del espíritu científicista como de especulaciones abstractas sin ningún tipo de raigambre física: «obligación estética de los fenómenos, belleza de los fenómenos, el orden tiene sus principios, ajenos a los principios de la necesidad, tiene sus razones que la razón no conoce» (SF, 298).

1.4. Alcance antropológico

El efecto antropológico de este planteamiento fue inmediato—tal y como puso de manifiesto la publicación en 1914 de la que fue su primera obra filosófica, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*—, dando como fruto la consideración del ser humano como un ser que se mueve entre estos dos ámbitos, el de la necesidad y el de lo lúdico, el del trabajo y el del juego, el de lo científico y el de lo estético... ámbitos que simbolizó mediante una espiga y una orquídea. En todo ser humano se pueden apreciar estas dos dimensiones de su actividad: una que se mueve por el interés y por la necesidad, y otra que

⁴⁵ M. Torregrosa y J. Nubiola; *Op. cit.*

⁴⁶ *Idem.*

se mueve por el gusto de hacerlo, por la curiosidad fruto de un carácter lujoso, lúdico. Ambas dimensiones no son separables, sino que se encuentran unidas intrínsecamente en toda acción humana, si bien según las ocasiones se dé más peso a una que a otra.

Para ilustrarlas d'Ors nos introduce en una pareja de conceptos muy de la época: los conceptos de potencia y resistencia. El hombre posee primariamente una capacidad de actuar, una *potencia*, ante la cual hay continuamente algo que se le opone, una *resistencia*. El hombre quiere hacer cosas y se quiere hacer a sí mismo, pero entre lo que es y lo que quiere, siempre hay algo que se resiste y que se opone, y con lo que el hombre ha de entrar en confrontación; pero una confrontación que no necesariamente haya de considerarse desde el aspecto de lucha, sino más bien como un diálogo transformador, diálogo mediante el cual aquello que está frente a nosotros acaba de alguna manera formando parte íntima de nuestro ser.

Resistencia es todo lo que se me opone. Pero no hay que entender que sólo se me resiste lo externo a mí, aquello que se entiende comúnmente como las cosas que forman parte de la naturaleza y que están ahí delante de mí; hay también elementos íntimos que deben ser incluidos en este concepto, elementos como el propio cuerpo, costumbres, conductas aprendidas, prejuicios... elementos que están en mí, pero que no constituye la esencia de lo que denominamos 'yo'. ¿Cómo llegar al 'yo'?

El yo no se puede definir de forma positiva, por sí mismo, pues nosotros no somos nunca puramente nosotros. Por su propia naturaleza, el yo no puede ser definido científicamente, no puede ser desligado del resto de realidades, de todo aquello que le rodea y que se le resiste: por ejemplo, en todos nosotros hay algo recibido de nuestros progenitores, algo recibido de lo que nos rodea... Algo similar ocurre con las cosas: ninguna de ellas aparece sola, por sí misma, sino que siempre aparece en estrecha relación con todo lo demás. Representativo es su ejemplo de la bola de billar:

«El objeto más macizo en su estructura, el más soso y falto de donaire, tiene, si más no, en su superficie, una cierta asunción de la realidad circundante, una sequedad o humedad, una temperatura, unos reflejos, que, inevitablemente, insertan en su objetividad algo perteneciente a la vez a otras objetividades» (SF, 64).

Al estudiar objetos e individuos vemos en ellos realidades que 'son' ellos pero que a la vez 'no son' ellos; no se vive en una *campana neumática conceptual*: los seres no acaban donde convendría que acabasen, ni tampoco sus entidades empiezan «al mismo nivel que la observación de nuestros sentidos sobre ellas» (SF, 64).

Paradigma de este carácter relacional es la realidad humana. El ser humano sólo se puede analizar en profundidad desde la experiencia vital, mediante la cual se siente la irreductible dualidad entre lo *otro*, la fatalidad que se resiste, y el *yo*, libertad o potencia. Ante la imposibilidad de hacerlo de otro modo, la única posibilidad que resta para definir

al sujeto del esfuerzo, de la potencia, es hacerlo por eliminación, suprimiendo de su realidad todo condicionamiento que se pueda considerar perteneciente al ámbito de la resistencia. Se llegará así al último reducto personal que será pura posibilidad de apertura, pura potencia,... pura *libertad*⁴⁷. Esta libertad, en su desarrollo, deberá enfrentarse a todo lo necesario que se encuentra no sólo en el ámbito de la naturaleza que le rodea, sino también en referencia a sus propias limitaciones. El ser humano se desarrolla como diálogo continuo entre la potencia que es y la resistencia que se le opone, hasta el punto que esta resistencia adquiere especial relevancia para la comprensión existencial de cada ser humano, en cuanto acción de contraste a la actividad humana desarrollada por la potencia.

1.5. El ángel

En su intento por comprender mejor la idea de libertad, de pura potencia, en su empeño de comprender mejor al ser humano, introduce d'Ors el concepto de *ángel*. Es difícil explicar la idea dorsiana de ángel. Como dice P. d'Ors, «el ángel orsiano es, pues, un símbolo, pero un símbolo cargado de inteligencia y tradición, así como de un lirismo vigoroso»⁴⁸. Utiliza en su definición una fuerte carga teológica, sobre todo veterotestamentaria. Si en el Nuevo Testamento los ángeles suelen aparecer con un carácter bondadoso, dulce, cercano,... en el Antiguo lo hacen de manera tremenda, terrible. Algo de esto se recoge en el pasaje de Getsemaní, en la agonía de Jesucristo ante su trágico final, en su lucha consigo mismo (muestra clara de lo que es la *vocación* dorsiana); o quizá también en los ángeles apocalípticos. Parece claro que su intención no era identificar al ángel con lo inocente o indefenso, sino más bien con la fuerza, con la virilidad,...

Además del dualismo de cuerpo y alma, d'Ors incluirá en el ser humano este tercer elemento: el ángel, que identificará con algo que sobrevuela al propio ser humano pero que pertenece a su propia sustancia, con algo que tiene que ver con la vocación, con algo que —al modo de los propios ángeles según la teología clásica— nos enlaza con lo universal, con lo que nos trasciende, pero que también es accesible al ser humano. Tradicionalmente el ángel es considerado como un ser intermedio entre lo divino y lo humano, que posibilita la manifestación de lo trascendente, de lo eterno, de lo profundo. Al modo como Jacob luchó contra el ángel, cada uno ha de hacer lo propio para conseguir ser fiel a su vocación, ser fiel a su ángel.

«El yo humano no es ni el cuerpo ni el alma, pero tampoco la voluntad o la inteligencia, piensa d'Ors. Estas cosas son atributos del yo: algo que se tiene pero que no se es. El yo

⁴⁷ A estos efectos, considero una lectura muy interesante su metáfora del leñador (*cf.* SF, cap. IV). Sin entrar en discusión con sus conclusiones, en estas páginas va desgranando poco a poco todo lo que para el ser humano es resistencia hasta llegar a lo que para él es su esencia, de un modo muy ilustrativo y sugerente.

⁴⁸ P. D'ORS; "La angeología de Eugenio d'Ors", 96.

será, más bien —ésta es su tesis—, esa substancia que une hipostáticamente vocación y libertad, es decir, el ángel, que es en quien se realiza tal conjunción»⁴⁹.

Ser persona consistirá, pues, en esta conjunción de lo inmanente y lo trascendente, en representar un papel pero sin dejar de ser actor, o como nos dice el mismo autor un poco más adelante: «ser persona sería, a su juicio, una suerte de pose trascendente que no elude lo individual. (...) Ser individuo y persona a la vez es, en el fondo, ser arquetipo, o, lo que es lo mismo, la conjunción de género e individuo».

En diálogo con Freud, distinguirá tres niveles en el ser humano. Si el conocido psiquiatra apreciaba en el ser humano dos ámbitos, el consciente y el inconsciente, caracterizando a este último como esa zona oscura de sentimientos reprimidos, nuestro autor consideraba inadecuado identificar sin más inconsciente con subconsciente: podría haber una inconsciencia no ‘sub’ sino ‘sobre’. En consecuencia, él distinguió no dos sino tres niveles: el subconsciente —caracterizado por la oscuridad—, el consciente y el novedoso sobreconsciente, cuyo rasgo característico es la luminosidad. De ellos, el primero y el tercero son efectivamente inconscientes, pero si uno lo es por falta de luz, el otro lo es por exceso. Son los ámbitos de lo bestial y de lo angelical, y que pertenecen intrínsecamente a todo ser humano. Y el hombre puede acentuar más uno u otro:

«El subconsciente se caracteriza por ser amorfo e impersonal, por ser ese ‘subterráneo del espíritu’ en el que lo individual aún no existe. Por contrapartida, el sobreconsciente es el arquetipo en el que la personalidad alcanza su pureza en esa ‘ascensión del espíritu hasta aquella región donde ya la naturaleza pierde su fuero’»⁵⁰.

La vocación angelical consiste en esa unión personal de lo individual consciente y de lo superior inconsciente, en una lucha por la luz. También podría darse una vocación satánica, en la que el hombre se degrada hacia lo amorfo, hacia la animalidad. Obvia decir que la suprema unidad de vida se dirige hacia el otro sentido, hacia la heliomaquía, hacia el combate viril y esforzado por conseguir la luz, ámbito en el que la pura libertad que constituye nuestra esencia más íntima encuentra su despliegue más elevado.

2. La heliomaquía

Tras sus años de París, d’Ors volvió a España a finales de la primera década del siglo pasado. Poco a poco fue cobrando consistencia todo su edificio intelectual, intentando modificar, o mejor dicho, transformar el esfuerzo racional decimonónico en una forma de conocimiento que incluyera en su seno la componente lúdica, lujosa, estética.

⁴⁹ *Ibidem*, 108.

⁵⁰ *Ibidem*, 109.

2.1. La diastasa

Muestra de ello lo tenemos en los trabajos que fueron presentados a lo largo de estos años, en los cuales proponía concebir el conocimiento humano de una manera muy original, asemejándolo a un proceso análogo al de los fenómenos diastásicos biológicos, tales como la digestión o la curación de una enfermedad. Según nos explica, la *diastasa* es aquella actividad según la cual se descompone el efecto tóxico que para el organismo tienen las agresiones del medio, con la finalidad de la propia conservación. Manteniendo la analogía, el hecho de ir adquiriendo paulatinamente diferentes conceptos nos va haciendo cada vez más fuertes, más ‘inmunes’ ante las agresiones del medio, ante la resistencia. Y no sólo eso, sino que estos conocimientos adquiridos se erigen en posibilidades futuras que, combinándolas con las actuales, amplían nuestra capacidad de actuación.

De esta manera el ser humano adquiere cada vez más conocimiento, que se traduce en posibilidades para superar lo estrictamente necesario y acceder a la realidad desde otros ámbitos más lúdicos, que no por menos racionales son menos adecuados. El ámbito de la pura necesidad da paso a otros ámbitos en los que el ser humano se puede desenvolver con cierta soltura gracias a su crecimiento, gracias a la adquisición de nuevos conceptos. Estos ámbitos son sólo accesibles desde una actitud diferente; la persona accede a la realidad desde una actitud nueva, a saber: la actitud lúdica, estética. Y si tiene la capacidad para acceder así a ella, a la realidad, a la naturaleza, no es sino fruto de ese aspecto de su propia esencia que es la libertad, mediante la cual puede trascender las condiciones necesarias de la naturaleza, abriéndose a lo novedoso, a lo creativo.

La analogía de la diastasa pone de manifiesto otra idea muy sugerente. Mediante la comparación biológica puede integrarse la razón en la vida, pero a la vez se pone de manifiesto que en el conocimiento hay algo que pone el sujeto, hay una dimensión subjetual irrenunciable según la cual en el proceso cognoscitivo no hay un puro objeto externo al observador que puede conocer y analizar, sino que el proceso cognoscitivo es un proceso en el que se integran ambos, objeto y sujeto. El papel del sujeto, sus condicionamientos no tanto externos como internos, adquieren así una relevancia fundamental, pues de ellos va a depender el futuro acercamiento de la persona a la realidad; y adquieren carta de presentación los aspectos de la resistencia que comentaba más arriba y que forman parte del propio individuo, consecuencia de su historia, de su biografía, de su psicología,... circunstancias internas que también influyen y mucho en la libertad personal.

2.2. Una filosofía diferente

El esfuerzo dorsiano se dirige hacia la integración, en un nivel superior, de estos dos tipos de conocimiento de la realidad: el necesario y el libre, el científico y el estético; o en

otros términos, hacia la integración de razón y vida. Si bien la vida no puede marchar al margen de la razón, la razón tampoco lo puede hacer al margen de la vida. Y la solución no pasa por una especie de mezcla, en la que ambos ámbitos se disolvieran el uno en el otro. El propósito de d'Ors consistía en articular de alguna manera esa unión sin que supusiera la desaparición de ninguno de ellos: fue su *inteligencia*, su *seny*. Su concepto de inteligencia dotaba a la razón humana de la flexibilidad necesaria para superar la racionalidad científica sin abandonarla, y además superaba la pura espontaneidad vital dotándole de un tipo de razón no identificable con la positivista. La inteligencia no caía ni en un dejarse llevar por la intuición o el sentimiento, ni en un sometimiento a la razón científica. El ejercicio de la inteligencia, el pensamiento *irónico* como también le gustaba denominarlo, conjugaba a ambos: racionalidad y sentimiento, razón y vida.

Consciente de que la realidad era mucho más rica que la visión que de ella nos ofrecía la razón científica, con su pensamiento irónico no sólo establecía un acceso a aquello que no podía alcanzar este tipo de razón, sino que ponía de manifiesto algo igualmente importante, a saber: que estos ámbitos de conocimiento no son independientes, dos parcelas aisladas de conocimiento, sino que en rigor en toda ciencia hay una actitud estética, y a la vez la vida también podía ser susceptible de un conocimiento racional. Este es en definitiva el núcleo de su *filosofía de la inteligencia*, de su *filosofía del seny*, de su *filosofía del hombre que trabaja y que juega*. Con el paso de los años, este *pensamiento figurativo* trazaría la línea a seguir a la que fue la primera de sus dos grandes obras sistematizadoras: *El secreto de la filosofía*. La razón debía dejar paso a la inteligencia.

2.3. Unos años ¿difíciles?

A nivel personal, comenzó a vivir unos años especialmente agitados, que no fueron fáciles. Durante esta época desempeñó algunos cargos políticos (Secretario del Instituto de Estudios Catalanes, Director de Instrucción Pública de la Mancomunidad de Cataluña), cuyo resultado fue desgraciadamente censurado, quizá debido a envidias, suspicacias y vanidades⁵¹. Consecuencia de este desafortunado período fue su traslado a Madrid en 1920, donde dio comienzo una revitalización de su obra intelectual.

Se dedicó a realizar cursos explicando su pensamiento—tanto en España como en otros países—, retomó su *Glosario* —ahora en lengua castellana—, de manera que su proyección tanto nacional como internacional cobró un nuevo giro. Fue nombrado miembro del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, y fue destinado a París como representante español. Esta época fue especialmente rica en lo que a producción

⁵¹ Tal y como apuntan Torregrosa y Nubiola.

intelectual se refiere, pues escribió sus principales obras relacionadas con el arte⁵² en las que plasmará de manera especial toda la concepción de la naturaleza y del hombre que hemos estado viendo.

Su mayor popularidad la alcanzó tras la Guerra Civil española, que le sorprendió en París. A su vuelta, fue nombrado por el gobierno Secretario Perpetuo del Instituto de España (una asociación de las diferentes Academias), y también Jefe Nacional de Bellas Artes, comenzando entonces una labor de especial importancia como fue la recuperación de todas las obras del Museo del Prado.

2.4. El secreto de la filosofía

Si Kant consideró su planteamiento cognoscitivo como un giro copernicano, d'Ors no dudó en considerar el suyo como un giro kepleriano. ¿A qué se refería exactamente? Recordemos que Kepler fue el primero en describir las órbitas de los planetas mediante trayectorias elípticas, y como es sabido una elipse posee dos focos⁵³. Pues bien, análogamente a la elipse, su pensamiento se centra también en dos focos: la razón y la vida.

Desde este planteamiento logró realizar una propuesta muy interesante para superar los dos principios según los cuales se había regido la teoría del conocimiento desde la época moderna y que fueron definitivamente instituidos por Leibniz, a saber: el principio de contradicción y el principio de razón suficiente. Según d'Ors, tras los avances de la ciencia tanto en el ámbito de la biología como en el de la física subatómica tales principios no se podían mantener, y debían ser sustituidos por otros más acordes al nuevo conocimiento, más amplios, más flexibles. Así, el principio de contradicción lo convirtió en el principio de *figuración*, y el de razón suficiente en el de *función exigida*. No procede realizar aquí una exposición detallada de estos principios dorsianos. Simplemente decir que contiene ideas verdaderamente sugerentes⁵⁴.

En línea con esta novedosa situación, va cobrando consistencia en su mente la idea de pensamiento figurativo, extensión natural de su concepción de inteligencia. La idea que pretende transmitir cuando habla de pensamiento figurativo es similar a ese cambio de paradigma que supusieron los nuevos avances científicos, a esa sensación de inseguridad que proporciona la ausencia de certeza, a la conciencia de probabilidad, de indeterminación si se quiere (siguiendo el famoso principio de Heisenberg), al hecho consumado de que

⁵² Tres horas en el Museo del Prado en 1922, Cézanne y Picasso en 1930, Lo Barroco en 1935.

⁵³ Mientras que la circunferencia es el lugar geométrico de los puntos que distan una distancia determinada de un punto (su centro o foco), la elipse es el lugar geométrico de los puntos cuya suma de distancias a dos puntos fijos (focos) se mantiene constante.

⁵⁴ Que incluso pueden apreciarse en el pensamiento de otros autores posteriores, como en el del mismo Xavier Zubiri.

difícilmente se podía considerar cerrado un conocimiento científico... El pensamiento figurativo pone de manifiesto que, efectivamente, el pensamiento posee este carácter de no quedarse en lo pensado, en lo conocido; un elemento que va más allá de los conceptos, que va más allá de la racionalidad clásica lógica, y que no por ello es menos real. La razón se abría así y era capaz de englobar también aspectos de la realidad —y sobre todo de la realidad humana— que no podían explicarse bajo la racionalidad científica, aspectos tales como el arte, el lenguaje, la religión,... pero que tampoco escapan a ciertos condicionamientos humanos; aspectos en los que se conjuga la necesidad con la libertad.

a. El diálogo irónico

Conocedor del planteamiento de Hegel y frente a él, establece d'Ors un modo de pensar diferente según el cual no hay que esperar a que lo contrario se produzca para poder avanzar, sino que incluye ya en sí mismo —en el mismo pensar— la posibilidad de su negación, sin por ello debilitar su fuerza. En el *pensamiento irónico*,

«(...) cada afirmación se rodea de la compañía infinita de sus posibilidades de negación y, principalmente, de sus posibilidades de problemas, que vienen a constituir, con otras tantas impurezas, otras tantas vitaminas que la dotan de potencia para la nutrición humana. La fórmula conceptualmente tiránica, la fórmula sin matiz, la que se llama apodíctica, es inerte. Únicamente el pensamiento asertorio satisface, sin merma de un racional carácter, la exigencia vital» (SF, 48).

Destaca que, para que haya una verdadera fecundidad en la reflexión, se necesita una cierta oposición, una posibilidad de contradicción que como punto de apoyo permita a la inteligencia su avance, al modo en que un avión necesita la resistencia del aire para poder volar. Él duda de toda filosofía monológica, apodíctica.

En consecuencia, el diálogo se erige como «la fuente filosófica por excelencia» (SF, 49). No dialéctica hegeliana, sino diálogo socrático. Para nuestro autor, el paradigma del pensamiento irónico es Sócrates. ¿Qué entiende d'Ors por diálogo? Un auténtico diálogo no consiste en monólogos intercalados, ni interrogatorios ni intercambios de generalidades, a menudo por compromiso. En el auténtico diálogo se da la apertura, la escucha, la confrontación; diálogo hay en la referencia, en la cita, en la previsión de futuras objeciones posibles; diálogo hay en la consideración del otro⁵⁵. No se trata de que «el pensamiento necesite del diálogo, sino que es, en esencia, el mismo diálogo» (SF, 50). A diferencia del que dialoga y que piensa, aquel que habla en monólogo responde bien a una forma de pensar dogmática, bien a una conversación de compromiso. Esta es precisamente una de las aceradas críticas que realiza a la sociedad española, su incapacidad para dialogar:

⁵⁵ Para una exposición interesante de lo que es el diálogo, Cf. A. DOMINGO MORATALLA; “Pensamiento dialógico y cambio cultural” y *El arte de poder no tener razón*.

«Ineptitud para el diálogo: ¿queréis más terrible causa que ésta, de esterilidad intelectual? A mí me parece que sin diálogo, —sin diálogo interior, al menos—, jamás el pensamiento, el pensamiento propiamente dicho, puede nacer» (DAD, 26).

La ironía propia del diálogo puede ser extendida al pensamiento. Así, el pensamiento irónico será aquel capaz de conjugar los dos focos de la elipse, de estar abierto, de no querer reducir ni razón ni vida sino integrarlas y aunarlas en un concepto superior que dote de sentido pleno a las dimensiones particulares. El diálogo se erige así en «el lugar nato del alumbramiento de la realidad en todo su alcance»⁵⁶.

b. Las palabras

Si la actitud dialógica es nuclear en el pensamiento irónico, no menos lo son las palabras. D'Ors parte de la crítica fervorosa del positivismo, que pretendía establecer esa estrecha relación entre el lenguaje y lo real. «Tan estrecha, que hasta su empleo obtiene sobre lo real una virtud de eficacia, conducible no sólo a los extremos de la apropiación, sino a los de creación» (SF, 56).

Las palabras son símbolos, objetos materiales, que normalmente se corresponden con una noción, un concepto, una significación. Pero, ¿es esto efectivamente así? Es común en todo idioma que a diversas palabras se corresponda no una, sino varias acepciones adoptadas a lo largo de la historia, durante su uso. No es exacto, pues, exigir a las palabras un único concepto, sino que para hablar de ellas se debe recurrir a algo diferente: se debe hablar de *sentido*, sentido cuya posesión convierte a la palabra en una realidad germinal, pues «hay en cada palabra un germen, unas posibilidades, un movimiento» (SF, 60). López Quintás nos dirá:

«Un germen, es un modo de entidad que, siendo estrictamente individual, se proyecta grávidamente hacia un futuro que lo altera dentro de una línea de autoperfeccionamiento y fecundidad. En la ambigüedad enigmática de la entidad germinal se aúnan fecundísimamente la figura y el impulso»⁵⁷.

En toda palabra hay unos significados por adoptar: es la figura germinal que va cobrando realidad a partir del impulso inicial. Pero el impulso no surge de la nada sino que se apoya en algo previo, en algo ya dado: hay un impulso del pensar, sí, pero este impulso parte de una herencia recibida, de unos significados ya adoptados. Podemos diferenciar por tanto en toda palabra tres componentes: una *forma* en que se da, un *significado* recibido y un *sentido* en proyección (un *nimbo* de sentido como entretejimiento de figura y vocación). Toda palabra nos remite a algo que está más allá de su significado actual, está abierta a

⁵⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS; *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, 87.

⁵⁷ *Ibidem*, 27.

algo de lo que ahora no somos conscientes pero a lo que se puede acceder adoptando la actitud adecuada, conforme avanza nuestro pensamiento y nuestro conocimiento.

Las personas se mueven entre las cosas de la tierra y del cielo. Ya en las cosas percibidas se advierte que su verdadero sentido no se encuentra en dicha percepción, no se acaba en ella, sino que ésta no es sino reflejo de algo más. Ese ‘algo más’ no lo conocemos. ¿Cómo podemos llegar a él? Para ello necesita el pensamiento humano de «unas antenas capaces de recoger algo más que los objetos de percepción, que pululan sobre la tierra y que las esencias abstractas, inmóviles en su cielo conceptual» (SF, 66). Para d’Ors estas ‘antenas’ será precisamente las palabras, elementos en los cuales se recogen esos reflejos y a la vez nos permiten elevarnos a su origen:

«Las palabras que, materiales por su aspecto físico, conceptuales por su significación genérica, abarcan uno y otro mundo y lo que está entre los dos y lo que a los dos mundos envuelven. Las palabras, que por ser formas, son también ideas; quiere decir realidades, a cuyo lado los conceptos puros son puros signos; y las percepciones efímeras, cambiante ilusión. Porque todo en las palabras es símbolo, todo en las palabras es realidad» (SF, 66).

c. La dialéctica

Pensamiento irónico o figurativo, diálogo, palabras... todo ello queda perfectamente situado en el marco de la dialéctica dorsiana, la cual lleva al extremo todas sus posibilidades inherentes. Fiel a su discurso englobante, abierto, enriquecedor y figurativo, d’Ors pretende aunar Lógica y Metafísica mediante su Dialéctica. Entre estas disciplinas ocurre algo similar a lo que acontece en el mismo ser humano. Recordemos que el ser humano era interpretado como ese ser que trabaja y que juega, como forma de integración ‘inteligente’ de razón y vida. No se trata de un ser que trabaja o que juega sino que en sus actos, en todos sus actos, se dan de forma simultánea estas dos dimensiones: el juego y el trabajo. La actividad humana no quedaba, entonces, como algo extrínseco al propio individuo, sino que el propio individuo se hacía a sí mismo en el diálogo entre la potencia que es y la resistencia que se le opone. Cada acción era especialmente relevante por el hecho de abrir —o cerrar— un ámbito de futuras posibilidades. «Ya, a partir de ahí, puedo conducir simultáneamente las adquisiciones con que se vaya enriqueciendo mi conocer, como adquisiciones en que se vaya concretando el existir» (SF, 173).

En un proceso análogo la Lógica de alguna manera se activa, y la Metafísica se emancipa de lo abstracto, para pasar a constituir algo único y englobante, «a la cual resulta legítimo que adjudique el nombre de ‘Dialéctica’, puesto que su esencia es dualidad constante, y su acontecer, perpetuo diálogo» (SF, 173). La Dialéctica se erige así en el camino que se debe seguir para poseer *el secreto de la filosofía*. La realidad no se alcanza ni mediante los conceptos ni mediante las representaciones, sino mediante las *ideas*, las cuales logran combinar figurativamente la generalidad de aquéllos y la concreción de éstas.

«Toda representación es una idea larvada. Todo concepto es una idea evaporada» (SF, 350). Es precisamente en la idea en la que coinciden concepto y representación, definición y percepción, lo concreto y lo abstracto,... lo universal es asumido por lo individual.

d. La Doctrina de la Inteligencia

Llama la atención la cercanía etimológica que se da entre los términos ‘saber’ y ‘sabor’. ¿Puede ser algo enteramente fortuito?, se pregunta nuestro autor. Su respuesta es rotunda: no. Hay entre ellos una íntima relación, de manera que la sabiduría va acompañada de un particular deleite. «La *sabiduría* es *sabrosa*. Lo *no-sabio* es *insípido*» (SF, 355). Se introduce así en el saber una dimensión que ya no es puramente intelectual; y es que a menudo buscamos el saber no tanto porque nos instruye, sino porque nos *apetece*. Y del mismo modo, si vemos en el sabor algo no puramente sensual no es porque nos regale, sino porque también nos instruye. El saber se comprende así en algo unitario, global, en algo que funda saber y sabor, en algo que funda *ergon* y *energeia*.

Filosofía del *seny*, dialéctica, doctrina de la inteligencia, teoría del saber,... son todas ellas expresiones sinónimas que definen el proyecto dorsiano y que buscan más que el saber, la *sabiduría*. D’Ors es perfectamente consciente de que ésta, la sabiduría, no se consigue sino tras un duro esfuerzo, tras una batalla,... Acompañan a la conquista de la sabiduría ciertos aspectos de combate que exceden incluso las condiciones de lo lúdico, pero sin los cuales no se puede llegar a alcanzar. La sabiduría no es fácil de conseguir. Este combate no se debe emprender desde la imposición o desde el engaño —posturas que identifica con la escolástica y la sofística—. No tiene nada que ver con el orgullo, sino que su finalidad hay que buscarla no más que en la luz:

«Tiene el saber una misión y, quieras no quieras, la cumple. (...) Tiene por lo menos una finalidad en sí mismo. Sin lucha por la luz, sin presencia de una heliomaquía, no hay método, conquista dinámica del saber» (SF, 384).

La heliomaquía no es sino un combate por la luz al modo de Jacob con el ángel: el hombre de letras ha de luchar de forma viril por la luminosidad de la inteligencia, por la verdad; pues «quien *hace* la verdad, quien la construye, viene a la luz» (SF, 437). Ni erudición —acumulación pasiva de conocimientos— ni logomaquia —disputa de palabras sin contenido— entran en la verdadera sabiduría. Ésta sólo resplandece «en lo abstracto-concreto, nada más» (SF, 393). Se consuma así el edificio dorsiano: todo el esfuerzo humano no es sino una heliomaquía, un combate duro y difícil por el conocimiento que sin embargo proporciona unos frutos muy sabrosos, que no son sino pálidos reflejos de ese orden del universo que está ante nosotros y del que formamos parte.

3. La plasmación en el arte

D'Ors se sitúa en una posición privilegiada para poder extraer todo su potencial comprensivo a las obras de arte. En lo artístico se puede aplicar con especial facilidad su pensamiento más personal y profundo. Esa comprensión de la realidad como algo asible e inasible a la vez, como esa combinación de necesidad y libertad, se torna en el arte —igual que en la palabra con su tremendo valor evocativo— extraordinariamente fecunda. Cuando hablaba de la palabra como forma, significado y sentido, ya nos decía que este esquema trinitario «puede aplicarse igualmente a otras realidades, que son también forma, expresión. Las del arte, por ejemplo» (SF, 60). En consecuencia, toda su reflexión sobre el diálogo, sobre la palabra, le permitirá escribir pasajes muy interesantes en los que pone de manifiesto la riqueza de la realidad partiendo de las concretas obras artísticas.

3.1. El punto de partida

Artísticamente hablando, d'Ors se sitúa inicialmente en el modernismo de su época. Pero, análogamente a lo que ocurrió con el pragmatismo, no tardará en distanciarse de él por la relevancia que otorga a la subjetividad del individuo, a la autonomía del arte por el arte y su consecuente desconexión de la realidad. Querer destacar a la persona en su vitalidad no implica necesariamente olvidarse de la razón, sino integrar a ambas —vida y razón— en un nivel superior. Tanto modernismo como positivismo implican ambos exclusión, cada uno según su naturaleza. Este empeño de querer englobar a ambos en este nivel superior lo denominará *arbitrarismo*, no por lo que tiene de arbitrario sino por lo que tiene de hechura humana, de voluntad humana desde la libertad, por lo que tiene de construcción.

Ya en su primera obra importante en este aspecto, *Cézanne*, denuncia la poca perspectiva que había en su época para percatarse de las carencias del romanticismo; será lo que denomine *oftalmía trascendental* contemporánea, pues impedía ver más allá de la exaltación romántica del individuo, y no permitía apreciar lo de valioso que aparecía en lo clásico. Como vamos a ver, esto es lo característico de las épocas barrocas.

3.2. Los eones

No pensemos que cuando d'Ors habla de 'épocas barrocas' se refiere en concreto a ese período histórico que tradicionalmente se identifica con ese nombre. En su segundo gran libro sistematizador publicado póstumamente, *La ciencia de la cultura*, define d'Ors un concepto muy interesante como es el de *eón*. ¿Qué es un eón? A lo largo de la historia hay ciertas constantes que se suelen repetir, constantes que si bien no son idénticas en todas las situaciones temporales ni en todas las zonas geográficas, sí que comparten un

algo de fondo que subyace y que es común a todas, aunque revestido con los ropajes de la época. Son constantes «no mordidas por el tiempo»⁵⁸, y que tampoco responden a una necesidad dialéctica de tipo hegeliano. El eón,

«(...) no está, propiamente, sujeto a la historia, aunque no le es ajeno, ya que se trata de esa inspiración, esa tendencia mucho más honda que la mera contingencia histórica, y que se encuentra en la naturaleza y en la propia estructura antropológica del ser humano»⁵⁹.

Así hablará de Roma y Babel, de lo clásico y lo barroco, atendiendo a las dos concepciones de orden y caos, de razón y vida,... La materialización de estos eones en épocas y lugares concretos dará lugar a los *estilos* o repertorios de dominantes formales influenciados, éstos sí, por los condicionantes culturales, sociales, etc. En el ámbito más relacionado con el arte y en la discusión de su época, distinguirá entre los eones *clásico* y *barroco*, que vienen a representar la proporción y serenidad clásicas el primero, los excesos dionisiacos de los modernistas el segundo.

«Ya creo haber demostrado alguna vez que el barroquismo no es sino el romanticismo avant la lettre. Que, al romper el arte, en un momento dado, con toda una tradición de estilo, se echa en brazos de la naturaleza, y eso es lo que da tanta fiebre» (TMP, 44).

A pesar de su enemistad declarada hacia lo barroco —también romántico—, no se debe pensar que la propuesta de d'Ors fuera un abandono declarado de todo lo que este eón suponía, pues tal y como confesó en alguna ocasión⁶⁰ él mismo se sentía en ocasiones fuertemente atraído por el barroquismo. Tanto es así que algunos autores le llegaron a cuestionar si sus planteamientos contrarios a este eón eran realmente sinceros, pensando que su actitud era más barroca que clásica. ¿Acaso no era muestra de ello su propia producción intelectual desordenada, repetitiva, metafórica,...?

Se aprecian en d'Ors momentos verdaderamente apasionados. Para nada eran algo infrecuente. Su intención no era desplazar todo lo relacionado con el sentimiento; lo que buscaba eran «estos sentires de la razón en los que el corazón no palpita»⁶¹. Estaba de acuerdo con el contenido de lo barroco, pero no con la manera de manifestarlo. La solución no pasaba por suprimir los sentimientos, sino por incluirlos según una medida adecuada: esto es precisamente el eón clásico. «El eón clásico no es la opción por la razón al margen de la vida *frente* a la barroca opción por el puro sentimiento»⁶², sino una unión integral y armónica del sentimiento y del orden. Quizá hubiera que contemplarle, en el fondo, al modo de un Ulises que ante el canto de sirena de lo romántico se aferró al palo de la razón para no dejarse llevar por sus encantos.

⁵⁸ A. GONZÁLEZ; “Eugenio d’Ors, nodo de tradición estética”.

⁵⁹ A. GONZÁLEZ; *El arte y la vida*, 23.

⁶⁰ Cf. C. VILANOU; “La pedagogía de la obra bien hecha”, 33.

⁶¹ A. GONZÁLEZ; *El arte y la vida*, 164.

⁶² A. GONZÁLEZ; “Eugenio d’Ors, nodo de tradición estética”.

En lo clásico, aunque predomine el orden, lo racional,... late un fondo de pasión. «Sí, aquí ya no queda ni siquiera rastro de sensualidad, de halago, de brillo. Todo distribuido, estructurado, lógico. (...) Una apariencia fría, pero, en lo hondo de lo hondo, ¡qué pasión!» (TMP, 52). Se trata de algo así como de un sentimiento racional; estrictamente hablando, no cabe un arte puramente racionalista, porque se estaría cayendo en el error que precisamente se quiere evitar, se estaría eliminando del arte esa dimensión humana que no es negativa siempre que esté situada correctamente, integrada en la inteligencia. La razón necesita también un algo de irracionalidad, de ensoñación.

La diferencia entre una pasión —la clásica— y la otra —la romántica— estriba en que en la primera las cosas contempladas no pierden su peso, su gravedad. Es fácil entender la espiritualización de las cosas como contempladas en el abandono al corazón, al impulso, al sentimiento,... pero para el artista de lo clásico espiritualizar las cosas no implica quitarles su peso.

«Significaba, al contrario, apreciar este peso con exactitud y enlazarlo con otros y conceder a todos así aquella absolución suprema de la gravedad que se llama equilibrio. La tierra nos atrae. Parece que, de esta atracción, la vida puede emanciparse de dos maneras: volando o manteniéndose en pie. Volar es poético. Pero mantenerse en pie es más noble» (TMP, 59).

En esto se distinguen un clásico y un barroco: «un colorista trabaja para hacer vibrar las cosas en la embriaguez del momento; un luminoso, en dejarlas tranquilas, en su postura de eternidad» (TMP, 81).

3.3. La ley de la gravitación de las artes

D'Ors se apoyó en la teoría sobre las formas de Adolf von Hildebrand⁶³. Según este autor, en toda obra de arte se pueden apreciar en sus formas dos valores, a saber: arquitectural y funcional. El primer valor nos indica la composición del cuadro, su distribución espacial, su composición; el segundo, la expresividad, el sentimiento. El artista elevaría el arte a su máxima expresión no cuando eleva el primero y rebaja el segundo, sino cuando el primero es capaz de absorber el segundo de manera que en la obra de arte no hay más emoción que la provocada por la combinación ordenada y armónica de las formas arquitectónicas.

⁶³ Cf. A. GONZÁLEZ; *El arte y la vida*, 51. D'Ors participó activamente en el debate estético contemporáneo, iniciado a partir del siglo XVIII con la famosa *Aesthetica* de Baumgarten (cf. A. GONZÁLEZ, *Eugenio d'Ors, el arte y la vida*, caps. V y VI). Superará la idea de estética como únicamente filosofía del conocimiento sensible, por entender que en toda actuación del hombre y no sólo en el arte —donde se da la belleza por antonomasia— hay una componente estética. En la confrontación entre belleza y expresión, surge a comienzos del siglo XIX la teoría formalista a la que Croce se opone, y que se comenta en el texto.

El buen pintor se destaca no por no transmitir pasión en sus obras, sino por transmitirla de manera adecuada. El pintor romántico no dudará en utilizar el colorido o la sorpresa para despertar sentimientos intensos en el espectador que quedará subyugado ante la fuerza expresiva de la obra. Pero esto es engañoso, pues hace que tanto artista como espectador se queden en un nivel inadecuado. No se trata de no sentir, sino de domeñar los sentimientos, ubicarlos en su justo lugar.

Manteniendo la división de von Hildebrand, d'Ors hablará de las formas que pesan —las arquitectónicas— y las que vuelan —las expresivas—, de manera que el buen artista debe tender hacia la gravitación de la obra de arte, transmitir la pasión intrínseca a este modo de trabajar, y no entrar con el espectador en un juego de emociones y sentimientos alejado de la belleza armónica de las cosas. Las formas gravitacionales impiden que nos elevemos hacia la inmediatez, nos atraen a lo ordenado; las formas que vuelan nos elevan haciendo que no pisemos tierra firme, adentrándonos en un ámbito de sentimientos desmesurados.

El pintor de las formas que pesan se convierte así en un constructor. Constructor... ¿en qué sentido? Si en el romanticismo la obra de arte es mera representación, una musicalidad fácil, subjetivismo que renuncia al encuentro con la realidad, en el clasicismo se busca contrariamente a la verdadera naturaleza, pero desde la conciencia de que la percepción virgen no existe. El artista clásico sabe que en su percepción de la realidad hay algo que pone él, y que plasmará en su obra de arte desde su libertad: así, tal obra se convierte en un símbolo de la realidad, en una figura, que nos transporta a una realidad más amplia de la cual la obra de arte es precisamente su modo de expresión, y cuya 'efectividad' depende del propio artista.

«La mirada humana tiene lugar, es decir, 'acontece' a través de los ojos, pero no yace incrustada en ellos. Se halla 'atenida' a esta vertiente 'objetiva' —asible, mensurable, sensible— de lo real, pero la remonta con una intensidad proporcional a la densidad entitativa del espíritu que se revela a su través»⁶⁴.

El romanticismo miope no es capaz de ver esta dimensión trascendente: no hay que detenerse en la línea o en el color, sino en el orden. Sin embargo, tales elementos son necesarios, la forma es necesaria, pero no como fin en sí misma sino en tanto que evocadora, evocadora de una figura. La verdad no está, pues, en la forma —en la anécdota—, sino en la figura. Pero no se puede dar sin aquella⁶⁵.

⁶⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 26. Y añade enseguida: «la forma de *dominio ontológico* que implica este modo de trascendencia es el prodigio radical que nutre el pensamiento filosófico dorsiano».

⁶⁵ Esto se aprecia de manera privilegiada en el lenguaje musical. No deja de ser asombroso cómo la maravilla que es una pieza musical —en la que se despliega lo artístico no en el espacio sino en el tiempo— pueda ser simbolizada mediante un lenguaje gráfico. El lenguaje musical es un

3.4. La teoría de lo biográfico

La teoría de lo biográfico enlaza con la valoración que realiza d'Ors del ángel del artista, haciendo del propio artista un objeto de arte. Conocer a un artista para d'Ors es conocer su *ángel*, verle en su ángel. Esto no es sino el pensamiento figurativo aplicado al artista: sería algo así como la personificación del numen. El ángel se consigue pensando al artista figurativamente, intentando observar más allá de su obra, intentando comprenderlo más allá de lo que nos dice en sus trabajos, alcanzando el valor eterno que se haya presente en él, en sus obras, en lo particular, en lo concreto. Ése es el ángel orsiano. Y este ángel no se conoce sino conociendo la vida del artista. Conocer un artista es conocer su biografía, sus experiencias, su historia, los sucesos que le han acompañado,... pero todo eso contemplado no desde el elemento particular que es el biografiado, sino desde la categoría, desde lo universal que queda plasmado en su ángel.

«El biógrafo ha de combatir, como Jacob una vez más, con el ángel de cada biografiado, para arrancarle así, en la lucha, su secreto y su nombre, su personalidad. (...) Una verdadera biografía desvela el secreto del simbolismo de toda existencia (...)»⁶⁶.

No se trata tanto de relatar diferentes episodios sino de conocer personas, pero no para quedarnos en ellas, sino para poseer un mejor acceso a aquello a lo que nos remiten. Del mismo modo que de la belleza se ha de hablar en términos figurativos, pues es la razón figurativa la que nos permite apreciar la belleza de todo, es mediante el pensamiento figurativo como se ha de buscar el ángel.

4. La espiga y la orquídea

Tal y como nos dice López Quintás, «toda la obra filosófica de d'Ors está impulsada por la angustiosa pregunta típica de los años veinte: *¿Cómo se integra la razón en la vida?*»⁶⁷. Su opción pasó por el camino realista, convencido de que podría acercarse más a la verdad a través de «la penetración con mirada sinóptica en los diferentes estratos que constituyen el *relieve* de la realidad». Como ésta se da de forma privilegiada en la realidad

lenguaje que vuela por excelencia, y en el cual el orden se impone de manera bella para ofrecer una armonía; un lenguaje en el cual no se puede deslindar armonía, belleza, orden y norma. Por otra parte, a este respecto insiste Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote* la relación que inevitablemente se ha de dar entre la forma y el contenido o fondo; y lo hace citando a Goethe: «la forma sale del fondo como el calor del fuego» (p. 181). No se trata de negar la distinción entre la forma (o aparato expresivo) y el fondo (o tema) confundiéndolos tal y como propende el arte moderno, ni de separarlos de forma drástica, sino de establecer la relación entre lo que se ha de decir y el modo más adecuado para decirlo.

⁶⁶ P. D'ORS; "La angeología de Eugenio d'Ors", 112.

⁶⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 39.

humana, es fácil observar que sus reflexiones giran alrededor de todo aquello que constituye al ser humano.

Para acercarse a la realidad, parte Eugenio d'Ors de una noción: la del *Orden*, sin la cual no tendría sentido pretender siquiera la inteligibilidad del mundo:

«La noción del Orden, la realidad del Orden, se nos ofrecen como el símbolo de la inteligibilidad del mundo. Sin esta claridad, ni el pensamiento puede dar un paso, ni el conocimiento captar nada» (SF, 161).

El pensamiento figurativo según el cual se accede a este Orden, no consiste en buscar metáforas, símiles que pongan en contacto unas cosas con otras a través de meras relaciones extrínsecas a ellas y más o menos impuestas subjetivamente por el poder creativo del pensamiento racional. Se trata de atisbar los «*comunes denominadores*, signos de una síntesis real, donde, lejos de cualquier nominalismo, se identifican funcionalmente los objetos» (SF, 160).

¿Es posible acceder a esta categoría de Orden únicamente desde la mera actividad racional? No, pues a esta categoría confluyen simultáneamente ética y estética:

«Es imposible conocer el Orden, sin, a la vez, sentirlo como Belleza. Es imposible conocer el Orden, sin, a la vez, apreciarlo como un Bien. Diríamos, con más propiedad, que, en rigor, es imposible conocer el Orden. A este nivel, tan cercano todavía a la Potencia, nada puede ser asépticamente conocido. La realidad aquí no es propiamente conocida, sino pensada; es decir, creada» (SF, 217).

No se trata de que lo múltiple sea absorbido por la unidad, sino de asumir la pluralidad conjugada, articulada. Pues bien, «esta gravitación de las realidades hacia una posibilidad de captación inteligente es lo que constituye el orden» (SF, 318). La inteligencia no busca tanto un conocimiento exhaustivo como una orientación dentro de un campo de posibilidades, no busca relaciones rígidas entre diversas cosas reales, sino que conjuga dichas relaciones de forma interdependiente excluyendo la posibilidad de existencia de casos totalmente aislados. Cabe considerar pues que «por ser *figura* y estar cargado de *simbolismo*, todo ente es más un ‘acontecimiento’ que una ‘cosa’»⁶⁸. Y a este ‘acontecimiento’ no puede uno acercarse únicamente por vía cognoscitiva, pero tampoco volitiva ni afectiva, sino mediante una actitud englobante, abierta a estratos de la realidad que se escapan a la mera elaboración conceptual, pero que no dejan por ello de ser igualmente reales.

La realidad hay que pensarla en relieve, y este pensamiento debe estar impregnado de una fe estética que vea en la misma armonía y belleza de la realidad una fuente de verdad inaccesible por otros medios humanos (utilidad, racionalidad,...). El ser humano

⁶⁸ *Ibidem*, 100.

debe prodigar esta dimensión estética, conjugando esa capacidad creativa del pensamiento con un lento aprendizaje mediante el esfuerzo y el trabajo, verdadero antídoto de la espontaneidad sentimental.

No se puede clasificar a Eugenio d'Ors como un mero crítico de arte, aunque haya sido en este ámbito en el que haya podido desarrollar de manera privilegiada sus más profundas convicciones filosóficas. Otra cosa es que sea en el objeto artístico en el que se plasme de manera especial esa articulación entre tradición y creatividad, entre necesidad y libertad, entre forma y figura, hecho que él lo ha sabido exponer de manera muy fecunda.

«El verdadero escritor escribe con un mínimo de elementos inertes. El verdadero escritor escribe en perpetuo neologismo... Y lo mismo que con las palabras del vocabulario, con las obras de arte de un Museo o de una Exposición. Cada obra de arte tiene un elemento conceptual, un asunto. Por otro lado, tiene un elemento material, una forma. Su belleza, el secreto de su belleza, ¿no se encuentra en algo que no es forma ya, pero que no es asunto aún?» (SF, 431).

«De la belleza hay que hablar en términos figurativos, ya que es en la razón figurativa, que descubre la belleza presente en todo, donde se dan la mano la necesidad y la libertad»⁶⁹. Sólo así se puede buscar ver el arte en la vida. Mediante el pensamiento figurativo se busca el ángel, se pasa de lo concreto —obra de arte— a lo universal —categoría—, «al orden que es belleza y es racionalidad»⁷⁰.

«No lo ocultemos: para muchas entre las mejores conciencias amanecidas con el siglo actual, han sido precisamente los valores estéticos los que han salvado la continuación de la vigencia de los valores intelectuales y morales. La belleza ha venido oportunamente al socorro, dentro de un magno fatal episodio de la cultura, de la verdad y del bien. Ante la moral tambaleante, ante la razón conturbada, ha podido valer todavía poderosamente el apetito de distinción»⁷¹.

«Lo que pedimos a la construcción filosófica es (vitalmente, no sólo estéticamente) (...) 'que tenga ángel'» (SF, 170).

En *El secreto de la filosofía* Eugenio d'Ors escribe un deseo (cf. SF, 156): como homenaje al hombre que no sólo trabaja sino que también juega, le gustaría que si se publicaran sus reflexiones en un libro, en su portada aparecieran una espiga y una orquídea, como elementos que simbolizan esta doble dimensión humana. No todo es espiga en la vida humana, aunque tampoco es todo orquídea. Creo que, ya para acabar, es justo destacar el esfuerzo dorsiano por ubicar a ambas dimensiones en su lugar adecuado, esfuerzo del que sin duda sale impulsada una orquídea tan denostada por la historia del

⁶⁹ A. GONZÁLEZ; “Eugenio d’Ors, nodo de tradición estética”.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ E. D’ORS; “La salvación por la estética”, en *Último Glosario II*, p. 192 (cit. en A. GONZÁLEZ; *El arte y la vida*, 199).

pensamiento occidental, una orquídea que ha esperado pacientemente el momento de su florecimiento. ¿Habrá llegado ya?

Capítulo 3. Ortega: ¿algo más que arte?

A lo largo de su extensa obra, Ortega utiliza diversos motivos para hablar de estética: bien apelando a un determinado autor (*Pidiendo un Goethe desde dentro* o *Renán*) o a una obra de arte concreta (*La 'Gioconda'*), bien como ocasión de algún evento (*¿Una exposición Zuloaga?*), bien atendiendo a situaciones cotidianas (*Estética en el tranvía*), bien reflexionando sobre temas más amplios (*Adán en el paraíso*, *La verdad no es sencilla*), también centrándose en la propia estética (*Ensayo de estética a modo de prólogo*) o en el mismo arte (*La deshumanización del arte*, *El arte en presente y en pretérito*, *Arte de este mundo y del otro*). Tampoco es infrecuente que se mezclen temas, como por ejemplo cuando habla de la famosa obra del Greco —*El hombre de la mano en el pecho*— en *Adán en el paraíso*. En fin, los ejemplos serían interminables⁷².

En este capítulo intentaré reflejar lo que para él significaba la estética, situándola a la vez en el conjunto global de su planteamiento raciovitalista. Si bien pienso que no es correcto afirmar que el raciovitalismo se pueda definir como un planteamiento estético, a lo largo del texto se podrá apreciar la gran importancia que tiene lo estético en el núcleo profundo del pensamiento orteguiano. En sus obras más tempranas (me refiero sobre todo a *Renán* y a *Adán en el paraíso*) Ortega se centrará en intentar dar explicación del fenómeno estético desde un punto de vista amplio, más cosmológico, incluso romántico, interpretación que a mi juicio es verdaderamente interesante. Ya en los posteriores escritos adoptará un enfoque más vitalista —en consonancia con su raciovitalismo—, enlazando lo estético con la dinamicidad intrínseca de lo vital.

Fruto de ese enlace entre lo estético y lo vital surge la verdadera fundamentación del arte, del objeto artístico, el cual no se reduce a una mera copia de la realidad natural, sino que aporta algo más. Si bien el fenómeno estético no tiene por qué ceñirse a lo artístico, para nuestro autor es en este ámbito donde se manifiesta de manera más plena, generándose en consecuencia una vinculación muy estrecha. Aunque a menudo diferencie la reflexión estética de la obra artística, no es extraño encontrar pasajes en los que hable

⁷² Por este motivo, soy consciente de no haber agotado todas las obras orteguianas en las que se comentan aspectos estéticos. No obstante, entendemos que con las que aquí se incluyen, hay un soporte adecuado para una aproximación satisfactoria a su reflexión en este ámbito.

indistintamente de lo estético y de lo artístico, hasta el punto incluso de llegar a identificarlos, reduciendo el ámbito de la reflexión estética a la reflexión sobre lo artístico. No obstante, nunca los confundiré, apelando a un elemento clave que los diferencia como es el de la concreción: mientras la estética no es sino una reflexión abstracta, lo artístico no se puede dar así, de manera abstracta, sino que es necesario concretarlo en las obras de arte, en los objetos artísticos. Ello nos dará acceso al análisis del objeto artístico: ¿qué precisa una obra de arte para ser considerada así?, ¿cuál es su origen?, ¿qué son capaces de aportar?, ¿qué diferencia a los auténticos objetos artísticos de otros que no lo son? A lo largo de este capítulo intentaré dar respuesta a estos interrogantes desde el punto de vista orteguiano.

Estructuro este apartado, entonces, en torno a estos dos puntos:

- Lo estético y su relevancia en el raciovitalismo.
- La cuestión del arte y del objeto artístico. Y del artista.

1. El carácter estético del raciovitalismo

Tal y como nos explica López Quintás⁷³, Ortega y Gasset es uno de los pensadores que asumen el reto de superar el *objetivismo* previo como respuesta a la inquietud de dar explicación de las vertientes de la realidad que por su naturaleza más dinámica e incluso vital no se pueden ajustar a la rigidez de las formas cósicas. Según él, este reto derivó hacia dos tomas de posición. La primera afrontaba este dilema sin desarraigarse de la realidad: para dar explicación a las realidades dinámicas no había por qué rehuir de los planos entitativos de lo real, sino todo lo contrario, acudir a lo real pero en planos más elevados desde los cuales se nos permita precisamente explicar estos dinamismos. Se superaba el cosismo objetivista no por una metafísica *inobjetivista* sino más bien *superobjetiva*. Realidad superobjetiva a la que no se llega sino a través de lo concreto, pero atendiendo a las relaciones entitativas profundas que desbordan el ámbito meramente espaciotemporal. La segunda vía buscaba superar esa dicotomía entre pensamiento y vida otorgando relevancia al ámbito vital, al ámbito de la actividad humana; pero entendiendo esta vitalidad en su aspecto más inmediato, espontáneo, casi instintivo,... aspecto *preteorético* desde el cual la actividad intelectual cobra un carácter secundario, pues precisamente se piensa cuando el ser humano no sabe a qué atenerse en su circunstancia. La intención de Ortega no es caer en ese apego a lo inmediato, a lo vital, a lo espontáneo, que nos comenta López Quintás sino que, en su reivindicación de lo vital frente a lo puramente racional, antes que abandonarlo a su suerte integrarlo con la razón para obtener un conocimiento

⁷³ A. LÓPEZ QUINTÁS; *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, 151-188.

amplio. En este contexto cobra especial relevancia el fenómeno estético, hasta el punto de que algunos autores —como Gutiérrez Pozo⁷⁴— insisten en el carácter netamente estético del raciovitalismo.

1.1. El ámbito de lo verosímil

Aunque Ortega nunca escribió una Estética propiamente dicha, son numerosos los lugares en los que podemos encontrar referencias a la experiencia estética y su relación intrínseca con el arte. En sus primeros escritos ya se encuentran referencias sobre el fenómeno estético, referencias en las que, como nos confirma C. Morón, se percibe una tendencia romántica⁷⁵ acentuando el carácter sentimental frente al racional.

En ellos comienza Ortega hablando de una primera inquietud, como es la percepción de la diferencia entre aquellos que ansían a vivir una vida plena y los que no. Y ello desde la consciencia de que los que no lo ansían, por desgracia, son mayoría. Éstos viven su vida más o menos de manera aburguesada, desde una incapacidad de cuestionarse algo que pertenezca a un ámbito más o menos trascendente. Por el contrario, el hombre que —como el propio Ortega— es explorador incansable, anhelante de la plenitud, se caracteriza sobremanera por su amor por la verdad. A diferencia de las personas menos inquietas, el que busca la plenitud, el que ama la verdad, no duda en vencerse a sí mismo y dar salida a una curiosidad radical, a un hambre de conocer cosas nuevas, venciendo sus prejuicios oxidados y llenos de polvo. El que busca la verdad no se contenta con la contemplación únicamente, sino que se siente solicitado a otra cosa.

Pero la verdad no se encuentra únicamente en el ámbito del verdadero o falso, no la verdad que entiende Ortega. Este ámbito sería el de la verdad científica, el de las cosas reales sometidas a leyes. Pero hay otro tipo de verdad, una verdad estética que se encuentra en otro tipo de realidad, una realidad «que avanza sobre nosotros, bronca y vibrante, desde los cuadros del Greco, esa realidad fuera de todas las leyes, inexplicable, irreductible a conceptos, indócil a la sujeción de las mismas palabras» (RE, 452)⁷⁶. Esta realidad fuera de todas las leyes e irreductible a conceptos no es algo puramente abstracto, pero tampoco pertenece al ámbito de las cosas reales. Ni es pura concreción ni pura abstracción; por el contrario, se precisan ambos tipos de elementos: lo concreto y lo abstracto. Esto es lo que

⁷⁴ Cf. A. GUTIÉRREZ POZO; “La filosofía de la razón vital...”.

⁷⁵ Cf. C. MORÓN; “Las dos estéticas”, 444.

⁷⁶ Las citas referentes a las obras propias de Ortega las realizaré atendiendo a las siguientes iniciales: PGD (*Pidiendo un Goethe desde dentro*), MQ (*Meditaciones del Quijote*), PVA (*Sobre el punto de vista en las artes*), ET (*Estética en el tranvía*), RE (*Renán*), AP (*Adán en el paraíso*) y DA (*La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, entre los que se encuentran EZ —*¿Una exposición Zuloaga?*—, AMO —*Arte de este mundo y del otro*—, G —*La ‘Gioconda’*—, EEP —*Ensayo de estética a modo de prólogo*—, SCA —*Sobre la crítica de arte*—, APP —*El arte en presente y en pretérito*—, y VNS —*La verdad no es sencilla*—).

nos quiere decir continuando con el análisis de la famosa obra del Greco. Ortega nos explica que en ella se percibe mejor lo que es la españolidad que en el mismo vecino toledano de carne y hueso que sirvió de modelo, independientemente de que la imagen del cuadro deba parecerse de alguna manera al modelo, pues en caso contrario no podría infundirnos eso que nos infunde. Nos movemos así entre dos ámbitos, de manera que el personaje retratado es y no es el modelo, el modelo es y no es el personaje retratado; es un ámbito en el que no hay ni verdad ni error, sino semi-verdad y semi-error, una especie de existencia intermedia: es el ámbito de lo *verosímil*.

No se trata de un ámbito inferior al de lo lógico-científico por no poder aportar certezas, ni verdades ni falsedades, pues lo que lo verosímil aporta es «un género distinto de certeza y más precisamente una certeza de distinto origen» (RE, 457). Es otra cosa, algo que tiene que ver con otro tipo de certidumbre, con algo que él denomina *aquiescencia sentimental*. Esta aquiescencia sentimental permite de algún modo el acceso a un modo de percepción de la realidad que si bien se da, no se sabe muy bien cómo se da. No se puede dominar, no se puede atrapar conceptualmente; tan sólo puede uno estar atento, estar presto a que la realidad se nos haga presente por este camino.

«Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y solo se entrega a quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo» (MQ, 88).

Se trata de algo así como de una convicción íntima en la que sin saber muy bien por qué, el espectador se siente integrado en algo más amplio que él, de lo cual participan también otros espectadores. Parece como que uno averigua algo de sí mismo que antes permanecía oculto, velado... y que es algo que sin embargo estaba ahí antes que uno. «Admirar es encontrarme de nuevo», dirá Ortega unas líneas más abajo en *Renán*, encontrarme en algo más grande que yo.

1.2. Algo más que la nuda razón

En su intención de superar el enfoque vitalista del ser humano en el cual se había caído precisamente para superar el racionalismo del siglo anterior, no se queda en ese aspecto, llamémosle cosmológico-sentimental. Nuestro filósofo no quiere renunciar al conocimiento conceptual, pero sí destacar sus limitaciones cuando se quiere conocer la realidad en todos sus aspectos. El concepto esquematiza y rigidiza la realidad y, a diferencia de la interpretación racionalista, no puede llegar a abarcar todo lo que la realidad es; considerada únicamente desde el concepto, se quedan fuera aspectos de la misma que por su naturaleza trascienden los esquemas meramente lógicos. La realidad es más que lo conceptual, más que lo lógico:

«Pensar es el afán de captar mediante ideas la realidad; el movimiento espontáneo de la mente va de los conceptos al mundo. Pero el caso es que entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia. Lo real rebosa siempre el concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea» (DA, 47-48).

De la razón no podemos evadirnos, pero tampoco nos podemos quedar en ella: eso sería racionalismo; racionalismo que, por otra parte, participa de una tendencia natural nuestra que «nos lleva a creer que la realidad es lo que pensamos de ella» (DA, 48). En nuestro acercamiento cognoscitivo a la realidad nos hacemos necesariamente ideas de ella, ideas tradicionalmente fruto de nuestra inteligencia racional y lógica. Pero claro, ¿se puede asegurar que esa idea cognoscitiva nuestra abarca todo la riqueza de lo real? No, sin duda; aunque esa ha sido la creencia de la humanidad durante buena parte de su existencia. «Hay que aprender a libertarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna *cosa* sea corporal, sea mental» (PGD, 133). Se ha de superar, pues, ese prejuicio antropocéntrico⁷⁷ según el cual se piensa que la realidad se acomoda a la idea que podamos tener de ella, y cuya nefasta consecuencia consiste en confundirla con nuestras ideas desde lo que no sería sino «una ingenua idealización de lo real» (DA, 48).

1.3. Una razón diferente

La cuestión es: ¿cómo hacer para abarcar desde las facultades humanas todo aquello de lo real que es más que concepto?, ¿qué hacer para captar lo real en su plena dinamicidad?, ¿qué hacer para captar lo vital? Porque «en rigor, no poseemos de lo real sino las ideas que de él hayamos logrado formarnos» (DA, 47). Hará falta un modo diferente de razón que permita movernos cómodamente en este ámbito dinámico y vital de la propia realidad, conscientes de que lo real desborda el concepto que nos podamos haber hecho de ello.

«El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea» (DA, 48). ¿Cómo ir más allá del concepto? La respuesta a este interrogante, que como sabemos constituye la esencia del raciovitalismo, puede ser abordada más que satisfactoriamente desde un enfoque estético. Efectivamente, una aproximación estética a la realidad nos ofrece un espectro de matices inimaginables desde los esquemas lógico-científicos, implantables desde una perspectiva puramente racional, ya que «el lenguaje no posee términos suficientes para expresar los matices de ese juicio estético que en el raudo vuelo de una mirada se cumple y se dispara» (ET, 43). Ya en sus escritos jóvenes barrunta la idea de si ese salto se puede dar mediante la obra de arte, cuestionándose por ejemplo qué tiene que va más allá de la pura representación de imágenes. Así, en 1910 se preguntaba en

⁷⁷ Tarea para la cual también nos servirá el concepto de *deshumanizar*, que más adelante se verá.

¿Una exposición Zuloaga?: «¿Qué es un hombre que sabe pintar al lado de un artista? (...) ¿Dónde acaba la copia y empieza la verdadera pintura?» (EZ, 74). Porque el objeto artístico no es para nuestro autor una mera copia de cosas reales —como más adelante se comentará—; el artista nos ofrece algo nuevo y diferente de lo que en nuestro contacto cotidiano con la realidad podemos percibir. La cuestión consiste en averiguar precisamente qué ese ‘algo nuevo y diferente’.

Por su parte, en *El arte de este mundo y del otro*, escrito en 1911, plantea también de forma similar la «existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar; pero que resistiendo a nuestra presión, nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos» (AMO, 78). O un poco más adelante nos dice también: «donde concluye el hombre sin imaginación empieza un hombre de ambiciones fugitivas, para quien la forma estática no existe, que busca lo expresivo, lo dinámico, lo aspirante, lo trascendente, lo infinito» (AMO, 79). La tarea a realizar no consiste en sustantivar otro mundo trascendente frente al mundo materialista sino de la liberación de toda sustantivación, pues «esa suplantación de este mundo por otro me produce sospechas» (AMO, 81). Tampoco se trata de una mera plasmación de lo que existe en la vida interior del artista, «un método para comunicar a los demás lo que fluye en nuestro subterráneo espiritual» (EEP, 130). Nada de eso. Es otra cosa.

1.4. Un haz de relaciones

Para intentar alcanzar la esencia de lo estético, Ortega parte de ese haz infinito de relaciones que constituye la realidad, en concreto cada cosa. Este haz de relaciones no aparece en una primera percepción de la realidad, en una percepción meramente *sensualista* que se queda en una *reverberante superficie*. Todo lo contrario. Para acceder a ella es precisa una actitud diferente, que en sus *Meditaciones del Quijote* denomina una actitud *meditadora*.

Efectivamente, la realidad no es únicamente aquello que se nos presenta a nuestros sentidos, sino aquello que lo subyace y que fundamenta precisamente tal presentación, tal manifestación. Con esta actitud indagadora, se puede acceder a lo real de otro modo, a saber, indagando su estructuración profunda: una cosa son las puras impresiones, y otra «los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones» (MQ, 141). ¿Qué son estas ‘estructuras de impresiones’? Para Ortega son *cosas de segundo grado*, en el sentido de que son un conjunto de cosas materiales, a las que se añade algo más: un orden, «el orden en que esos elementos se hallan dispuestos» (MQ, 141-142). Este orden aporta algo más a las meras cosas, les añade un valor, una significación nueva a la que nos podría presentar la realidad atendiendo meramente a las cosas concretas.

Pues bien, fiel a su perspectiva la vida de la cosa es para él su ser. ¿Y qué es su ser? El conjunto de relaciones (estructuras) que posee con todo lo demás: «cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones», nos dirá en *Adán en el paraíso* (AP, 483). Y en *Meditaciones del Quijote*: cuanto más analicemos un objeto, «iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes» (MQ, 144). Por ello la ciencia nunca podrá llegar hasta el fondo en su afán de conocer las cosas... pero vendrá el arte en su auxilio. Le compete entonces al arte una tarea ingente, como es la de plasmar todo el cúmulo de relaciones que constituye la esencia de cada cosa. ¿Cómo puede hacer esto, si hasta la cosa más simple posee una infinidad de relaciones?⁷⁸ En el ámbito de lo real es imposible: «precisamente por esto es el arte ante todo artificio: tiene que crear un mundo virtual. La infinidad de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, una *como* infinitud» (AP, 484).

Y aquí podemos plantearnos: ¿qué es este amplio cúmulo de relaciones que constituye la esencia de cada cosa, sino lo que Ortega engloba bajo su concepto de vida? Ante esa enorme tarea el artista se ve incapaz, se sabe incapaz de poder abarcar toda la riqueza de lo vital, toda esa infinidad de relaciones que constituye la esencia de las cosas. Y ante esa incapacidad, no le queda sino «proponerse la ficción de la totalidad» (AP, 484). Como materialmente es imposible, no le queda hacerlo sino formalmente. Pero la *forma de la vida* no se da sin materia: de la misma manera que no hay nada que sea sólo materia, tampoco lo hay que sea sólo espíritu, sólo forma⁷⁹.

1.5. La creación en lo artístico

Esto es lo nuevo que nos puede ofrecer el artista: su arte. ¿Qué nos aporta, pues, este arte suyo que nuestra percepción cotidiana de la realidad no nos ofrece? Nos muestra esa tensión análoga a la de lo vital en su más puro despliegue. En ese proceso creador de virtualidades que es su obra de arte nos ofrece de la manera más plena posible lo puramente vital.

«Del mismo modo que vivir significa hacerse, procurar satisfacer la tensión entre lo que ya somos y ese proyecto de perfección que es nuestro yo, arte es arrancar de la realidad —lo dado, lo cotidiano, lo ya visto— un nuevo objeto. Arte es esencialmente, creación de novedades»⁸⁰.

El arte es capaz de ofrecer nuevas perspectivas de la realidad que están más allá de lo puramente cotidiano. Démonos cuenta de que no se trata tanto de ofrecernos eso ordinario

⁷⁸ Recordemos la bola de billar, de Eugenio d'Ors.

⁷⁹ La clasificación orteguiana de las diversas artes se deriva precisamente de esta combinación de materia y forma: desde artes más plásticas como la pintura, hasta arte más espirituales como la música (cf. AP, 485).

⁸⁰ A. LARRAMBEHERE; “Arte y vida de Ortega y Gasset”, 173.

de otro modo, sino de crear algo diferente: «el arte constituye un nuevo mundo»⁸¹, objetos que antes no existían y que pertenecen a un mundo que no es el inmediato sino el estético. El poeta verdadero —y por extensión, el artista— es para Ortega aquél que es capaz de ‘enriquecer el mundo’, de ‘aumentar la realidad’, de manera que las cosas adquieren un nuevo sentido⁸². Si para ello hacen falta importantes dosis de creatividad e imaginación, no hay que dejarse llevar por ella, ya que la imaginación se puede convertir en una fuerte droga «que nos permite escapar al peso grave de la existencia» (MQ, 208), y no es eso.

A la vista de lo expuesto, no es difícil concluir con A. Gutiérrez Pozo, que hay una estrecha vinculación entre lo estético y el raciovitalismo orteguiano. Como nos confirma este autor, «el arte ocupa un lugar central en su pensamiento, forma parte de su esencia, hasta el punto de que cumple un papel decisivo en la constitución de su núcleo filosófico: la razón vital»⁸³. Si mediante la razón vital Ortega se proponía *salvar* al hombre, esta salvación consistía básicamente en conseguir el máximo de significado de las cosas, llevarlas a su plenitud. Y esto se consigue de manera excepcional mediante el arte.

1.6. Lo artístico en lo cultural

El hombre no debe quedarse con lo inmediato, con lo puramente dado, sino que para poder realizar el propio proyecto que es, necesita ir más allá de la mera circunstancia, y ello lo realiza con la cultura. Ante ese naufragio que es la vida y para no ahogarse, «esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura» (PDG, 129). En el abanico de posibilidades culturales, bajo el denominador común de profundizar en la realidad para ampliarla, lo que varía es el modo de realizar esta tarea. Ortega diferencia básicamente entre arte y ciencia pura, que si bien —como digo— son diferentes, presentan un nexo común indiscutible, pues se trata «de las actividades más libres, menos estrechamente sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros hechos donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva» (DA, 52). Los artistas, al igual que los científicos y los intelectuales, tienen una especial valía pues detectan de forma especial y manifiestan cualquier *ligero soplo de los alisios espirituales* de la época: «los artistas, los poetas, los hombres de mundo son los encargados de someter el material bruto de esos hábitos multiseculares a la química de depuraciones reflexivas» (ET, 43). Los alisios espirituales son precisamente el reflejo de ese nexo común que subyace por debajo de ambas disciplinas, y que tienen que ver con el sentir de las gentes, con los signos de los tiempos. E incluso para el mismo Ortega no deja de ser sorprendente cómo se plasman éstos en las diferentes manifestaciones culturales de una sociedad: «es,

⁸¹ *Ibidem*, 178.

⁸² Cf. T. DOMINGO MORATALLA; “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”.

⁸³ A. GUTIÉRREZ POZO; “Obra de arte y metáfora...”, 130.

en verdad, sorprendente y misteriosa la compacta solidaridad consigo mismo que cada época histórica mantiene en todas sus manifestaciones» (DA, 14), solidaridad que no dudará en denominar *inquietadora ley*⁸⁴.

Esta inquietadora ley es una especie de sentimiento cósmico, de «estado psíquico en que cada vez se encuentra la humanidad frente al cosmos, frente a los fenómenos del mundo exterior» (AMO, 84). Por el hecho de encontrarse en este ámbito el artista, además de ser efectivamente un creador, no podrá serlo de forma —digamos— absoluta, sino que se encuentra inevitablemente impregnado por las creencias de su época pertenecientes a su ámbito cultural. No existen, pues, los valores artísticos puros, sino que por pertenecer a una determinada cultura, aparecen incardinados en el sistema de convenciones vivas en que se encuentran a una la propia plástica junto con la literatura o la filosofía.

«Es ilusorio creer que la situación artística de hoy —o de cualquier época— depende sólo de factores estéticos. En los amores y odios del arte interviene todo el resto de condiciones espirituales del tiempo. (...) Así, el cuadro presenta sólo la porción de sí mismo que emerge sobre el nivel de las convenciones de su época» (APP, 200).

El artista es, pues, un hijo de su tiempo. Pero precisamente por serlo —y por ser artista— puede traer nuevos aires, puede aportar los nuevos estilos, son ellos mismos un estilo nuevo, porque partiendo de su cultura y desde su originalidad «estos hombres enriquecen el mundo, aumentan la realidad» (EEP, 117). Participan de los supuestos de su época, pero su labor no es manifestar éstos, todo lo contrario: se resisten a que aparezcan en su obra para dejar paso a lo que es su aportación individual, su estricta creación: «con el pincel hace constar precisamente lo que no es ‘cosa sabida’ para sus contemporáneos. Lo demás lo suprime o, por lo menos, lo apunta sin insistencia» (APP, 188).

Esta originalidad es la que hace que todos los artistas sean insustituibles. A diferencia de lo que pasa con los científicos—que cada uno se apoya en el anterior y lo supera— lo que dice cada artista no lo puede decir otro. Ninguno podrá nunca decirlo todo. Esta característica se traslada a cada una de las obras artísticas que cree, de manera que «cada obra sólo puede realizar un repertorio de valores estéticos y forzosamente renuncia a otros. La obra integral de pintura o escultura o poesía no existe» (SCA, 185).

2. Sobre el arte, el artista y el objeto artístico

La estética, pues, posee una finalidad salvadora, ofreciendo una verosimilitud que no se encuentra en la realidad dada conceptualmente, salvación que realizará de la mano de la

⁸⁴ Prueba de ello son las últimas páginas de PVA, en las que destaca el paralelismo existente entre las rutas seguidas por la reflexión filosófica y las corrientes artísticas, coincidencia que «hace aún más inquietadora aquella ley» (PVA, 121).

obra de arte. La cuestión es: y ello... ¿por qué?, ¿qué tiene el arte que posibilita de manera especial esta ‘apertura’ de realidad, esta ‘creación’ de realidad? Y aún más: ¿cómo realiza el arte esta tarea?, ¿cómo se crea un objeto artístico? Todos estos interrogantes nos llevan al núcleo de lo que significa para Ortega la actividad artística, actividad que sólo puede comprenderse adecuadamente desde una comprensión estética que la englobe y la sitúe en el seno de su edificio intelectual.

2.1. El arte y la reflexión estética

¿Cuál es estrictamente la función de la estética? Reflexionar y ayudar a comprender aquello que acontece en el objeto artístico, colaborar para acercarnos en plenitud a lo que es el arte, sin llegar nunca a sustituirlo. Del mismo modo que no se pueden confundir vida y razón, tampoco pueden hacerlo arte y estética. Para nuestro autor, el arte ha de ser artístico y no estético; y viceversa, la estética no ha de ser artística sino estética. «Es un error tanto hacer un arte conceptual como una estética bella: el arte tiene que ser bello y la estética conceptual»⁸⁵. Ortega lo expresa con la siguiente frase: «yo necesito beber el agua en un vaso limpio, pero no me deis un vaso bello» (EEP, 121). Es decir, o una cosa o la otra, o calmo la sed con el vaso o atiendo a su belleza, pero no mezclamos las cosas.

Ello no quiere decir que sean dos ámbitos inconexos. La reflexión estética no tendría sentido sin el objeto de arte del cual se alimenta, siempre desde la consciencia de que mediante los conceptos nunca se podrá agotar «la plétora inagotable de la sustancia artística» (AP, 477); pero el objeto artístico por sí mismo tampoco podría aportar toda la riqueza que posee, siendo la reflexión estética la que le lleve a su máxima plenitud mediante su aportación reflexiva y conceptual.

Aparece aquí de forma palmaria el papel del *crítico de arte*. Papel especialmente relevante, pues gracias a lo estético se puede conseguir «sin duda una experiencia de la realidad más amplia y profunda que lo artístico»⁸⁶, del mismo modo que la razón nos ofrece una comprensión de lo vital que lo puramente vital no podría facilitarnos. El crítico no tiene por qué ser un artista, ya que «entender de pintura no es saber pintar» (VNS, 209), ni su aportación estriba en una valoración de la técnica empleada. Lo que su labor de crítico debe pretender es revelar todo el sistema de preferencias y motivaciones profundas «que actúa en el subsuelo de todo nuevo estilo» (VNS, 208), preferencias y motivaciones que a menudo el artista suele desconocer de sí mismo, ya que no es extraño que se muestre incapaz de descender a su propio interior para conocer cómo se forja su inquietud en su obra, incapaz incluso de saber los supuestos culturales desde los que actúa.

⁸⁵ A. GUTIÉRREZ POZO; “Obra de arte y metáfora...”, 132.

⁸⁶ A. GUTIÉRREZ POZO; “La filosofía de la razón vital...”, 140.

Ortega no duda en extrapolar —según Gutiérrez Pozo— el fenómeno estético propio de la reflexión sobre la obra de arte, a un sentimiento vital en sentido amplio, hablando de un *sentimiento estético de la vida*, «verdadero *radical* de una filosofía de la razón vital»⁸⁷ orientado, como lo hace el raciovitalismo, hacia la síntesis entre razón y vida. Ello no es óbice para que el fenómeno estético se dé de manera privilegiada en el objeto artístico; y no sólo eso, sino como nos afirma el mismo autor unas líneas más abajo, «en el arte logra lo estético su pleno despliegue». Y continúa: «El arte entonces es lugar privilegiado de fusión entre lo racional y lo vital».

Esta idea es esencial. Ortega estima necesario integrar razón y vida, para lo cual hace falta atender las cosas de manera diferente, de una manera estética; y ese modo estético de acercarse a la realidad y a nuestra realidad se da de forma singular y privilegiada, de forma plena, en el objeto de arte. El arte «consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera» (AP, 476).

Surgen dos cuestiones inmediatas. La primera la centro en la figura del artista; me refiero a qué tiene de especial esta persona que nos introduce de manera singular en ese ámbito estético. Y la segunda la dirijo hacia el objeto en concreto sobre el cual se da este fenómeno, al propio objeto de arte: ¿qué posee este objeto para que se dé en él, de manera plena, el fenómeno estético? A mi modo de ver, ello tendría que ver con su origen, con su finalidad y con aquello que efectivamente es, estéticamente hablando.

2.2. La actitud artística

El artista no sólo es consciente de la plenitud a la que está llamado, sino que por su vocación está destinado a servir de guía a otros. Esto es lo que ha de hacer el artista: ser *guía*, partiendo de cada cosa concreta, para orientarnos hacia lo eterno, hacia lo trascendente, para que así nos sirva de enlace hacia ese gran cúmulo de relaciones que es toda la realidad.

«¿Qué excitación más enérgica podrá recibir un poeta? El oficio del artista no es otro que tomar un breve trozo de realidad, un paisaje, una figura, unos sonidos, unas palabras, y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo, o al menos grandes extensiones de él» (RE, 464).

El artista es aquella persona capaz de transportarnos al resto del mundo, de hacernos conscientes de nuestra participación de todo ese haz de relaciones que nos rodea y que nos engloba. Como dirá un poco más adelante, nos ayudará a elevarnos de nuestra trivialidad natural «a una vida más noble y más densa». Nos despertará de nuestro letargo cotidiano y

⁸⁷ *Idem.*

aburguesado para descubrirnos un mundo que ni siquiera podríamos haber imaginado, y al cual pertenecemos sin saberlo⁸⁸.

De forma esquemática podemos establecer la situación en la que se encuentra Ortega atendiendo a tres puntos: «el mundo como un torbellino de relaciones, la ciencia que trata de abarcarlo por una parte y el arte que abarca lo inaccesible por la ciencia»⁸⁹. Aquello inaccesible por la ciencia y que el arte pretende abarcar no es sino el mundo de lo verosímil. Sabemos que la realidad no es tanto algo cosista como relacional, no es tanto un conjunto de cosas como un haz de relaciones. Pues bien, lo que hace el artista es irrealizar la realidad, captar su forma que permanece ajena a una contemplación cotidiana, y expresarla, realizar la forma con otro contenido para que pueda ser aprehendida por el espectador.

Un elemento clave para acceder a ese mundo estriba en la *actitud* de la persona que acomete tal empeño. Es éste un aspecto relevante y que sin embargo puede dar lugar a cierta confusión. Si por un lado un aspecto cultural, artístico, estético, es de especial importancia para el ser humano, pues ello le ayuda a salvar sus circunstancias atendiendo a nuevas realidades creadas precisamente por la actividad artística, ello no se puede hacer sino desde un espíritu de alguna manera intrascendente, desde un plano vital secundario: «si cabe decir que el arte salva al hombre, dice Ortega, ‘es porque le salva de la seriedad de la vida y suscita en él inusitada puericia’»⁹⁰. Resulta así una actitud curiosa en el artista, quien necesita adoptar una postura lúdica, alejada de la seriedad cotidiana, para poder ofrecer una realidad nueva creada. «La ficción como tal ficción es propósito que no puede tenerse sino en un estado de alma jovial. Se va al arte precisamente porque se le reconoce como farsa» (DA, 57).

Leído así, en primera instancia pudiera pensarse que el arte es para Ortega mero *divertimento*, una actividad trivial cuya única finalidad es distraer al hombre de su quehacer cotidiano en sus circunstancias vitales. Desde luego, esto es lo que parece decir Ortega en *El tema de nuestro tiempo*: «si en vez de tomar en serio el arte lo tomamos como lo que es, un entretenimiento, un juego, una diversión, la obra artística cobrará toda su encantadora reverberación»⁹¹. O también en esta cita de *Velázquez*, que de nuevo nos ofrece A. Larrambeberere: «en el arte se trata siempre de escamotear la realidad que de sobra fatiga, atormenta y aburre al hombre, y transmutarla en otra cosa»⁹².

⁸⁸ Precisamente, el goce estético está para Ortega relacionado con esta toma de consciencia, con esta carga de emociones que nos suscita la obra del artista y que nos hace sentir algo que no sabemos muy bien definir.

⁸⁹ C. MORÓN; “Las dos estéticas”, 442.

⁹⁰ A. LARRAMBEBERE; “Arte y vida de Ortega y Gasset”, 179.

⁹¹ *Idem*.

⁹² *Ibidem*, 177.

Pero ¿significa el arte verdaderamente esto para Ortega? ¿O quizá quiere dar a entender que en el ámbito artístico lo que se precisa es una actitud diferente, una actitud desinteresada, desprendida de los avatares y necesidades cotidianas? Cuando dice que «nunca demuestra el arte mejor su mágico don como en esta burla de sí mismo» (DA, 58), ¿no se referirá a ese espíritu desinhibido, generoso, creativo, del que es preciso disponer para poder desatender la gravosa y seria vida real, y así poder atender a lo artístico? Si lo que busca el arte son nuevos aspectos de la realidad que se encuentran más allá de lo dado en nuestras circunstancias vitales, no podemos acudir a ellos —en el marco del pensamiento orteguiano— desde las mismas actitudes que se adoptan cuando se trajina con lo real. Esto es lo que interpreto de lo que un poco más adelante nos dice:

«Éste —el arte— no se justifica si se limita a reproducir la realidad, duplicándola en vano. Su misión es suscitar un irreal horizonte. Para lograr esto no hay otro medio que negar nuestra realidad, colocándonos por este acto encima de ella. Ser artista es no tomar en serio al hombre tan serio que somos cuando no somos artistas» (DA, 58).

No se trata tanto de entender al arte como mero *divertimento*, sino de acceder a él con una actitud diferente, no tan seria como cuando no somos artistas. Cuando se habla de esta intrascendencia del arte, no se quiere decir que al artista le interesen poco sus trabajos, «sino que le interesan precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida en que carecen de ella» (DA, 59).

«La aspiración del arte puro no es, como suele creerse, una soberbia, sino, por el contrario, gran modestia. Al vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia alguna —como solo arte, sin más pretensión» (DA, 62).

El ámbito artístico no puede, no debe participar de ese matiz necesario con que el ser humano se enfrenta a su circunstancia cotidiana. Y es así como se puede erigir—junto con la cultura— en un elemento imprescindible en el ámbito humano. ¿Cómo es eso? Precisamente por no ser necesario en el sentido de inmediatez, sino por ser necesario en ese otro ámbito de lo lúdico, de lo desinteresado. Sólo desde este ‘desinterés’ se podrá acceder adecuadamente al ámbito estético y obtener de él todo el fruto que luego a su vez podrá ser utilizado en el ámbito vital e inmediato. Porque en el fondo hombre y artista coinciden en que ambos tienen que crear: el primero su vida, el segundo su obra. Y «como el hombre vive de dentro afuera, también el artista tiene que crear de dentro afuera, ya que, haga los gestos que haga, no podrá nunca dar a luz otra cosa que su propio individuo» (PGD, 174).

Sólo desde esta actitud desinteresada y jovial, podrá el artista elevarse por encima de los significados cotidianos de las cosas y plasmar en su obra aquella irrealidad creada en su universo interior, y que manifiesta todo aquello que es invisible para el resto. Esto es lo que diferencia al artista nuevo del tradicional, que ya no pinta cosas reales sino ideas:

«El pintor tradicional que hace un retrato pretende haberse apoderado de la realidad de la persona cuando, en verdad y a lo sumo, ha dejado en el lienzo una esquemática selección caprichosamente decidida por su mente, de la infinitud que integra la persona real. ¿Qué tal si, en lugar de querer pintar a ésta, el pintor se resolviese a pintar su idea, su esquema de la persona? (...) El cuadro, renunciando a emular la realidad, se convertiría en lo que auténticamente es: un cuadro —una irrealidad» (DA, 48-49).

Quizá sea precisa esta actitud para poder superar la seguridad y la comodidad que nos ofrece nuestro ámbito cotidiano. Porque mediante ella —la actitud del artista, y por extensión la de cualquier persona que quiera proceder así— accedemos a un ámbito «donde no hay puntos materiales de apoyo» (MQ, 126). Todo lo contrario: parece que en esa realidad profunda constituida por haces de relaciones, por *formas ingravidas*, el artista se mantenga firme únicamente merced a su propio esfuerzo. Esfuerzo que no todos son capaces de realizarlo, como nos dice a continuación; en concreto aquellos que al acercarse no ven «sino una densa confusión en torno, una niebla muda y opresora». También es ésta una característica propia del artista: su esfuerzo por mantenerse en esa intimidad necesaria para acceder a lo profundo, y que continuamente peligra por el acecho y por la invasión de las cosas y los hechos que inundan nuestra existencia cotidiana.

Al espectador le compete asumir su papel estético. El espectador debe ir más allá de su actitud natural: debe adoptar una *actitud estética*, un verdadero esfuerzo estético que le lleve a salir de su actitud cotidiana. No es el arte fácil de entender; pensar lo contrario es causa del «triumfo de la popularidad» (VNS, 205). Pero no es así, continúa: «la verdad es lo contrario: el arte ha solido ser siempre difícil y ha exigido sacrificios y esfuerzos y humildad a quien ha querido gozarlo».

¿En qué consiste este esfuerzo estético?

«La experiencia estética, subraya Ortega, depende de la capacidad subjetiva para tomar la irrealidad que constituye a la obra de arte como tal irrealidad y no como realidad. En rigor, hay obra de arte sólo cuando abandonamos la actitud natural y nos ponemos en actitud estética»⁹³.

En esto consiste el esfuerzo estético: en superar la actitud natural que nos lleva a quedarnos con el significado natural de las cosas reales que aparecen, para acceder a ese otro plano de creación virtual guiados de la mano del artista. Pero ello no es posible si no hay una predisposición, una afinidad entre la actitud del artista y la del espectador. Por este motivo también es exigida en el que observa la condición de artista: artista no es únicamente el que crea el objeto artístico, también lo es el que sabe apreciar en él su valor estético.

En consecuencia, el arte nuevo del que nos habla en DA no es apto para todos, «sino que va desde luego dirigido a una minoría especialmente dotada» (DA, 16). Esta

⁹³ A. GUTIÉRREZ POZO; “Obra de arte y metáfora...”, 143.

circunstancia le da pie para realizar una división entre los espectadores: aquellos que sí saben apreciar estéticamente un objeto artístico, que sí saben extraer aquello que hay más allá de su pura materialidad, y los que no, los que bien porque no saben o bien porque no pueden, se quedan en los meros objetos reales y que no son sino una simple copia de la realidad pero que no aportan nada más. Para éstos, el goce estético no es un goce esencialmente diverso del que les producen las cosas en su vida cotidiana, lo que provoca una incompatibilidad con la estricta fruición estética. Se trata en definitiva un espíritu aburguesado, «acostumbrado a no pedir a la belleza emociones más hondas que las nacidas de las artes industriales, y si fuera sincero confesaría que el goce estético no es placer diverso del que producen las cosas un poco aseadas y puestas en buen orden» (EEP, 120).

2.3. El objeto artístico

a. Un origen frutivo

¿Qué tiene el objeto artístico que nos ofrece el fenómeno estético de manera privilegiada? Para ofrecer una respuesta satisfactoria se ha de atender a la relación existente entre fenómeno estético y el aspecto más vital del raciovitalismo orteguiano. Según Ortega, el verdadero ser de cada cosa se da en el despliegue vital de su existencia. El problema surge cuando se intenta pensar, cuando se intenta reflexionar este ser en cuanto desplegándose, ejecutándose, pues no se puede percibir en su intrínseca pureza sino que, a causa de convertirlo en objeto de conocimiento, deja de ejecutarse y de ser intimidad, y lo que conocemos pasa a ser un reflejo de lo que verdaderamente es. «Al comprender algo lo transformamos en otra cosa, lo esquematizamos, lo conceptualizamos y deja de ser lo que es»⁹⁴. Esto es lo que acontece con la vida, «porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*» (PGD, 138). La vida no puede ser objeto de conocimiento. «Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad» (EEP, 127).

Esta es la tragedia de la ciencia, que a pesar de sernos necesaria y a la par muy útil, nunca podrá ofrecernos el ser íntimo de las cosas en cuanto ejecutándose. Pero el arte aporta lo que le falta a la ciencia: si entre concepto y realidad íntima siempre hay una distancia que los separa, en el objeto artístico «presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente» (EEP, 129), esto es, una intimidad ejecutándose. Este es el núcleo esencial de lo artístico, el ser capaz de ofrecernos presencialmente *realidades íntimas*

⁹⁴ T. DOMINGO MORATALLA; *Op. cit.*

ejecutándose. Estas realidades íntimas nos ofrecen «todo un mundo de nueva especie, distinto del que los ojos nos transmiten, y que maravillosamente emerge de los senos psíquicos» (PVA, 119).

Hay unas líneas de *Meditaciones del Quijote* en las que lo explica fenomenalmente. No se trata de que el arte duplique la realidad, pero de alguna manera la representa. ¿Cómo puede ser que tal representación nos comueva? No es que nos conmuevan las realidades, «sino su representación, es decir, la representación de *la* realidad de ellos» (MQ, 221) —se refiere aquí a los personajes de una novela—. Y continúa: «esta distinción es, en mi entender, decisiva: lo poético de la realidad no es la realidad como esta o aquella cosa, sino la realidad como función genérica». Lo relevante de la realidad es que, sea la cosa que sea, da igual, en manos del artista puede ser representada, y sigue poniéndose de manifiesto su función genérica ofreciéndonos diferentes aspectos que hasta ese momento nos habían permanecido ocultos... pero que estaban ahí: «mas la realidad es un simple y pavoroso 'estar ahí'» (MQ, 222).

Por ser así el objeto artístico, produce en nosotros un tipo de fruición peculiar y característica que difícilmente disfrutaremos —según Ortega— en otros aspectos de la realidad. El artista extirpa de las cosas su aspecto de realidad vivida, todo el haz de relaciones en el que se encuentra sumergida y que constituye su ser, y en consecuencia «tenemos, pues, que improvisar otra forma de trato por completo distinto del usual vivir las cosas» (DA, 32). Pues bien, es esta nueva forma de trato con el objeto artístico la que nos proporciona el *goce estético*. Es más, «esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es precisamente la comprensión y el goce artísticos» (DA, 32). Desde esa comprensión nueva podemos introducirnos en el objeto artístico tal y como vivimos nuestra propia vida: «la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva —frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos» (EEP, 131).

Es difícil observar así la obra artística, pues la tendencia natural es la de fijarnos en las realidades humanas aludidas en la obra, y no en el objeto artístico como tal. Es algo así como mirar un objeto a través de un cristal: cuando miramos el objeto no somos conscientes del cristal que atraviesa nuestra mirada; pero si fijamos nuestra visión en el cristal, lo que hay tras él se difumina, se ve borroso, se torna confuso. Esto es lo que ocurre ante el objeto de arte: si atendemos a las realidades humanas no veremos el trasunto estético; sólo desatendiendo las cosas reales podremos percibir lo estético del objeto artístico⁹⁵. Hemos de desenfocar nuestra mirada hacia las cosas reales, para poder enfocarla hacia lo estético. «La percepción de la realidad vivida y la percepción de la forma artística

⁹⁵ ¿No tiene que ver esto con la actitud jovial?

son, en principio, incompatibles por requerir una acomodación diferente en nuestro aparato receptor» (DA, 35). Y sin embargo, ambas se encuentran en el mismo objeto, «un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él trasparece no es otra cosa distinta, sino él mismo» (EEP, 132). Gracias al arte podemos percibir «lo que de ordinario nos pasa desapercibido: el valor sentimental de las cosas» (EEP, 141).

b. *¿Sólo arte?*

¿Cómo podríamos expresar la riqueza que aporta el objeto artístico, el significado que posee para cada uno de nosotros?... ¿Se trata únicamente de un goce frutivo? Según Ortega no es así del todo. El goce estético que produce en nosotros es un elemento clave en el objeto artístico, pero no se debe reducir a esa función frutiva⁹⁶ sino que se ha de extender a una dimensión verdaderamente cognoscitiva de la realidad, porque el arte también es *conocimiento*; aunque eso sí, una manera diferente de conocimiento.

«El arte se suele definir como una expresión de la interioridad humana, de los sentimientos del sujeto. Ortega, desde su teoría de la metáfora, discrepa. El arte no es sólo una actividad de expresión, ¡como si lo todavía no expresado existiera previamente! Con el arte, en el arte, aparece un nuevo objeto que vive en el ‘mundo estético’, que no es ni mundo físico, ni mundo psicológico. El idioma nos habla de las cosas, alude a ellas; el arte (la metáfora) las efectúa (‘usa de los sentimientos ejecutivos como medios de expresión y merced a ello da a lo expresado el carácter de estarse ejecutando’). El arte es expresión, pero ejecutiva, es decir, vital»⁹⁷.

El arte es, pues, otro modo de acercarse a la realidad y mediante el cual podemos conocer dimensiones de lo real que se escapan a otros tipos de conocimiento lógico-científicos. Y son dos planos que no se debe confundir, sería un error: un cuadro no debe lanzarnos a ninguna filosofía, pues «por muy buena que sea, la filosofía que un cuadro pueda ofrecernos es forzosamente mala. La filosofía tiene su expresión propia, su técnica propia (...). El mejor cuadro es siempre un mal silogismo» (AP, 491). Lo manifestado en la obra de arte tiene que ser vida, y «vida es cambio de sustancias; (...) con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse» (AP, 491).

¿Cómo articular este modo diferente de conocimiento de la realidad? Nuestro autor lo define como *conocimiento metafórico*. Este es a mi juicio uno de los temas más interesantes y bellos de la obra de Ortega y Gasset: la metáfora, «probablemente la potencia más fértil que el hombre posee» (DA, 43). ¿Qué es la metáfora? ¿Una mera herramienta estilística? La metáfora «no se reduce a mero efecto estético sino que posee una dimensión cognoscitiva o, dicho de otra manera, que el efecto estético es también,

⁹⁶ Yo diría que más que una finalidad es una consecuencia.

⁹⁷ T. DOMINGO MORATALLA; *Op. cit.*

desde sí mismo y por sí mismo, conocimiento»⁹⁸. Pero no sólo eso. La metáfora para Ortega no es únicamente un modo alternativo de conocimiento de realidades, sino que es un «medio esencial de intelección»⁹⁹. La metáfora se apoya en una semejanza real entre dos cosas, semejanza que es utilizada como trampolín para ofrecernos una nueva identidad más allá de la estricta semejanza real, una identidad más profunda. Si nos quedamos en la semejanza real, todo su encanto desaparece.

«Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es. Lo más que podemos hacer es sumar o restar unas cosas de otras. Sólo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingravidas» (DA, 43).

Más que de semejanza real estaríamos hablando de *analogía*, y de las posibilidades de ésta. Porque es ese ir más allá de lo puramente real lo que le otorga su valor estético: «la metáfora comienza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye»¹⁰⁰. El parecido real no es más que un pretexto. Así, se intercambian las tornas, y si en el arte tradicional la metáfora era eminentemente decorativa, «ahora, al revés, se procura eliminar el sostén extrapoético o real y se trata de realizar la metáfora» (DA, 47).

Este acercamiento metafórico a la realidad tiene que ver con ese aspecto lúdico, jovial, que comentaba más arriba. Cuando una persona está obligada vitalmente por sus necesidades o por sus deberes, no se encuentra ni en una situación ni en una actitud adecuadas para poder elaborar este conocimiento metafórico más allá de lo concreto inmediato, de lo real verídico. Quizá lo más importante en el ser humano se despliegue en aquello que hace precisamente cuando no tiene qué hacer, cuando no se encuentra sometido a la obligación de tener que bregar con la realidad.

Este conocimiento metafórico no es exclusivo de lo artístico, sino que se da también en otros modos de acercamiento a la realidad como el mismo ámbito científico. Pero en lo artístico hay una diferencia sustancial. En toda metáfora hay un elemento expresivo y otro intelectual. Este segundo elemento es el comúnmente utilizado en el conocimiento científico o el racional. ¿En qué consiste? Cuando no se sabe muy bien cómo hablar de una realidad, se utilizan sus semejanzas con elementos ya conocidos, se utilizan los elementos análogos de aquello que ya es conocido y que permiten hacerse una idea, indirectamente, de aquello que se quiere dar a conocer. En el arte ocurre algo de muy diversa índole. En el arte no es que se utilicen metáforas, sino que *el mismo arte es metáfora*. En la función expresiva del idioma se expresan unas imágenes con otras, «y el arte, en cambio, usa de los sentimientos ejecutivos como medios de expresión y merced a ello da a lo expresado el

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ J. ORTEGA Y GASSET; *Las dos grandes metáforas*, 390 (cit. en A. GUTIÉRREZ POZO; “Obra de arte y metáfora...”, 148).

¹⁰⁰ *Idem.*

carácter de estarse ejecutando» (EEP, 140). Es en el mundo de la analogía en el cual parece que el conocimiento adopta un matiz de debilidad —ámbito que ya vimos que Renán denominaba de la verosimilitud—, donde la metáfora adquiere una relevancia singular. ¿Cómo explica esto Ortega?

Lo que hace nuestro filósofo es destacar en toda imagen un doble aspecto: el que recae sobre la cosa y el que recae sobre el observador. Toda imagen lo es de una cosa, pero también es algo mío, es un momento de mi yo que pertenece a mi ser en cuanto que estoy ejecutando ese acto vital de observar la cosa. El objeto se desrealiza, transformándose y formando parte de mi yo. Es lo que Ortega denomina *sentimiento*: «toda imagen como estado ejecutivo mío» (EEP, 137), el efecto subjetivo que produce toda imagen objetiva al entrar en la conciencia del espectador; que no es otra cosa que el mismo hecho de la percepción, y que por ello no somos conscientes de ella, de la imagen. Si lo fuéramos, desatenderíamos al objeto para atender a nuestro acto de percepción, lo cual es contradictorio pues se concluiría la percepción del objeto.

En la metáfora acontece que los dos sentimientos provocados por la percepción de los dos objetos metafóricos se fusionan, de manera que en un mismo *lugar sentimental* se dan simultáneamente ambos sentimientos. ¿Cómo se da en concreto este proceso, esta especie de transparencia? «¡Ah!, no sabemos por qué; es el hecho siempre irracional del arte, es el absoluto empirismo de la poesía. (...) *Sentimos*, simplemente, una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama»¹⁰¹ (EEP, 138). Hay, por lo tanto, tres elementos en la metáfora artística: las dos cosas que se comparan y el lugar sentimental en que trasparen, «o la forma *yo* de ambas» (EEP, 139). Es ese el nuevo objeto virtual que aparece, cuyo valor sentimental le dota de profundidad, de intimidad. He aquí la verdadera creación.

c. Aproximación a su esencia

Para hablar del objeto artístico expone Ortega una serie de conceptos clave, todos íntimamente relacionados, de los cuales no puedo pretender sino realizar una somera descripción. El primero de ellos y uno de los más representativos, es el que nos habla del objeto artístico como algo *deshumanizado*. Como nos comenta C. Morón, este adjetivo puede ser «de infeliz elección, (...) puede oscurecer la estética orteguiana»¹⁰². Efectivamente, el arte deshumanizado parece que tenga poco que ver con algo propio del ser humano, cuando el caso es que se trata de todo lo contrario, «porque las obras

¹⁰¹ La metáfora que está utilizando Ortega para su explicación en esta obra es la siguiente: ‘un ciprés es como el espectro de una llama muerta’, que aparece en un verso de López Picó (cf. EEP, 132).

¹⁰² C. MORÓN; “Las dos estéticas”, 439.

deshumanizadas son a su vez un modo de manifestarse el hombre y por consiguiente, el arte ‘deshumanizado’ es un modo del *arte humano*»¹⁰³.

¿Qué es lo que nos quiere decir Ortega cuando habla de ‘arte deshumanizado’? Deshumanizar viene a ser algo así como invertir las perspectivas cotidianas y normales del ser humano, y atender a algo que está más allá de las cosas que integran naturalmente nuestra circunstancia.

«¿Qué entiende Ortega por deshumanizar? Quiere señalar con ello que así como el artista tradicional mira siempre hacia el objeto humano, de modo que los objetos en sus obras tienen el mismo aspecto del objeto de la realidad vivida, el artista contemporáneo, por el contrario, se aparta de la realidad natural humana, y mira opuestamente en la otra dirección, a la de los esquemas subjetivos que se forman como contraparte de la naturaleza, de ahí que deforme y deshumanice. Los sentimientos y las pasiones que despierta el nuevo arte corresponden a otro modo psíquico distinto»¹⁰⁴.

Deshumanizar tiene que ver con acceder a otro ámbito que el de las cosas reales cotidianas. Este paso es el que Ortega denomina *irrealización* o *desrealización*. Lo que se pretende con el objeto artístico es manifestar o hacer presente ese ámbito de irrealidad que es aquel que el ser humano no encuentra en su circunstancia cotidiana. ¿Cómo tener noticia de ese otro ámbito? A través de su puesta de manifiesto en el objeto artístico. Algo que es irreal, que no pertenece al ámbito cotidiano, se realiza, es decir, se hace accesible al espectador. El objeto artístico «es una nueva objetividad que nace de la previa ruptura y aniquilación de los objetos reales»¹⁰⁵; en él lo real deja de cumplir su función como tal para cumplir otra distinta: pasa a ser otra cosa, pasa a mostrarnos el cúmulo de relaciones que constituye la esencia de las cosas, pasa a mostrarnos la totalidad plasmada en esa cosa, y como esa totalidad no existe sino en la conciencia del artista, es esa idea la que nos pretende plasmar concretada en las cosas reales que escoge, que dejan de tener su significado cotidiano para pasar a significar la idea del artista.

Los pintores —y los artistas en general— «antes eran sumideros del mundo real; ahora, surtidores de irrealidad» (PVA, 121). Precisamente ‘esto otro’ que pasan a ser las cosas constituye su aportación, es lo que nos ofrece esos nuevos aspectos de la realidad más allá de lo conceptual. «En la metáfora lo que sucede es que *averiguamos* (creación y descubrimiento, decía Ricoeur) una coincidencia más honda y decisiva que cualquier semejanza reflexiva y calculada»¹⁰⁶. Pero claro, en la obra de arte no se crea materia, no hay una cosa nueva, una realidad material nueva. ¿En qué consiste exactamente la creación? Este es el núcleo del arte según Ortega: crear irrealidades, realidades virtuales. «El arte tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma estética (AP, 487)».

¹⁰³ *Ibidem*, 439.

¹⁰⁴ R. GARCÍA TUDURÍ; “Ideas estéticas de Ortega y Gasset”, 32.

¹⁰⁵ T. DOMINGO MORATALLA; *Op. cit.*

¹⁰⁶ *Idem*.

Es ésta una cuestión de singular importancia, y que no puede dejar de remitirnos a su afinidad con la fenomenología, como vamos a ver. ¿Qué quiere decir ‘articular una realidad de forma estética’? Partimos de que se crea una nueva objetividad que no es estrictamente real sino virtual; pero esta realidad virtual no por ser virtual es menos objetiva. Aunque quizá no sea exacto hablar ni de objetividad ni de subjetividad, pues la obra de arte no es estrictamente ni lo uno ni lo otro. Según Ortega el valor estético de una obra de arte no se encuentra únicamente en ella (la percepción estética del objeto artístico no es algo que depende únicamente de él), pero tampoco es algo que dependa exclusivamente del sujeto que observa. El valor estético se encuentra entre ambos: hay algo que ‘pone’ el objeto y algo que ‘pone’ el sujeto.

Y ¿cómo es esto así?, ¿cómo se puede dar esta simbiosis, por llamarla así, entre ese nuevo significado que nos aporta irrealmente un objeto real y el sujeto? Ortega nos lo explica atendiendo a un concepto muy fenomenológico: el concepto de ‘conciencia de’. ¿A qué se refiere exactamente? Como ya he comentado al hablar de la metáfora, Ortega apela al lugar sentimental, al sentimiento que nos genera la percepción de los objetos, en el cual lo relevante es la reacción que produce la imagen de la cosa en el sujeto; se ha de abandonar el significado real de las cosas y acudir a su respectiva ‘conciencia de’: sólo así es posible la metáfora y crear un nuevo objeto. La conexión que se establece entre un objeto real y sus irrealidades no se da sino en la conciencia del sujeto, en la ‘conciencia de’ que ese sujeto posea de cualquier objeto real. Es la conciencia íntima el ámbito o el lugar común donde pueden adquirir distintos significados, significados irreales, las cosas cotidianas; es en la conciencia íntima donde se articula preferencialmente ese dinamismo inherente al hecho de ser realidades vitales, donde se registra —por decirlo así— nuestra más pura vitalidad, lugar en el que se pueden generar fecunda y creativamente todo un ámbito de significados nuevos pertenecientes a nuestra realidad vital y a la realidad física dinámica, y que se escapan a las meras imágenes conceptuales. Esta es la razón de que A. Gutiérrez Pozo afirme que «por tanto, desrealizando realidades, es decir, abandonándolas en favor de sus ‘lugares sentimentales’, logra el arte crear nuevos mundos imaginarios anteriormente inexistentes»¹⁰⁷.

Se precisa, pues, una diferenciación clara de estos dos ámbitos: el real y el irreal, característico del objeto artístico¹⁰⁸. Este es el motivo por el que la obra de arte se erige en un objeto aislado de la realidad cotidiana, incontaminado, *hermético* en su irrealidad; de otra manera perdería todo su valor estético, al participar justamente de sus significaciones reales espontáneas e inmediatas. «Cada cuadro es un cristal de aristas inequívocas y rígidas separado de los demás, una isla ingrátida» (PVA, 96). Esta *isla ingrátida* que es el objeto

¹⁰⁷ Cf. A. GUTIÉRREZ POZO; “Obra de arte y metáfora...”, 140.

¹⁰⁸ Se puede apreciar aquí la naturaleza del esfuerzo del espectador para ir más allá de la percepción natural de las cosas.

artístico nunca podrá ser copia de la realidad —*mímesis*—, pues la realidad sólo puede entrar en el arte en tanto que desrealizada. La separación entre arte y vida ha de ser radical¹⁰⁹. Precisamente el arte es verdadera creación —*póiesis*— cuando no necesita de la realidad que está fuera de él, esto es, cuando sólo es arte, cuando no representa nada más allá de sí mismo. En esto consiste su verdadera esencia, en que las cosas existentes adquieran nuevos sentidos. Aunque sean siempre las mismas, «el poeta hace entrar a las cosas en un remolino y como espontánea danza. Sometidas a este virtual dinamismo las cosas adquieren un nuevo sentido, se convierten en otras cosas nuevas» (EEP, 118). En la obra de arte, por tanto, no hay ausencia de cosas reales, sino que adquieren un sentido nuevo. «Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros» (AP, 474)¹¹⁰. El arte es, pues, realización de irrealidades, creación de una nueva objetividad que, partiendo de las realidades humanas, va más allá de ellas. Si no se trata de copiar cosas, la tarea del artista tendrá que ver entonces con la búsqueda y la manifestación de la conexión que cada cosa tenga con las demás cosas.

¿Cómo se puede articular esta combinación de elementos irreales y reales?, ¿cómo hacer presente al ser humano algo que de por sí es irreal? No hay otro camino que mediante elementos reales que sirvan de soporte; lo crucial es no detenerse en ellos, sino utilizarlos para ejercitar esa innovación que es su función para enriquecer al ser. «Un cuadro, una poesía donde no quedase resto alguno de las formas vividas serían ininteligibles, es decir, no serían nada, como nada sería un discurso donde a cada palabra se le hubiese extirpado su significación habitual» (DA, 28).

El arte no puede prescindir de todas esas formas humanas, eso sería inhumano; y el arte no es algo inhumano, sino *deshumanizador*.

«No, no os dejéis llevar de esa propensión contemporánea a resolver las grandes obras de arte en sus elementos reales. Ciertamente el artista necesita de realidades para elaborar su quintaesencia, pero la obra de arte comienza justamente allí donde sus materiales acaban y vive en una dimensión inconmensurable con los elementos mismos de que se compone. En una sinfonía de Beethoven pone la realidad las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Ahora bien: ¿qué tiene que ver todo esto con lo que esa música va vertiendo, como en una copa, dentro de nuestros corazones?» (G, 113).

No es por lo tanto ni el material con el que está hecha la obra de arte, ni el objeto real que naturalmente apreciamos, sino «aquello a lo que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos

¹⁰⁹ Pero siempre considerando —a mi juicio— el consiguiente viaje de vuelta.

¹¹⁰ Con ello no se quiere decir que los pintores —y lógicamente los artistas en general— se deban desentender de conocer la técnica de su arte: «sólo quisiera dar a entender que después de pintar admirablemente, el pintor debe comenzar a hacerse artista» (AP, 490).

describirla con estas palabras: *absoluta presencia*» (EEP, 129). Se presencia lo que sólo así nos puede ser presente y de ninguna otra manera.

3. La realidad sin apoyo

Lo estético en Ortega ocupa un papel decisivo en la constitución de la razón vital. Sería acertado decir que en el filósofo madrileño el raciovitalismo y la estética se encuentran intrínsecamente vinculados. Por un lado, porque en el arte también hay una dimensión de conocimiento; y por el otro, porque la razón vital es más que razón, dimensión que es la que precisamente recoge lo artístico. En el mismo Ortega se cumple que su pensar es un pensar ya estilizado; en su propia forma de escribir, ya hay elementos estéticos, incluso artísticos. La forma no es ajena e independiente del contenido, sino que de alguna manera en la forma queda plasmado el propio contenido.

A pesar de la cantidad de escritos orteguianos sobre la estética, me uno a la opinión de R. García Alonso de que se puede apreciar en todos ellos una cierta continuidad¹¹¹, un ‘cimiento subterráneo’ que le dirige a modo de vector. ¿Cuál es esta línea vectorial? Ortega es consciente de que la realidad es mucho más de lo que a primera vista apreciamos, y desde luego mucho más de lo que sabemos de ella únicamente mediante la conceptualización. No es que no se deba utilizar la conceptualización, sino que se debe ser consciente de sus posibilidades, sí, pero también de sus limitaciones, de sus virtudes y de sus defectos, y no endiosar la razón como se ha hecho en épocas anteriores.

En sus escritos jóvenes ya habla de esa realidad que se nos escapa; y nos habla de la naturaleza, de la realidad, no tanto desde las cosas que habitualmente podemos ver como desde algo que subyace a todas ellas, algo así como un haz de relaciones mediante el cual todo está relacionado con todo. Pero es un haz de relaciones que escapa a la razón lógico-científica. ¿Cómo hacer para poder llegar a aprehender algo de todo eso que subyace? Es aquí donde Ortega apunta hacia otro tipo de facultad humana, pero que no sabe muy bien cómo definirla. Hablará de una afección, de un sentimiento, de una aquiescencia sentimental, pero sin saber muy bien cómo explicarla ni cómo es que se da. Hablará de irrealidades, alrededor de las cuales articulará tanto el fenómeno estético como el artístico. De hecho la función del artista consistirá en plasmar en la obra de arte su percepción, su idea; consistirá en realizar su idea irreal, en realizar lo irreal. Su reto es precisamente no fantasear, no anclarse en la irrealidad, ni siquiera hacer presente lo irreal de forma sensible: su tarea es hacer presente de otro modo las irrealidades, más allá de nuestro alcance intelectual.

¹¹¹ Cf. R. GARCÍA ALONSO; *El naufrago ilusionado*, XVIII.

¿Por qué habla Ortega de irrealidades?, ¿por qué esa percepción que sólo poseen algunos escogidos —no sólo artistas, sino también intelectuales y científicos, aunque en aquellos ciertamente de manera privilegiada— han de ser ‘irrealidades’? Tanto si se les denomina irrealidades como si se les denomina virtualidades no deja de apreciarse, efectivamente, como una falta de consistencia, como una falta de realidad, como si fueran algo no real; llega a hablar de objetividad, sí, pero objetividad virtual. ¿No da la impresión de que se tenga que huir de los significados reales de las cosas para acceder al orbe de lo estético? Y, ¿por qué el orbe de lo estético es menos real que las cosas reales, cuando precisamente nos ofrece elementos de la realidad más profundos, no accesibles desde la inmediata percepción de las cosas?, ¿por qué no puede decirse que efectivamente son las mismas cosas reales las que nos remiten a esos estratos más profundos de la realidad, a ese haz de relaciones de todo con todo y que subyace a nuestra percepción de las cosas?

Considero, siguiendo el pensamiento de Ortega, que se produce aquí cierta confusión entre la irrealidad o la realidad de las irrealidades. No sé hasta qué punto es afortunada la elección de denominar ‘irrealidades’ a esa percepción singular que poseen los artistas, porque en definitiva, aquello que perciben los artistas pertenece al ámbito de la realidad: no de las cosas reales tal y como las vemos, pero de alguna manera pertenece al ámbito de la realidad, aunque no las veamos. Sí que es verdad que el artista crea su obra de arte como manera de plasmar su percepción, pero lo que crea es estrictamente la obra de arte, no lo que percibe. Ortega está apelando continuamente a esos estratos más profundos de la realidad, pero carece de las herramientas metafísicas precisas para poder hacerlo adecuadamente. Por eso, todo aquello que no sea cosa concreta no lo cataloga como real, sino como irreal. La superación del cosismo la hace fluidificando la realidad y suprimiendo cualquier atisbo de entidad superior, sin plantearse la posibilidad de otros estratos de lo real.

Quizá sea esta la causa por la que Ortega sitúe al goce estético de manera singular en el objeto artístico, abandonando cualquier posible acercamiento al fenómeno estético desde otras disciplinas. Él es aquí fiel a su planteamiento raciovital en el que necesariamente lo científico, por ejemplo, lo ha de situar en un segundo plano, ya que es incapaz de plasmar tal y como lo hace el objeto artístico la tensión dinámica de lo vital. Efectivamente, según nuestro autor es ahí donde mejor se manifiesta esa dinamicidad de lo vital, en la medida en que el propio objeto artístico lo es en cuanto ‘siendo’. Si bien Ortega se plantea lo estético en un principio como algo más amplio y que tiene que ver con todo lo real, a lo largo de su obra lo va delimitando hacia el ámbito de lo artístico. Si en un principio hablaba de algo perteneciente al ámbito de lo real —un haz de relaciones— poco a poco se centrará en las ideas de los artistas o irrealidades que tratan de realizar en su objeto artístico. Parece que se olvide cuál es efectivamente el origen real de esa idea que brota en la conciencia del

artista, por lo que no le queda más remedio que situarlo en el ámbito de lo virtual, de lo irreal.

Al reducir lo estético al ámbito de lo artístico deja fuera otras ocasiones de poder experimentar el fenómeno estético. A mi entender, esa resonancia también se da en otras realidades, como por ejemplo, en el mencionado caso de las ciencias cuando somos capaces de profundizar en las entrañas de lo real y comprender aspectos de su esencia que hasta entonces nos eran desconocidos. Si el enfoque orteguiano posee la virtud de expresar al máximo las posibilidades de lo artístico, posee también la limitación de reducir el fenómeno estético a su ámbito. Quizá no sólo las obras de arte, sino también ciertas teorías científicas, ciertos paisajes naturales,... nos puedan ofrecer una experiencia estética desde el momento en que mediante ellos podemos aprehender de alguna manera —más allá de la pura comprensión— que nos encontramos en sintonía con el resto de las cosas, que nos encontramos en sintonía con el despliegue evolutivo de la realidad desde lo más íntimo, fenómeno que hace que nos sintamos inmersos en ese gran flujo de vida que es la misma realidad a la que pertenecemos en su pleno despliegue, aunque no sepamos muy bien por qué ni cómo. Aunque este no sea estrictamente el planteamiento orteguiano, ¿acaso no quiere decir algo similar cuando en *Renán* habla del *Hombre de la mano en el pecho* del Greco?

«¿Por qué vemos en el *Hombre de la mano en el pecho* una serie inacabable de realidades españolas? No lo sabemos: las condiciones de esa realidad yacen en nuestro espíritu. ¿Y quién puede referir la odisea de nuestro espíritu? Los elementos de que se compone el ánimo, ¿quién podrá describirlos? (...) Las pragmáticas que dicta el sentimiento no son susceptibles de análisis: son simples revelaciones. Por eso, la coincidencia de varios hombres al reconocer una verosimilitud revela en ellos una misma constitución sentimental, un mismo régimen afectivo» (RE, 458).

Capítulo 4. Zambrano: la creación mediadora

En la filosofía española y europea del siglo XX hay una tarea compartida, como es la superación del racionalismo cientificista para atender a la realidad en su aspecto dinámico y vital. De sobra conocido es que ésta fue una preocupación nuclear en el pensamiento de aquel a quien Zambrano siempre consideró su maestro: José Ortega y Gasset, el cual influyó notablemente en la filosofía española posterior, dando pie al nacimiento de un grupo de pensadores excepcionales en nuestro país. Cabe mencionar, por la influencia que también tuvo en Zambrano, a Xavier Zubiri, cuyo pensamiento aparece reflejado a su vez en las obras de la filósofa malagueña. Pues bien, este es el contexto en que cabe situar a Zambrano.

Para comprender bien a Zambrano hay que profundizar en la interpretación de su *razón poética*. No sería adecuado identificar razón poética únicamente con un nuevo modo de filosofar. Tampoco con una vía psicológica para el descubrimiento de uno mismo (independientemente de que haya profundizado en este aspecto de la mano de autores como Carl Jung). Ni mucho menos tiene que ver con una comprensión o una contemplación más o menos lírica de la realidad. Es otra cosa. En *Filosofía y poesía*, una de sus obras más emblemáticas, pone de manifiesto las limitaciones que posee la práctica filosófica así entendida —bajo un espíritu racionalista cientificista— y que, consecuentemente, condicionan de manera considerable el acceso del ser humano a la realidad. Como contraposición alude a cómo una acción poética bien entendida puede realizar aportaciones muy valiosas al espíritu filosófico y al propio ser humano; aunque, siendo fiel al pensamiento de Zambrano, creo que más adecuado que hablar de ‘aportaciones muy valiosas’ sería entender a la poesía —en sentido zambraniano— como ‘el’ camino para atender idóneamente a la inquietud originaria en todo ser humano por llegar a lo profundo de su ser y del de la naturaleza.

El ser humano pertenece al ámbito de lo vital, aunque de manera singular. Su esencia como tal no se encuentra hecha sino que —como sabemos— es tarea, debe realizarse. Si bien se parte de algo que ya se es, se tiene que llegar a ser algo que aún no se es, pero que es lo que da plenitud y realiza. ¿Puede la filosofía dar debida razón de esta realidad? Para nuestra autora no, sin duda. ¿Acaso esta realidad que es el ser humano no justifica de por sí

la necesidad o la urgencia de encontrar una vía, un método mediante el cual pueda darse explicación a uno mismo, amén de al resto de la realidad? Ésta es —a mi juicio— la motivación profunda de la razón poética zambrana: la trascendentalidad del ser humano, entendida como el tránsito que debe darse desde lo que cada individuo es en una circunstancia dada hasta su auténtico ser, logrando así su verdadera comprensión. Comprensión que si por un lado implica una actitud activa del que quiere comprender, no puede darse de forma definitiva sino acompañada de cierta actitud pasiva en tanto que disponibilidad. La comprensión auténtica no surge tanto de la pretensión humana de alcanzarla con sus propias fuerzas, como de una recepción que sólo se puede dar en un espíritu de disponibilidad, el cual a su vez únicamente brota en aquellos que han realizado ese cambio radical de actitud en su interior.

La vida necesita de un pensamiento que le acompañe en su proceso histórico, «porque no basta nacer una vez y moverse en un mundo de instrumentos útiles»¹¹². La vida busca cierto tipo de verdades cuya esencia no es tanto ser conocidas como aceptadas. Un pensamiento que no acompaña a la vida flota desasido. «Más que sistema lógico, la filosofía tendría que ser camino de vida»¹¹³. Es necesaria en consecuencia una antropología adecuada que contemple al ser humano en su totalidad, y una razón que vaya más allá de lo lógico-científico.

La filosofía, entonces, no sólo es para Zambrano un conocimiento especulativo, sino una conversión que provoca simultáneamente un conocimiento de la propia esencia humana, conocimiento en el cual tienen su papel no sólo lo antropológico sino también lo psicológico e incluso lo místico. El verdadero filósofo «ha de realizar una depuración en su interioridad»¹¹⁴; ningún conocimiento auténtico se puede alcanzar si no se realiza simultáneamente un trabajo personal e interior en el mismo proceso cognoscitivo. El problema de la filosofía ha sido descuidar esta dimensión personal, sin la cual no se produce un verdadero encuentro con la realidad. Así nos lo dice Zambrano: «de allí la dificultad de la filosofía, que no radica propiamente en lo teórico, sino en lo que de ella nos separa; en lo que tiene que ocurrir en nuestra interioridad para que el conocimiento objetivo se realice»¹¹⁵. Si no se produce la conversión interior, no hay conocimiento porque no hay encuentro; y no hay encuentro porque lo que se da es la existencia de dos planos separados —el de la realidad y el de la concepción humana— que no llegan a unirse. En este sentido, la razón poética se podría entender, más que como una actividad filosófica —que también—, como una nueva actitud desde la cual realizar auténticamente la filosofía.

¹¹² B. ZAVATTA; “La razón metafórica de María Zambrano”, 1.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ CH. MAILLARD; *La creación por la metáfora*, 170.

¹¹⁵ Cit. en *idem.*

Aparecen así dos aspectos que lejos de contraponerse, poseen la posibilidad de producir fruto abundante desde esa tensión latente entre ambos: el poético —dinámico, abierto, omnicomprendido, gratuito, generoso, dispuesto— y el filosófico —sistemático, discursivo, conceptual, explicativo, lógico—. Mientras lo conceptual tiende a apresar, lo poético tiende a liberar. Mientras lo filosófico busca distanciarse para conceptualizar, lo poético busca sumergirse en lo profundo, enterañarse en la realidad a la que pertenece, para acceder así al modo originario en que el ser humano anhela su ser. La razón poética no es únicamente un método, sino un acto inherente a la esencia del ser humano, proceso en el que el hombre se hace a sí mismo, camino «mediante el que la palabra manifestara el *logos* escondido a la vez que procediese a la construcción de la persona»¹¹⁶, un andar con la conciencia despierta. Lo metafísico, en Zambrano, no se da sino junto a lo ético.

La dificultad es patente: ¿cómo dar explicación a ese ‘entrañarse en la realidad’, a esa vivencia que nos devuelve al sentir originario, previo a todo concepto, previo a toda reflexión?, ¿acaso el ser humano puede renunciar a su reflexión, a su capacidad de expresión? No, no se puede renunciar a la palabra, ni a la reflexión, ni a la expresión de ese sentir originario, pues sería renunciar a nosotros en tanto que humanos; pero sí que se puede renunciar a modos inadecuados de hacerlo. Habría que encontrar, pues, los modos adecuados, las herramientas adecuadas. Zambrano recurrirá principalmente a la metáfora como creadora de sentido, entendida en sentido amplio, como veremos. Precisamente, mediante una metáfora muy interesante, la de la forma-sueño¹¹⁷, intentará familiarizarnos con ese estado en que el ser humano se encuentra cercano a la situación originaria, a la experiencia primaria que desborda cualquier marco espacio-temporal. Una metáfora no hace sino presentarnos la realidad oculta, ante la cual determinados tipos de aproximación permanecen ciegos. La forma sueño es la analogía con que Zambrano nos explica esa situación de desasimiento, de disponibilidad... ese estado de presencia mediante el cual le es posible al ser humano un acceso a ese otro tipo de realidad —la realidad profunda, la patencia del ser— inaccesible según otros métodos humanos.

La presencialidad alcanza su cima en el arte, donde lo metafórico alcanza una expresión muy elevada. Pero no por elevada, complicada; pues la presencia absoluta, la claridad del ser, destaca por su sencillez, y en consecuencia el ejercicio del arte debe tender hacia la simplificación, huyendo de complicaciones superfluas que le alejen de su finalidad. ¿Acaso se podría conseguir esta proximidad al ser mediante la argumentación racional? No, a las profundidades del ser no se llega mediante discursos argumentativos, sino mediante el vaciamiento de uno mismo, cuando la palabra ya no es necesaria, pues sencillamente uno está, está presente. Fruto de esa presencia brota toda expresión ya sea

¹¹⁶ CH. MAILLARD; “María Zambrano y la tradición”, 1.

¹¹⁷ La apelación a los sueños trae a la memoria a Unamuno.

mediante la palabra o mediante la obra de arte, pero expresión siempre metafórica — ¿acaso es posible otra?—, creación libre sin ninguna determinación previa, que se cumple en sí misma, expresándose.

El proceso que quiero seguir en este capítulo ya está de alguna manera definido. En primer lugar hablaré de cómo el ser humano se sitúa ante la realidad; y si en este modo de estar, se encuentran implicadas todas las facultades humanas que le lleven a una realización plena. Vaya por delante que para nuestra autora esto no es así, sino que destacará como uno de los problemas de nuestro tiempo el predominio de la razón racionalista y científicista, lejana a satisfacer una comprensión y realización global del ser humano. Acto seguido expondré cómo Zambrano da entrada a esta nueva forma de razonar en la que se pone de manifiesto un nuevo modo de entender el conocimiento, en el que a la vez el ser humano se entiende a sí mismo en dicho proceso cognoscitivo, implicado e involucrado inevitablemente en él. Y ya para finalizar, referiré este enfoque zambraniano a su perspectiva estética, ofreciendo una aplicación de sus reflexiones filosóficas a ámbitos que, si bien no dejan de tener claramente repercusiones especulativas, suponen un nuevo modo de acceso a lo real que está íntimamente relacionado con elementos estéticos más allá del mismo arte —o la misma pintura, considerada por la autora como la expresión artística por excelencia—, como veremos.

Así, el texto quedará dividido en las siguientes tres partes, a las que seguirá un último apartado recapitulatorio:

- La cuestión sobre el acceso a la realidad
- Lo poético como complemento de lo filosófico
- La perspectiva estética

1. El acceso a la realidad

1.1. Realidad y representación

Difícilmente se puede dar un acceso a la realidad puro y genuino. «Pues que con este espacio-tiempo, *a priori* de la unificación de nuestro ser, se nos dan los múltiples modos de entrar en contacto con la realidad y de tratar con ella, son el medio de accesibilidad a los diferentes modos de lo real» (LSA, 226)¹¹⁸. En consecuencia, «entre el hombre y la

¹¹⁸ Para las referencias bibliográficas de las citas referentes a las obras propias de María Zambrano atenderé a las siguientes iniciales: FP (*Filosofía y poesía*), PD (*Persona y democracia*), SC (*El sueño creador*), LSA (*Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*), PPVE (*Pensamiento y poesía en la vida española*), ALP (*Algunos lugares de la pintura*), PS (*Poesía y sistema*) y HD (*El hombre y lo divino*).

realidad que le rodea, aun de la misma realidad que es su vida, se han interpuesto siempre imágenes» (HD, 60), representaciones. Todo acceso a la realidad está mediatizado por nuestras facultades cognoscitivas, las cuales para ejercerse no pueden sino tomar cierta distancia de esa realidad que pretenden conocer, distanciamiento que es precisamente el que nos permite el acto cognoscitivo. Precisamente gracias a este ‘juego’ se ofrece la posibilidad de «todo ese mundo figurativo en que, de una parte, se representan las cosas visibles, y, de otra, se da forma al contenido de las creencias y todo aquello que gime en el interior del alma humana» (HD, 60).

El mundo no se percibe originariamente, sino que lo organizamos según unas estructuras aprendidas —incluso nuestro mundo interior—. Necesariamente hemos de relacionarnos con la realidad según nuestras facultades humanas, lo que supone una representación ‘humana’ de la realidad; y desde el momento en que hemos de vivir en esa realidad, necesitamos dotarla de sentido, hacerla habitable para nosotros, y no lo podemos hacer sino bajo estas estructuras nuestras. Este hecho no es algo negativo en sí: sencillamente, es nuestro modo de habitar el mundo. La cuestión es que lo tengamos bien presente, que seamos conscientes de que no nos movemos sino en nuestras representaciones de la realidad, y de que no lleguemos a confundir la realidad con nuestras figuraciones.

Hay tantos modos de representarnos el ser como modos de cuestionárselo, y ninguno de estos modos nos dará el ser auténtico; ello no implica, por otra parte, que bajo estas diversas formas de representación no subyazca ese ser auténtico que es percibido a través del prisma de nuestras facultades. Del mismo modo que la blanca luz se descompone en colores al pasar a través de un prisma, así el ser profundo se descompone en diferentes representaciones al pasar por el prisma de nuestras facultades. Ningún color es la luz blanca, pero si se unen todos nos la presentan; así nuestras representaciones del ser: ninguna es el auténtico ser, pero quizá si se suman todas nos vayamos aproximando a él, porque subyace a todas.

1.2. La cuestión sobre el ser

Cuando el ser humano se empezó a preguntar por las cosas, quiere decirse que empezó a tomar cierta distancia de esa realidad sobre la que se cuestionaba, que empezó a tomar cierta autonomía y a cobrar consecuentemente consciencia de sí mismo.

«Para el animal y la planta, encajados en su medio, ‘perfectos’, la realidad está presente en la medida en que les es necesaria. (...) Mas, al hombre, (...) le falta la realidad sin más, algo que no coincide con ninguna manifestación particular, con ninguna ‘cosa’, sino que debe estar detrás de ellas o en ellas, o en alguna otra parte, (...)» (HD, 42).

Los que plenamente están ya en su ser no piensan porque no les es necesario. Es ese vacío que surge fruto de la autonomía del ser humano el que provoca la duda, el interrogante, la pregunta fundamental. Previamente no había lugar a tal pregunta, porque la inmediatez de la vida, del ser, lo llenaba todo. Cuando no fue así, hubo que llenar ese vacío.

En ese momento coincidían felizmente dos circunstancias. Por un lado, se daba esa ausencia del ser que daba pie a la pregunta. Pero esa pregunta inicial no podía surgir por sí sola, sino que precisaba de otra circunstancia: que el ser humano estuviera preparado para hacerla, que se sintiera libre, capaz, consciente de sí mismo, consciente de que no pertenecía inevitablemente al devenir de la naturaleza sino que era un ser diferente, capaz de preguntarse, de cuestionarse, sobre la naturaleza e incluso sobre sí mismo.

1.3. La palabra

Mediante la palabra, el hombre se presenta a sí mismo su comprensión del mundo y de su propio ser. Es más, es el medio privilegiado para poder realizar tal tarea; mas no en solitario. Toda palabra ejerce cierto tipo de violencia por ser fruto de un alejamiento, traduce una tensión entre sujeto y realidad. Toda palabra supone discontinuidad, «toda palabra requiere cierto alejamiento de la realidad a la que se refiere» (FP, 125), pero debe ser fiel a esa realidad.

La palabra se puede atender desde un doble aspecto. Si se observa desde lo profundo, la palabra aparece como aquello que se aleja para poder expresarlo, para poder comunicarlo. Pero cabe atender a la palabra desde lo concreto, desde la multiplicidad de lo concreto. Porque quien usa la palabra para nombrar la realidad no es enteramente esclavo de esa multiplicidad, sino que se eleva sobre ella alcanzando una suerte de unidad. En palabras de Quintás, es un retiro de lo superficial por amor a lo profundo que «hace posible una singular *distancia de perspectiva* que engendra formas muy hondas de conocimiento»¹¹⁹. Si bien la palabra parece que violenta lo profundo, por otro lado parece que es la que nos lleva a él desde la multiplicidad de lo concreto. La palabra se erige así como mediadora entre lo concreto y lo profundo.

La palabra puede ser utilizada de muchas maneras, pero para acercarse a su función mediadora, no todas son igualmente válidas. Cabe el riesgo de detenerse demasiado en ellas, creando una especie de mundo paralelo a aquel al que pretenden servir. En todo lenguaje, la elección de un término es una elección arbitraria, y si bien sirve como mediador de aquello que quiere transmitir, inevitablemente mantiene velados otros elementos de la realidad. Por ello, cabe el riesgo, si no se está atento, de reducir la realidad

¹¹⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Filosofía española contemporánea*, 161.

a lo meramente conceptual, a esquemas creados que en el peor de los casos responden más a las estructuras propias de pensamiento que a las propias estructuras de la realidad.

Todo lo contrario ocurre, si nos fijamos, en el lenguaje musical: en él, resplandece la unidad subyacente en la fugacidad de sus notas, sin querer apoderarse de nada. «Cada pieza de música es una unidad, y sin embargo, está compuesta de fugaces instantes» (FP, 125). Si las notas musicales no aparecieran y desaparecieran fugazmente, una detrás de otra, en sucesión vertiginosa, no aparecería ninguna melodía, se obstaculizarían entre ellas sin poder conseguir aquello que es su razón de ser. ¿Acaso no subyace bajo las palabras una realidad que las desborda, y ante la cual no son sino expresiones fugaces de esa unidad que las posibilita y les da sentido? Porque la multiplicidad de lo concreto no se enfrenta a la unidad de lo profundo, a la unidad originaria en la que se incardinan tanto las cosas como la propia esencia humana. Esa tensión hacia lo profundo ya es una muestra de que hay algo subyacente, algo integral que fundamenta y posibilita precisamente la multiplicidad de lo concreto. Y la palabra debe moverse con soltura entre ambos espacios, pues es lo que compete al ser humano: ni en el puramente vital, originario del ser, ni en el puramente reflexivo, origen de la palabra. Precisamente la palabra debe partir de lo profundo, captado mediante el silencio que la propia palabra rompe. Basta con que algo de lo profundo tenga que ver con lo esencial humano, para que la palabra se dé.

2. Filosofía y poesía

La diferencia que establece Zambrano entre filosofía y poesía brota de estos dos modos en que el ser humano se relaciona con lo real. La manera en que trata esta cuestión quizá sea uno de los momentos más bellos y fructíferos de su pensamiento. En principio todo ser humano quiere ser, y anhela lo absoluto. El ser humano se sabe en el ámbito de lo múltiple, y anhela lo profundo y originario.

Pero hay diversos modos de acercarse a lo profundo. Ella destaca dos: el de la filosofía y el de la poesía¹²⁰. Ambos presentan un anhelo similar, aunque difieran notablemente en el modo de hacerlo. La cultura clásica ha entendido la filosofía como,

«(...) el metódico conocimiento racional, el esfuerzo de la mente para adquirir la verdad separándose violentamente de las cosas, de las apariencias que encubren el mundo. Este saber llega a ser sistema, sistema en que la totalidad del mundo quiere ser abarcada, en que la infinita multiplicidad de las cosas pretende ser poseída» (PPVE, 293).

¹²⁰ Se percibe cierta afinidad de este pensamiento con el denunciado por Nietzsche, en primera instancia cuando habla de la representación de la realidad, y en segundo cuando nos habla de filósofo y poeta, que el filósofo alemán denominará hombre racional y hombre intuitivo. Aunque para ella el poeta no seguirá a la estela del racional o filósofo como en Nietzsche, sino que corregirá su tendencia de engaño para acceder de forma privilegiada —intuitiva— a la realidad.

En el otro extremo se sitúa, marginada históricamente, la poesía. El poeta simplemente se dispone, «se convierte en simple lugar vacío donde lo que necesita asentarse y vaga sin lugar, encuentre el suyo y se pose» (PPVE, 294).

2.1. Experiencia de lo originario

Zambrano dedica gran esfuerzo a reflexionar sobre el origen de la pregunta fundamental del ser humano. Estudia en profundidad las culturas antiguas y su relación con lo sagrado, pues es el ámbito del cual surgen los primeros brotes de consciencia humana, momentos históricos en los que lo humano comienza a revelarse, y que se da de forma más o menos simultánea en torno al siglo VI a. de C., con Buda en India, Lao-Tse en China, los Siete Sabios en Grecia,... Asoma en este momento histórico un camino. A pesar de las diferencias, todos tienen en común «el ser caminos abiertos por el hombre en la selva oscura y compacta formada por los dioses, por las cosas de la naturaleza en confusión, y aun en la oscuridad de su propia mente. Es como si se hubiese puesto en marcha» (PD, 43). Y abrir camino es lo más propio del ser humano, «pues el propio hombre es camino, él mismo» (PD, 43).

Pues bien, el poeta aspira a ese momento originario previo a ‘la caída’, a ese estado de pura inocencia previa a la libertad: «poesía es reintegración, reconciliación que cierra en unidad al ser humano con el ensueño de donde saliera, borrando las distancias» (FP, 195). El poeta quiere recobrar el estado de inocencia perdida, y transformarla en vida; anhela melancólicamente la unidad perdida. El filósofo, a su manera, también busca esa unidad profunda, pues «filosofía es encontrarse a sí mismo, llegar por fin a poseerse; alcanzarse atravesando el tiempo, corriendo por el pensamiento más que el tiempo, adelantándose a su correr» (FP, 199). Pero se desvió de ese sendero, sendero al que debe retornar.

Porque en la situación originaria el tiempo deja de ser tiempo, no cabe la dualidad sujeto/objeto porque ambos se aúnan en una identidad que no se disuelve en la totalidad, en la que ya no es necesario el esfuerzo para conocer el ser, pues se le presencia en su más pura presencialidad. A esto es a lo que aspira tanto el poeta en su poema, como el filósofo en su reflexión, como el artista en su creación. En el prólogo a la segunda edición de *El hombre y lo divino*, nos explica la autora:

«Pues que el ver desde adentro, si se cumpliera, no sería una visión subjetiva, sino una visión producto de una mirada que unifica, trascendiendo lo interior y la exterioridad. Objeto y sujeto, pues, quedarían abolidos en su oposición y aun en su siempre andar separados, sin conocerse mutuamente» (HD, 10).

Sólo cuando se produce un distanciamiento surge la consciencia, la vigilia; pues es en ese distanciamiento, en ese hueco abierto en la intensidad de la experiencia originaria, que puede darse el pensamiento. Porque para pensar es preciso detenerse, tomar distancia,

observar. Y curiosamente el ser humano, en esta actividad suya, lo que pretende no es sino volver hacia ese estado originario, ahora desde la consciencia.

2.2. Dos caminos

Las pretensiones del filósofo y del poeta coinciden, pero eligen caminos diversos para acceder a los estratos profundos de lo real. «El filósofo comienza a serlo cuando se decide a buscarse y aun a ganarse su nombre con su propio esfuerzo. El que no va a ser filósofo, prosigue humilde y esperanzado que se cumpla la plenitud de lo que espera» (FP, 202). Vaya por delante que no cabe ninguna de ambas posturas en estado puro, sino que en todo ser humano se dan ambas, aunque pesando más la una que la otra. Lo problemático surge cuando pretende anularse una en beneficio propio.

Mientras el filósofo confía en su trabajo, el poeta espera la llegada de lo gratuito. Ello no implica una falta de responsabilidad: «el poeta aceptará y aun pretenderá otro género de responsabilidad que la que se ofrece desde la conciencia y la claridad de las razones; esa responsabilidad sugerida más que en la palabra en el gesto de la mano que indica una dirección» (HD, 70). ¿Llegarán ambos al mismo destino? Esta es la cuestión. Y para Zambrano la respuesta es negativa. La meta y el punto de partida están íntimamente relacionados con el método empleado, en función de lo que se quiera salvar.

El poeta no ejerce ninguna violencia sobre la realidad, sino que se sumerge en ella para alcanzar la unidad en su profundidad. La unidad alcanzada por el poeta no es tanto conseguida como recibida. Por su propio modo de situarse, el poeta alcanza una perspectiva que permanece ajena al filósofo; es la perspectiva que brota del desprendimiento del afán de poseer, del afán de dominar,... Es la lucidez alcanzada por quien se sabe incapaz de alcanzar por sí solo las verdades profundas de la realidad, y no hace sino situarse de manera receptiva, a la espera de que el ser le sea comunicado. El poeta intenta recuperar aquello que el filósofo se dejó atrás, antes incluso de su nacimiento, pero no para que su poesía suprima la filosofía, sino para que ésta cobre una nueva luz.

No es esto una novedad en la historia de la filosofía. Ya en sus inicios, allá en la Grecia clásica, Anaximandro hablaba de ese indefinido fondo de la realidad, el *apeiron*. Consciente de la injusticia del ser, y para repararla, «es preciso que las cosas —todas, cada una— se reintegren de alguna manera al oscuro, indeterminado *apeiron*. Pues que no hay razón para que algo sea independientemente, para que se destaque del todo originario y rompa su armonía» (FP, 132).

El filósofo busca lo profundo en la abstracción, el poeta en la belleza que brilla. El poeta no puede percibir de esta manera la sabiduría que el filósofo persigue, pero permanece en vela ante todo lo que el filósofo ha dejado atrás. Las apariencias, la multiplicidad que desdeña el filósofo, el poeta las apresa aun en su fugacidad; y antes de

que pasen se aferra a ellas, y «las llora mientras las tiene, porque las está sintiendo irse en la misma posesión» (FP, 141). El filósofo busca la salvación mediante la razón, y por ello renuncia a todo aquello a lo que el poeta se aferra.

Esta renuncia del hombre pensante, del hombre reflexivo, no supuso sino el ejercicio de una cierta violencia sobre algo que también es suyo, pues no existe la pura contemplación, ni tampoco la pura reflexión¹²¹. Y esto es lo que percibe el poeta. Una vez atisbado el ser, aun abstractamente, debe acompañar una decisión humana para acercarse a ese ser. La comprensión de lo profundo no es un estadio en el que uno se detenga, sino que se contempla para serlo, para vivirlo en la vida: y de esto sabe más el poeta que el filósofo.

El poeta no tiene que irse de la realidad para alcanzar el ser: ya lo tiene delante de él, sin buscarlo. Se le presenta en su fugacidad y multiplicidad, de manera que más que poseerlo se siente poseído por él. El humilde poeta, se conforma con lo recibido gratuitamente, pero sabe que esta unidad alcanzada es incompleta, espacio abierto. Eso que recibe le desborda, no lo acaba de comprender, y a menudo agobiado no sabe qué hacer: tan sólo continuar con la declaración que no acaba nunca de aquello que le ha sido regalado. Este espíritu de disponibilidad es incompatible con el espíritu filosófico, en el que es el mismo ser humano quien toma la decisión de ir en busca del ser, es el filósofo el que «se salva a sí mismo con su decisión» (FP, 144). El filósofo quiere ser dueño de la palabra; el poeta es su esclavo, consagrándose a ella. El filósofo quiere ser *rey*; el poeta se sabe *mendigo*.

2.3. La ruptura

Primariamente, ya desde los orígenes órficos de la cultura griega, la actividad poética se rechazaba junto con lo concreto y sensible, aunque no es en esta época donde se produce la ruptura total, pues si bien en la época griega lo pasional es rechazado, se recurre a ello al final del recorrido —así se ve en algunos diálogos de Platón— para acceder al ser desde lo humano en la actividad contemplativa, vida ascética que recogió el cristianismo de la tradición griega. Aunque sólo fuera el alma, se percibía ya en el espíritu griego que ella se debía a algo mucho más elevado, algo que es divino, inmortal, eterno. Es precisamente ese esfuerzo activo intelectual el que nos lleva a liberar al ser humano de la esclavitud, de la cárcel que es su cuerpo. Sólo mediante la razón el hombre puede alcanzar el verdadero conocimiento, acceder a su verdadera esencia. Y para ello es menester separarse de lo corpóreo. Y la poesía significaba en Grecia una cercanía a la carne, a los sentidos, a las pasiones, que el rigor filosófico no podía aceptar. En el fondo se pretendía salvar al ser humano de un modo más verdadero, más profundo que el poético o pasional. Pero no

¹²¹ Recordemos cómo Zubiri aúna lo reflexivo con lo sentiente.

acabaron de separarse ambos caminos. El filósofo se sabía incompleto y buscaba así, en la reflexión, su plenitud; y el poeta nadaba en la abundancia recibida, hasta el punto que era incapaz de recogerse sobre sí mismo, ni siquiera se lo planteaba. Pero se daba entre ambos ámbitos un punto de conexión: la belleza.

La *belleza* tiene una característica propia: que se puede ver, se puede percibir; no así el ser, que permanece oculto: la unidad, lo divino, no se ve. «La belleza es lo único que tiene el privilegio de manifestarse sensiblemente inclusive sin caer en el no-ser; diríamos que es la única apariencia verdadera» (FP, 166). Y si esto es así es porque es la manifestación en su unidad y divinidad del ser oculto, que se deja ver; y es a través de la belleza visible que se puede ascender hacia él. El filósofo enseguida abandonará la belleza que se ve para acceder a la que no se ve; el poeta permanecerá en la que se ve, consciente de que pertenece a la que no se ve. «Lo sensible era contrario y rebelde a la unidad; unidad en que, una vez hallada, participan todas las cosas que antes veíamos dispersas, cada una viviendo por sí. Por la belleza se ha logrado esta unidad» (FP, 167).

Es en el mundo moderno en el que esta unidad se rompe definitivamente, a causa de su renuncia a lo elevado para realizarse en este mundo, con sus solas fuerzas. ¿Dónde fundamentar la naturaleza, o el ser humano, si el ser ya no estaba ahí como para el hombre griego y el medieval? El hombre se centró en sí mismo, se hizo autónomo, y se realizó mediante una razón que se definía a sí misma y «tornaba al mundo comprensible apartando al hombre, agradecido y sumiso, de la dolorosa confusión de sus orígenes y de su vida»¹²², sin observar que le dejaba en el más absoluto desamparo. En su afán de erigirse como la única legítima que podía ofrecer sentido a la vida humana, la razón había asumido un poder que no le correspondía, pues nunca podría suplantar a la realidad misma en la que se incardina.

2.4. El encuentro humanizador

Pero, ¿puede la razón descender por sí sola a lo profundo? Para sumergirse en los abismos del ser se precisa utilizar otro instrumento que se convirtiera en un canal adecuado por el cual el ser pudiera aflorar, un canal que a la vez permitiera el acceso y su expresión. Y es que «vivir bien no es solamente cuestión moral sino de estética»¹²³. La filosofía debe asumir que precisa de la poesía porque es ella la misma expresión de lo originario en su misterio. Y la poesía también debe asumir que necesita de la razón, de la palabra, para poder convertirse en una verdadera herramienta de salvación humana. No basta quedarse

¹²² CH. MAILLARD; *La creación por la metáfora*, 22.

¹²³ M. ZAMBRANO; *Hacia un saber sobre el alma*, 74 (cit. en CH. MAILLARD; *La creación por la metáfora*, 28).

aferrado a la vivencia originaria. El ser humano necesita algo más, necesita comprender, necesita dar sentido a su vida, y ello no puede hacerlo sino por el uso de la razón.

El drama del poeta es que, en su intensa experiencia, «ya él no existe, sino las cosas en él, llenándole tan por completo, que no le queda distancia suficiente para poder expresarlas. Y no puede tampoco expresarlas porque nada suyo tiene, pues que toda expresión requiere cierta violencia» (PPVE, 294). Cuando el poeta puro se expresa, se hace violencia a sí mismo en lo que se refiere a su experiencia originaria. Mas no hay otro camino, pues el poeta sabe que no está sólo, sabe que es intermediario de una verdad que le desborda, se sabe mediador que vive para los demás, no para sí mismo.

Precisamente es en este esfuerzo armónico en ambos ámbitos como el ser humano se va haciendo a sí mismo. El hombre experimenta esa realidad profunda y trata de expresarla mediante obras artísticas, aunque también en las experiencias cotidianas. El hombre crea en diversos ámbitos, y en esas obras creadas se reconoce a sí mismo: las obras son de alguna manera expresión de sí mismo en la expresión de la realidad profunda que atisba. Este es el sentido de la razón poética zambraniana: relacionándose armónicamente con lo originario de toda realidad, el hombre alcanza la plenitud de su ser.

Porque cuando Zambrano habla de lo poético, quiere recuperar su sentido primigenio de *poésis*,

«(...) el arte de la construcción mediante la intuición de las relaciones simbólicas y la visión del orden adecuado, razón e intuición unidos. Y para ello, había de recuperar la impronta de la filosofía tradicional, metafísica, sin duda, y poética a un tiempo. Sólo así podía el pensar, ser, más que razón vital, razón viviente, una razón que alienta y respira; más que discurso, curso abierto, descubridor del andar haciéndose y proyectándose la persona en todas sus dimensiones»¹²⁴.

Pues el poeta, el *poietés*, no sólo es autor, sino también, artesano, hacedor, constructor de puentes que lleven al ser humano a lo profundo de sí mismo y de la realidad, elaborando aquello que no es sino una presencia intuitiva de lo originario.

Y ello no sin la razón, pero tampoco sin atender aquella intuición previa a la filosofía. En consecuencia, puede considerarse la razón poética como una actitud desde la cual afloran inspiraciones auténticas y se expresan adecuadamente. Se combinan una disponibilidad —una actitud pasiva—, y una inquietud, un estar pendiente —una actitud activa—. Mediante ambas, a pesar de la diversidad de esas inspiraciones el ser humano podrá ver la unidad que las engloba y en la que alcanzan su verdadero sentido.

«¿No será que el que va por el camino de la poesía no acepte ser persona, sino de otra manera que el filósofo por la voluntad? (...) El poeta no quiere alcanzar la existencia por

¹²⁴ CH. MAILLARD; “María Zambrano y la tradición”, 5.

sí mismo, no quiere su ser conquistándolo a la nada, sino recibéndolo ‘por añadidura’» (FP, 193).

2.5. La forma-sueño

«Hay un soñar que despierta la realidad aún dormida en los confines de la vigilia» (SC, 17). Zambrano escribe esta frase al comienzo de su obra *El sueño creador*, para ponernos en atención sobre uno de los riesgos del vivir cotidiano y aun del reflexivo. ¿A qué se refiere con esa ‘realidad aun dormida en los confines de la vigilia’? Ella misma nos responde a continuación: a «esa tierra donde la conciencia no se aventura, el espacio extraconsciente, en cuya frontera la atención acude sin ser notada, extremando su vigilancia; fronteras de seguridad que el ‘yo’ establece desde su soberanía». Porque a menudo la conciencia —o la rutina inconsciente— levanta murallas fuera de las cuales no se adentra. La vigilia se puede erigir así, más que en un atisbar nuevos territorios, nuevas posibilidades, en un rechazo de todo aquello que no venga a familiarizarse con lo ya vivido, con los presupuestos establecidos.

La persona que viviera de tal modo, no lo haría realmente en vigilia, sino en estado de sueño. A pesar de todo el esfuerzo necesario para realizar tales labores de vigilancia, no permanecería sino en un continuo estado de inacción. Se trataría de un mero vivir, un mero estar en la vida, y ya está. Basta con renunciar al ser, a la auténtica vida que supone buscar la esencia, para pretender que toda la realidad se haga a nuestra imagen y semejanza, todo dominado, todo controlado, para vivir ensoñado. ¿Cómo despertar de esa ‘vida de vigilia’? ¿Cómo despertar de ese sueño? ¿Cómo acceder a la realidad del ser? «Y no resulta caprichoso juego de palabras el afirmar que solo el soñar o algo que al soñar asimilaría en su conciencia, podría despertarlo» (SC, 20).

Efectivamente, para explicar este tránsito, o mejor dicho, para explicar la realidad a la que este tránsito pretende llegar, Zambrano apela al ejemplo de los sueños —los sueños de cuando dormimos—, pero no atiende tanto a sus contenidos como a su forma, a la *forma-sueño*. Porque los rasgos bajo los cuales se nos presentan los sueños son útiles para explicar cómo se puede dar la experiencia de lo originario. En ellos —en los sueños— aparecemos como meros espectadores, que ven pasar la realidad como algo independiente a nosotros, aunque no podemos desprendernos de su visión, de su poder de atracción. En ellos no podemos hacer nada, ni siquiera pensar, preguntar,... simplemente ver cómo los acontecimientos van fluyendo. En los sueños, sencillamente estamos.

En la experiencia cotidiana de la realidad, se ve a ésta fluir, pasar; pero el sujeto trata con ella. El problema adviene cuando se pretende tratar con el ser; es el ser lo que le permanece velado. El espacio, la realidad visible, no es sino una ‘pantalla’ en la que se proyecta la realidad velada. Algo similar le ocurre al mismo ser humano: el hombre se percibe siendo, pero a la vez ese ser suyo le es extraño, le aparece velado, mostrándose y

ocultándose. Y ante ello el hombre puede bien negar su propio ser, bien profundizar en él; mantenerse en el ensoñamiento que es la vigilia amurallada, o despertar de esa vigilia a formas distintas de realidad. En este último caso observa que dentro de él «hay algo que le exige ir más allá de él; trascenderlo, trascenderse. Se podría así definir al hombre como el ser que padece su propia trascendencia» (SC, 27). Y sólo cuando acepta el hombre este ‘reto’, comienza a vivir en plenitud. Pero para ello es preciso agrietar la muralla.

Este hombre ha despertado de la vigilia para pasar a otro sueño, al sueño que refleja la realidad originaria, y a través de ella alcanzar su ser. En la realidad, en el marco espacio-temporal, el ser del hombre se convierte en historia. Y es a través de su historia que el hombre debe conquistar su ser, ese ser que si bien es suyo, aún no lo es en plenitud. De esta manera, el inicial sueño se va transformando en cada despertar, despertares que se dan a lo largo de nuestra historia, despertares que no hacen sino llevarnos al estado de forma-sueño que nos transporta a la realidad profunda. Gracias a estos despertares, la realidad se convierte en campo abierto dispuesto para ser explorado, y deja de ser fortaleza amurallada en la que la conciencia se instala vigilante para no ver turbada su ‘paz’. Mediante estos sueños que son despertares, el ser se le va desvelando al hombre, ese ser en un primer estadio oculto e inaccesible.

Un rasgo compartido por la realidad profunda y la forma-sueño es la *atemporalidad*, la privación del tiempo; mientras que en la realidad cotidiana el sujeto se ve impelido a actuar, a decidir. Es un estado en el que el tiempo no discurre, en el que el sujeto no dispone de su libertad, en el que el sujeto no interviene, sino que se encuentra a modo de espectador, como los encadenados de la caverna. Estos despertares no dejan de sorprender al ser humano, le son extraños, pues le abren a un ámbito con el que no está familiarizado, cuando quizá es el que le sea más propio.

Es en el tiempo histórico, en el tiempo sucesivo, el ámbito en el que el hombre puede desarrollarse, puede desenvolver su ser, en el que se despliega el argumento que es su vida... «y no sólo como suceso, sino como cumplimiento y manifestación de un sentido» (SC, 35). Su realización como persona, su ‘ser persona’ se da en la vida, con un cuerpo concreto, con una psique concreta,... en una tradición, en una cultura, en una herencia. Confluye en la vida humana cierta necesidad a causa del pasado en el que se sitúa, y cierta apertura que deriva de su vocación a ser persona, y que se encuentra condicionada por su pasado. Si la persona no supera esa necesidad, permanece en la fatalidad; precisa superar la necesidad, precisa salvarla, y eso es en esencia su propio ser, en intimidad con el ser originario. Esta salvación se prefigura en los sueños, en los despertares mediante los cuales el ser humano contacta con el ser, con la vida «que anuncia y exige su cumplimiento trascendente» (SC, 36).

Ante ese ser, como en la forma-sueño, la atemporalidad es completa, es el polo opuesto a la acción humana, y por tanto a la creación. En estos sueños «se manifiestan como teorema los lugares de la persona, los *ínferos* de la vida personal, de donde la persona ha de salir, a través del tiempo, en el ejercicio de la libertad» (SC, 39). Paradójicamente, con estos sueños adquiere el ser humano por primera vez consciencia de sí mismo, frente al estado de vigilia, y adquiere consciencia de que ha de ejercitar su libertad para salvarse a sí mismo. «Durante la vigilia el sujeto arrastra consigo su propio personaje, ese que se ha ido conformando inconscientemente, con su correspondiente conflicto» (SC, 39). Y en este estado no cabe actividad propia de la persona.

Precisamente el ser persona emerge de ese estado de inconsciencia, realizando un acto libre y creador consigo mismo:

«La acción verdadera que los sueños de la persona proponen es un despertar del íntimo fondo de la persona, ese fondo inasible desde el cual la persona es, si no una máscara, sí una figura que puede deshacerse y rehacerse; un despertar trascendente. Una acción poética, creadora, de una obra y aun de la persona misma, que puede ir así dejando ver su verdadero rostro, que puede ser visible por sí mismo, que puede llegar a ser invisible confundándose con la obra misma. (...) El sueño de la persona es en principio sueño creador, que anuncia y exige el despertar trascendente y que aún puede contenerlo ya en el nivel más alto de la escala de sueños» (SC, 40-41).

Lo relevante de la forma-sueño no es lo que se sueña, sino la actitud íntima del sujeto que se mueve bajo la atemporalidad, la tensión entre su cotidianidad y lo profundo. La verdad la consigue el ser humano cuando esta palabra que descubre la realidad, esa realidad que descubre no es sino la propia realidad del sujeto, una especie de presente perfecto en la que el tiempo no pasa, sino que se encuentra en su unidad más pura. Sería error intentar describir esto, descifrarlo mediante la inteligencia; lo cual no quiere decir que no haya de emplearse el entendimiento, sino que se ha de emplear de cierta manera. De la manera que ha aprendido el ser humano que ha realizado un cambio, una conversión que le lleva a situarse ante esa realidad en disponibilidad, pasivamente, receptivamente. Porque lo que surgirá en el sujeto no será tanto un concepto como una necesidad de realizar alguna acción, una acción que le trasciende y que le lleva a cumplirse definitivamente como persona, abandonando por siempre el personaje que representaba. Si esto no acontece, el ser humano será víctima de una obsesión, cualquiera que sea, en la que se padecerá como tal.

En definitiva, cuando nos acercamos al sueño no desde su contenido sino desde su formalidad, descubrimos en él unos rasgos que le asemejan a los rasgos de la trascendentalidad. Los mismos rasgos que si por un lado le distancian del estado terreno de vigilia, por el otro le acercan al ser trascendente. Y esta mediación se realiza por la actividad creadora, por la mediación de la palabra poética.

3. La perspectiva estética

Este es el núcleo de la filosofía zambraniana: «un pensamiento que busca descifrar el ‘sentir originario’ —orientado a su propio origen—, y como dirección o ‘guía’ para salir del lugar en el que estamos y emprender el camino de regreso»¹²⁵. No se trata de un camino fácil, pues supone emprender senderos diferentes que el ser humano ha dejado enterrados, para llegar allí de donde partimos y encontrarnos con aquello que de alguna manera ya poseemos. «Una nueva forma de sabiduría en la que el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierda el uno en el otro o de que se anulen»¹²⁶.

Esta actividad mediadora Zambrano la percibe en la obra de arte, pues penetrar en ella mediante la razón poética «constituye una nueva estética basada en la fidelidad hacia la realidad originaria y en la revelación de una presencia»¹²⁷. La actividad artística puede darse según diversos géneros, como por ejemplo la pintura, en la que nuestra autora se detendrá sobremanera. Pero la palabra será la herramienta que proporcione legitimidad poética al soñar. Será ella el elemento de intermediación entre lo múltiple y lo profundo. El ser humano no puede dejar de utilizarla. Si no fuera por ella, nunca podría lo profundo salir de sus dominios, nunca podría aflorar a la superficie, nunca podría ser comunicado, pues «si la poesía se hace en palabras es porque la palabra es lo único inteligible» (FP, 196).

En la palabra se plasma la interpretación de la realidad de una determinada sociedad, a causa de su cultura, incardinada en un tiempo y en un espacio históricos determinados. Pero el poeta, puede utilizarla también para abrir perspectivas nuevas antes nunca vistas. «Nombrar poéticamente es crear por la palabra, dar existencia, esto es, sacar del ser oculto y misterioso, innombrado, al ente: lo visible»¹²⁸. El poeta saca a la luz relaciones de la realidad que hasta entonces permanecían ocultas a la simple vista. Relaciones profundas de la realidad, de las cuales el poeta es intermediario y participa. Por el hecho de expresar dichas relaciones el poeta crea cierta violencia, pero es preciso a causa de su carácter mediador. El poeta se aleja del origen, pero sus palabras dejan traslucir la luz original de la cual él es partícipe. Crea un mundo intermedio, en el que las palabras se convierten en puntas de icebergs anunciando un fondo oculto mucho mayor, prefigurándolo.

Las estructuras de la creación poética pueden ser asociadas con las categorías humanas mediante las cuales experimenta lo trascendente. La metáfora, por ejemplo, es entendida por Zambrano como,

¹²⁵ A. CASADO Y J. SÁNCHEZ-GEY; “Filosofía y educación en María Zambrano”, 547.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ C. MICHERON; “Introducción al pensamiento estético de María Zambrano”, 215.

¹²⁸ CH. MAILLARD; *La creación por la metáfora*, 51.

«(...) ‘universal antropológico de expresión’, como un procedimiento de organización de la realidad pero no limitado a la esfera lingüística sino extensible a todas las modalidades expresivas del hombre, a través de las cuales articula su relación con el mundo»¹²⁹.

Existe, pues, un paralelismo entre las categorías de la experiencia humana de trascendencia y las categorías de la expresión poética; paralelismo que sólo es posible si se admite que efectivamente los sucesivos despertares al ser no se dan sino bajo la forma-sueño, erigiéndose así en las primeras formas de consciencia auténtica. Y estos sueños ya llevan así, como un germen, «la palabra poética que les confiere su legitimidad; que los salva» (SC, 49).

El poeta no puede sino compartir aquello que privilegiadamente él experimenta. El poeta no busca salvarse sólo, ser sólo para sí mismo no tendría sentido. «No es a sí mismo a quien el poeta busca, sino a todos y a cada uno. Y su ser es tan sólo vehículo, tan sólo un medio para que tal comunicación se realice» (FP, 198). Para ello precisa descifrar el sueño, pero descifrarlo no quiere decir analizarlo, someterlo a la consciencia reflexiva, pues ello supondría enfrentar dos mundos de antemano separados. Lo que hace el poeta es llevarlo a la claridad de la consciencia y de la razón, acompañándolo desde la profundidad en que se origina. La razón, en actitud humilde, estará en condiciones de atender la realidad desde estructuras diferentes a la del mero reflexionar intelectual, sin perder el contacto con el ser, que es lo que ha ocurrido con el uso racionalista y cientificista de la razón. «Realizarse poéticamente es entrar en el reino de la libertad y del tiempo donde, sin violencia, el ser humano se reconoce a sí mismo y se rescata, dejando, al transformarse, la oscuridad de las entrañas y conservando su secreto sentido ya en la claridad» (SC, 51).

Y puede ocurrir que se ofrezca imposible la actividad poética, incapacidad derivada sencillamente por el desconocimiento, «lo que es coherente que suceda a partir de la seguridad en que el hombre occidental se instala o hace todo lo posible por instalarse desde la transformación en creencia del racionalismo poscartesiano» (SC, 53). Este despertar, pues, no puede darse sino en una consciencia que no se encuentre desarraigada, encerrada en su fortaleza e impidiendo otro tipo de percepciones ajenas a las que su propio desarraigo posibilita, sino en una consciencia que posea ya cierta capacidad de ejercer su propia libertad, una consciencia que no trata de imponerse sino que se dispone. El despertar es posible sin la imposición, es posible con la disposición porque lo que habita en las entrañas del tiempo «clama, gime, se agita por salir» (SC, 54). En este decisivo instante, si no se está presto al ser, si no se traspasa el umbral, adviene la ceguera. Si se cruza dicho umbral, no adviene el conocimiento tal y como es entendido usualmente, un saber que se adquiere, sino lo que adviene es una actitud que posibilita que el hombre siga creciendo en sus sucesivos despertares.

¹²⁹ B. ZAVATTA; “La razón metafórica de María Zambrano”, 11.

«No hay, en las fronteras de la razón, ningún otro método tan abierto como para despertar a la propia razón, a menudo acaparada por el personaje, y llamarla a la comprensión de una realidad más amplia. El awareness, término tan utilizado por los psicólogos de la Gestalt, el ‘darse cuenta’, no puede desencadenarse desde la pura razón; (...) Será mediante sucesivos awareness que la conciencia del hombre se abrirá a la realidad»¹³⁰.

En estos momentos de lucidez aparece una unidad de sentido en la que el tiempo parece trascendido, en la que todo se incardina, pues en esa unidad se engloba a la realidad y al propio ser humano que se realiza en esta tarea. El artista es un actor privilegiado. El artista —y todos tenemos en este sentido algo de artistas— padece y hace; el hacer, verdadero acto de creación, se dirige según la dirección que le ofrece el padecer, prefiguración del fin del camino que no es otra que la prefiguración del ser, en la que se atisba la presencia del ser. No todo es pasividad, pero tampoco es toda actividad. Precisamente es la actividad poética la que abre un espacio en que esta simultaneidad es llevada a su plenitud.

El artista renuncia a abarcar lo que se le revela, el artista renuncia a su identidad, elude cualquier protagonismo; sencillamente, se entrega, se pone a disposición del ser para ser intermediario suyo, pasando desapercibido. Cuanto más se aprecia algo propio del artista en su obra, menos obedece a su cometido.

«La participación en la creación mediante la re-creación en el arte exige, por parte del artista, una entrega en manos de ese ‘ser’ que crea a través suya manteniéndose oculto, mientras tanto, a su entendimiento. (...) Es como el sacrificio de la conciencia en pro de la fuerza del obrar; la renuncia al árbol del conocimiento y la opción por el árbol de la vida»¹³¹.

En palabras de la misma Zambrano: «paradójicamente, cuando alguien alcanza la verdadera creación, su obra lleva la marca de haber sido hecha por nadie y la personalidad de su autor casi desaparece. (...) Y entonces se es un santo, un héroe o un ‘clásico’» (ALP, 101).

3.1. El uso amplio de la metáfora

Para el acto creador poético, la metáfora juega un papel relevante. No se trata de su aspecto lírico, sino de su capacidad para proporcionar conocimiento sobre realidades a las que sólo nos podemos remitir, dada nuestra ignorancia, mediante esta aproximación metafórica. Dada nuestra ignorancia, y quizá también a causa de la pobreza de nuestro lenguaje. La metáfora puede «definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia para ser captada de otro modo»¹³². La riqueza de lo velado es precisamente la fuente de la

¹³⁰ CH. MAILLARD, *La creación por la metáfora*, 89.

¹³¹ *Ibidem*, 42-43.

¹³² B. ZAVATTA, *Op. cit.*, 6.

que se alimentará el lenguaje poético, ilimitado, interminable; «del culto que la poesía tributa a la palabra velada nacerá la imagen y el lenguaje metafórico obligadamente, toda transposición» (LSA, 230). Todo aquello que es representado ofrece una manifestación de la realidad —la que es percibida—, pero se reserva una cantidad inagotable de manifestaciones, como materia capaz de adoptar innumerables formas, y que de alguna manera ya se insinúan o se presente en lo manifestado.

Zambrano se apoya en el análisis orteguiano de la metáfora, destacando su papel de enlace entre dos ámbitos, su capacidad para detectar elementos de conexión en realidades aparentemente diversas; y por ende, esa capacidad para poder expresar esa conexión de manera comprensible para los demás. La metáfora, además de adecuada debe ser eficaz, debe iluminar entendimientos, debe provocar cambios de actitud.

La realidad que no es percibida permanece oculta al ser humano, como inexistente. Cuando no es que no exista, sino que sencillamente no es percibida. Se tiende a reducir la realidad existente según lo que nosotros podemos percibir. ¿Es así?, ¿existe sólo la realidad perceptible por nosotros? En principio la pregunta podría carecer de sentido, porque si no lo percibimos... ¿qué más da? Pero quizá no. Porque si pensáramos así, no haríamos sino vivir en nuestro recinto amurallado, acomodados a nuestras estructuras y paradigmas, ajenos a lo que acontece en el exterior, y aún más, ajenos a cualquier actitud de búsqueda. Pero si no pensáramos así, la actitud vital cambiaría. Se tornaría en una actitud que, si por un lado se sabe viviendo en un entorno conocido, no desbanca la posibilidad de nuevas formas de realidad que han permanecido hasta entonces ocultas, esperando su desvelamiento.

Esta es la actitud creativa del poeta. El poeta tiene ese don que le permite atisbar nuevas formas de realidad donde el hombre común no percibe nada. Por eso es creativo el poeta, porque crea nuevas perspectivas, porque nombra de forma diferente a entes nuevos, porque se niega a renunciar a ese esfuerzo sintetizador y unificador ya que sabe que sin él su vida se reduciría a un mero vivir, contribuyendo a lo que para Ch. Maillard sería el crimen más perfecto: perpetuar «la existencia de un mundo posible»¹³³.

Esta creación la realiza el poeta buscando similitudes y analogías nuevas, en contextos y ámbitos nuevos. Es gracias a esta carga de novedad que se abren horizontes nuevos, preanunciándose, prefigurándose nuevos conceptos y nuevas formas de realidad. Las comprensiones novedosas provocan una actitud receptiva para captar a su vez otras nuevas comprensiones, en un estado mitad consciencia mitad inconsciencia, mitad búsqueda mitad recepción. ¿Por qué se da el salto a nuevos estratos —estratos profundos— de realidad? Porque manteniendo la tensión de la analogía en determinados rasgos de los

¹³³ CH. MAILLARD, *Op. cit.*, 107.

términos que en principio no aparecen a simple vista sino que subyacen de algún modo a su percepción visible, se provoca un salto cualitativo en el que aflora una nueva articulación de la realidad, hasta entonces desapercibida. Esta nueva articulación de la realidad puede ser percibida, precisamente, por la ruptura de las categorías previas según las cuales acostumbrábamos a situarnos en la realidad; categorías que, si bien son indispensables en nuestro momento histórico, si nos atenemos exclusivamente a ellas impiden el acceso a nuevas formas de realidad diferentes de las hasta ese momento conocidas.

La metáfora, por su propia naturaleza, nos permite acceder a la realidad más allá del rigor puramente conceptual, para captar categorías más relacionadas con la dinamicidad de lo real. Así, conceptos como ‘verdad’ o el mismo concepto de ‘realidad’, son transformados de percepciones lógicas y estáticas a conceptualizaciones dinámicas y en proceso. Se van creando así universos metafóricos, universos de fidelidad, universos de comprensión, los cuales presentan también el grave riesgo de ser considerados ‘los únicos universos posibles’, convirtiéndose entonces en conceptos, lo que no es sino un deterioro de la esencia metafórica.

3.2. Las artes

La metáfora permite sernos presente de algún modo esta realidad originaria, un ‘estar ante’ más que un comprender, como si fuera posible mirar sin conceptualizar, como si fuera posible mirar más allá traspasando los conceptos, donde lo conceptualizado sea lo mediador que nos permita acceder a lo no conceptualizado ni conceptualizable. Es a este tipo de presencia al que el lenguaje poético y artístico nos debe acercar, y el que lo justifica:

«Una auténtica obra de arte suscita esa respuesta en el contemplador o el oyente, y al hacerlo revela presencias de modos nuevos e imaginativos. Es un trance en el que la obra de arte funciona metafísicamente, y el único sentido en que el arte tiene algún derecho, como tal arte, a ser metafísico»¹³⁴.

Porque la metáfora no es únicamente utilizada por la palabra. Lo poético para Zambrano no es únicamente la poesía. Todo arte es metafórico en la medida en que es capaz de revelar presencias que de otro modo permanecerían veladas. Por este motivo todo arte es metafísico, capaz de conjugar la imaginación creadora del autor —que no mera fantasía— con los estratos profundos de realidad.

«Se descubre en el arte —otro nombre de la humana creación— el anhelo elevado a empeño de reencontrar la huella de una forma perdida no ya de saber solamente, sino de existencia; de reencontrarla y descifrarla» (LSA, 221).

¹³⁴ *Ibidem*, 127.

Todo arte es comunicación. Y lo es en un doble sentido: comunicación del artista con lo profundo que trata de revelar, y participación del propio ser humano con eso profundo que a la vez habita en su ser. En lo profundo se da una simultaneidad entre la realidad de la naturaleza y la realidad del propio ser humano, del propio artista.

Este lugar en el que se vislumbra originariamente el ser es denominado por Zambrano el *claro*, que no puede dejar de recordarnos a la obra heideggeriana *Sendas perdidas*. Lo que el artista pretende con su obra es guiar a todo ser humano allí, al claro, lugar en el que la razón, agotada de su continuado esfuerzo por comprender, hace entrega de sí misma, rendida, sin fuerzas para seguir en su empeño, haciéndose receptiva y paradójicamente eficaz. Pues el claro no es tanto un lugar iluminado entre penumbras como un lugar abierto, despejado, que permite a la luz darse, iluminar. Para que la luz pueda iluminar, es preciso dejar previamente la abertura para que pueda introducirse. Porque la luz está ahí, esperando que el ser humano se torne dispuesto a recibirla. Ese esperar no es pues mera pasividad, sino una espera activa, un estar presente a la espera, un estar presente al que el hombre ha podido acceder gracias a su despertar de la vigilia amurallada, gracias a destronar al personaje que era para dar comienzo a andar en su ser persona. Frente a la necesidad de ser alguien, el personaje finalmente —aunque no siempre, por desgracia— se rinde, se reconoce incapaz y ahí comienza su grandeza, comienza la grandeza del poeta, que se sabe indigno pero permanece en continua espera para que su alma sea llenada por el ser.

Este estado es el que tan bellamente explicó mediante la forma-sueño, y es en el que trata de introducirnos la obra artística. Los sueños y el arte son lo que más se acerca a algo así como lo que se crea a sí mismo, a aquello que tiene «su propio, único medio creado o emanado de sí mismo» (PD121). Los sueños no forman parte de lo que llamamos realidad, y el arte la inventa. «Realizar un acto propiamente artístico es redescubrir la realidad, pero es, antes que eso, redescubrir la fórmula que nos hace capaces de entrar en contacto con ella, abrir nuevos cauces para la visión»¹³⁵. Conforme la obra artística avanza en su cometido se simplifica, más sencilla se hace, como sencillo es el advenimiento de la luz en el claro.

El problema es que de por sí, aquello que nos quiere transmitir la obra de arte es inefable; pugna por salir al exterior, mas las herramientas humanas no pueden expresarla de forma completa. Tan sólo pueden participar: éste es el modo en que la obra de arte contacta con lo profundo, mediante la *participación*. Y algo similar acontece en la contemplación del espectador: «saber contemplar debe ser saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con el llamado corazón, lo cual es participar, la esencia contenida en la imagen, volverla a la vida» (ALP, 39). Porque no se trata de ser impactados

¹³⁵ *Ibidem*, 168.

o sobresaltados por una descarga sentimental «con la que tan frecuentemente hoy se confunde la percepción de una obra de arte» (ALP, 137) y que degrada el acto contemplativo porque toda violencia en el arte siempre es algo artificial, sino de un «quedarse; nada más» (ALP, 137). No basta con ver u oír; es más, únicamente viendo y oyendo no se contempla. La obra de arte se contempla más que se ve o se oye, porque si no es contemplada, no es vivida. «El corazón, o sea, el sentir, es la condición de posibilidad del contacto con lo originario y determina también el uso de la razón en cuanto razón poética»¹³⁶.

Esta mediación es de por sí necesariamente incompleta. La realidad originaria no puede ofrecerse acabada, y sería erróneo pretenderlo así. En consecuencia, los distintos tipos de arte realizan de manera parcial su tarea atendiendo a su propia especificidad, independientemente de que toda obra artística nos ayude a entrar en el claro, nos ayude a ese cambio de actitud que por receptiva nos hace aptos para captar el ser profundo. La poesía y la música son las expresiones más fieles «de la unidad inviolada de nuestro ser, de ese último espacio no espacial, tiempo no temporal, que se abre paso de vez en vez para actualizar la unidad viviente, la intimidad luminosa perdida» (ALP, 48-49).

La música es la más cercana al origen, pero demasiado abstracta. Por ello no es completa. La música nos absorbe, cuando la escuchamos sentimos que aquello no debería pasar nunca, que debería ser consumido de forma íntima y no quedarse en un mero escuchar; querríamos participar de ella, hacernos uno con ella, en plena transparencia. Pero sería quedarnos en un ámbito demasiado sensible, y los sentidos por sí solos no son suficientes: «los sentidos son abstracciones y no nos traen nada más que aspectos desgajados de la vida perdida unitaria» (ALP, 49).

La poesía surge en el momento en que el hombre toma consciencia de sí mismo, cuando surge el conflicto de lo que supone ser hombre como ser diferente al resto de la naturaleza. En su origen hilvana con la concepción mítica de la realidad, con la tragedia clásica en la que conviven dioses y hombres, con la poesía primera que nos pone en contacto con lo sagrado. Se sitúa, pues, entre dos polos, uno de los cuales no es humano, y que se convierte en su anhelo, como es el de la unidad perdida y oculta bajo «la luz de nuestra conciencia que alumbra las diferencias» (ALP, 49). La poesía parte precisamente de esas diferencias en busca de la unidad primera, y lo hace a través de la palabra, y por ello es menos abstracta que la música. «Toda poesía tendrá o buscará tener (...), algo de este lenguaje sagrado autónomo, y querrá realizar algo anterior al pensamiento y que el pensamiento, cuando se da a correr discursivamente tan solo y solo, no podrá cumplir» (LSA, 223).

¹³⁶ C. MICHERON; “Introducción al pensamiento estético de María Zambrano”, 217.

La pintura no tiene esa conexión con lo divino, pues «no existe ningún personaje que haya descendido de los cielos para traer a los hombres el don de la pintura ni el de la escultura, ni el de la arquitectura» (ALP, 50). Se da la creencia de que las artes plásticas tengan que ver menos con el tiempo, porque no discurren en él. Pero esto es engañoso, pues si bien su realización no es al modo de la música o la poesía que han de ser ‘consumidas’ sino más bien contempladas, en esta contemplación se da también una realización, aunque de otro modo. La contemplación es diferente de la mera visión o audición; se contempla algo que tiene vida, pero en una actitud que aúna una conciencia activa que inquiere a la realidad y un alma pasiva que recibe sin recelo.

Las artes plásticas se distinguen de las anteriores por su aspecto de trabajo, de esfuerzo; sus obras llevan consigo un esfuerzo que nuestra autora echa en falta en las inspiraciones poéticas y musicales. Y mientras en la escultura se muestran cuerpos petrificados, «momentos en que el dolor hace imposible que el vivir prosiga» (ALP, 63), en la pintura se da un equilibrio entre la concreción y la abstracción, de manera que esa disminución de objetividad se compensa con esa llevanza a otro tipo de realidad, que al ser humano le llena y le desborda, «y que nunca llega ni puede en principio llegar a convertirse en objeto» (ALP, 63). Por ello, las obras de la pintura no ‘están’ únicamente, a diferencia de las esculturas; sino que están como transcurriendo, como una realidad fluyente que sucede, en la que lo primordial es más el tiempo que el espacio, o mejor, utilizando el espacio para llevarnos a las entrañas en un proceso íntimo. Porque la pintura es un suceso, que se manifiesta bien mediante formas, bien mediante figuras; es un suceso que le ha sucedido al artista, y es un suceso que le sucede al espectador. La pintura es la que es capaz de realizar esos sueños que son despertares, de hacer que entren en nuestras vidas formando parte de nuestra realidad, liberándonos de nuestros ensueños. Si bien esto podría decirse de todas las artes, «en el arte de la pintura aparece con mayor propiedad esta condición» (ALP, 65). La pintura es la salvación de los sueños.

3.3. Relevancia de la pintura

En la primera frase de *Algunos lugares de la pintura*¹³⁷, en la introducción, nos dice Zambrano: «la pintura es una presencia constante» (ALP, 12). De entre todas las artes, Zambrano ve en la pintura algo especial —cuyo representante por excelencia es Zurbarán—, algo que es capaz de llevarnos de la mano hacia las entrañas de lo profundo, hacia la morada de lo misterioso. ¿Por qué?, ¿qué ve en ella nuestra autora? Lo que es capaz de conseguir la pintura de forma eminente es informar lo originario, revelar «las

¹³⁷ Esta obra —*Algunos lugares de la pintura*— es una recopilación de diversos escritos y artículos de María Zambrano. Al ser muy numerosos, en vez de citar cada uno directamente me referiré siempre a la paginación del libro que los recopila (ALP).

sombras de lo originario que sin ella no se podrían sentir»¹³⁸. Mediante la pintura se puede expresar lo inefable, pues «sus metáforas y figuraciones son expresiones fieles al misterio corporeizado en la forma pictórica enigmática; no fijan un sentido sino que nombran una presencia, dan vida a la obra, a sus guardianes»¹³⁹. Zambrano hablará del *ángel* para designar esta capacidad de enlace entre la pintura visible y aquello invisible en lo que, sin mayor alusión específica, se instala.

La imagen dibujada parece que sea la realidad desprendida de su profundidad a modo de un fantasma, «espacio que la conciencia no controla» (ALP, 41). El *fantasma* que es realidad decantada, nos introduce en el ámbito de la forma-sueño, y atrae al sujeto, lo magnetiza. El fantasma vendría a ser como el contenido de la metáfora: «no es un cuerpo, sino algo que procede o emana de un cuerpo y que tiende a necesitar de nuevo un cuerpo para fijarse» (ALP, 43). ¿Cuál es el mejor medio que le ofrece al fantasma su aparecer? La pintura, sin duda:

«Y así el medio —el arte— que mejor le ofrece al fantasma ese instante perenne es el de la pintura. La pintura que es ya de por sí un extraño fluir que permanece, un río temporal que se queda; no una forma de estar, sino del pasar, del pasar a... ser o hacia el ser más que hacia la realidad» (ALP, 44).

Así, toda forma plasmada en una pintura contiene otras que no se descubren a simple vista, que el artista sí que vio, y que pugnan por salir. Esas formas ocultas no son ajenas a lo que los sentidos perciben naturalmente, no se contradicen con ellos, sino que se perciben cuando éstos son llevados a un nivel superior, a una ascensión, transfiguración mediante la que los cuerpos no pierden su materialidad pero se ven de otra manera.

La materialidad es percibida en la plasticidad. Porque en lo plástico se percibe no sólo la imagen, sino también el peso de las cosas. El *peso* «es la noticia y saber que tiene un ser corpóreo de que está rodeado de otros, de que pertenece al modo de ser de la corporeidad, el aviso de su condición» (ALP, 57). Este peso se percibe por una especie de sentido genérico, diferente al de los sentidos tradicionales, una especie de fondo sensorial y sobre el que éstos se alzan. Es este sentido genérico el que permite a los sentidos elevarse a nuevas formas de actuidad superiores, en las que parece que se abraza la realidad, o incluso que nos adentramos en ella. La pintura abre un ámbito velado, «como las nubes cuando se abren dejando ver un cielo más cielo» (ALP, 143), un ámbito más puro que se siente como morando más allá, y que la pintura nos ha acercado.

Algo así ocurre sobre todo en la pintura de Zurbarán. Según Zambrano, en la pintura de este autor no se busca plasmar nada especial, nada asombroso, sino que las cosas representadas en su cotidianeidad, no queriendo ser nada diferente a lo que son sino siendo

¹³⁸ C. MICHERON; *Op. cit.*, 221.

¹³⁹ *Ibidem*, 222.

fieles a sí mismas, nos transportan a ese otro estadio de la realidad. «Nada se aniquila en su pintura; así tenemos una especie de realidad superior a la que vemos y vivimos» (ALP, 60). Su pintura es capaz de crear un mundo aparte, elevado, confiriéndole un valor que va mucho más allá que el valor añadido por la técnica y su maestría.

Porque la pintura no utiliza otros medios que los meramente humanos; según las leyes del acá, nos permite contemplar algo del allá. No es un fin en sí misma: es mediadora. Esto es la *figuración*, relacionarse con la realidad de un modo creativo, innovador, fruto de la profundización y entrañamiento. Porque lo que hace el pintor es fruto de su visión entrañable —visión de las entrañas— de la realidad, de su concepción íntima del mundo, del proceso que es su vida para encontrar sentido a la realidad; para ello utiliza los temas dados en el cuadro, pero los trasciende figurativamente, para acceder al más allá que aparece prefigurado en ellos.

Por ello, no se debe pensar que el poeta actúa desde cierta inconsciencia, como si el momento de inspiración le librara de su contacto con la realidad, abstraído en su sueño. En el pintor, como en cualquier artista creador, da fruto el sueño inspirador en diálogo con la razón consciente y con el esfuerzo. «La pintura crea formas adecuadas para acoger el misterio de las entrañas, y estas mismas formas se convierten en palabras impregnadas del enigma originario por la razón poética»¹⁴⁰.

3.4. La experiencia estética

¿Por qué el ser humano no se contenta con las cosas tal y como se las encuentra en la naturaleza? ¿Por qué preguntar, por qué buscar,...? ¿Por qué la necesidad de encontrar respuestas? ¿Por qué la necesidad de una comprensión diferente, que no se ve, de aquello con lo que se relaciona, que sí se ve? Aquí hay que buscar el motivo del arte, pues en él se hace presente, sensible, aquello que no lo es, amén de que nos pone de manifiesto su ausencia. El ser humano vive en desunión; «y la desunión del vivir actual tiene su alivio en el mismo medio que nos lo hace sentir: el arte. El arte es la conciencia del vivir perdido y es el medio para recuperarlo»¹⁴¹. El hombre se sabe incompleto, y ese vacío le impulsa a trascenderse. En palabras de la misma Zambrano:

«¿Por qué el anhelo de volver a ver las cosas, ahora reflejadas en la obra del hombre? ¿Volver a ver o seguir viendo o ver de otra manera? Necesidad de encontrar otro medio distinto del natural..., necesidad de una visión que sea una revelación. Las cosas y los seres en la luz natural, regalada y necesaria, aun bañada por ella, están opacas; son simplemente vistas. Pero la condición humana anhela desde su más íntima raíz una revelación. Y para el hombre conocer será solamente el volver a ver algo hecho por él.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 221.

¹⁴¹ *Ibidem*, 218.

Pinta o esculpe para volver a ver las cosas hechas por él, y así obtener una revelación» (ALP, 50-51).

María Zambrano comprende la realidad dada en la que se desenvuelve el ser humano, la realidad inmediata proporcionada por la sensibilidad, como manifestación de un universo metafísico que la subyace y la fundamenta. La propia percepción de estos elementos mediante la sensibilidad, no sólo permiten al hombre acceder al universo metafísico profundo, sino que en el mismo hecho de esta percepción se configura a sí mismo.

¿Cómo conjugar lo profundo y unitario con lo múltiple y superficial? Ello se escapa a la mera articulación lógica, por lo que se hace preciso otro tipo de articulación, en el que no puede desestimarse la expresión hablada, aunque desde un uso diferente al meramente lógico: el metafórico. Zambrano pretende expresar mediante la palabra y según sus usos adecuados —metafórico, figurativo, poético, y por extensión artístico—, dimensiones de la realidad que por su carácter no lógico pasan desapercibidas. «La realidad se nos presenta en la experiencia como ‘verdades vivas’, totalidades complejas que se resisten a ser definidas, pero que, sin embargo, piden ser expresadas»¹⁴². En consecuencia, es el lenguaje el que se debe adaptar a esa realidad, y no la realidad al lenguaje. Así es el lenguaje creador del artista, abierto y capaz de abrir ese acceso a lo profundo, a modo de imán inagotable, del cual una vez atisbado ya somos incapaces de liberarnos de su poder de atracción.

Y así debe corresponder también el espectador, en actividad no meramente perceptiva sino contemplativa:

«Contemplar es lo adecuado a lo que está vivo, porque es unidad en que se vierten la máxima vigilia de la conciencia y la pasividad del alma que acoge la realidad sin recelo. (...) Lo cual solo sucede cuando la persona está muy en su centro» (ALP, 139).

Porque todo en la persona funciona desde este su centro. Este centro tiene que ver de alguna manera con el corazón, con este sentimiento profundo que proporciona no tanto un conocimiento diverso como un ritmo diferente a nuestras vidas, una sincronización con las palpitaciones de la tierra que nos permite un contacto íntimo con la realidad más allá del de la pura visión en la que «inevitablemente se produce una división entre el sujeto y el objeto»¹⁴³.

Y a menudo ocurre que las personas viven ajenas a su centro, de ahí la pregunta fundamental por su ser. «Parece que, al fin, cobra sentido aquella inscripción del frontispicio de Delfos (‘conócete a ti mismo’) para describir el horizonte infranqueable del

¹⁴² CH. MAILLARD; *Op. cit.*, 118.

¹⁴³ B. ZAVATTA; “La razón metafórica de María Zambrano”, 10.

ser humano al que se verá siempre sometido: la búsqueda de su ser que, aun siéndole propio, se muestra siempre oculto»¹⁴⁴. Y son precisamente estas manifestaciones las que a modo de llamadas hacen despertar al ser humano, porque exigen ser contempladas, y permiten al hombre poner en ejercicio y en acto esta capacidad suya, mediante el desprendimiento de sí. Por esto la obra de arte ofrece a la vez un modo de comprensión y un modo de realización humana.

El artista sabe esto, es consciente de su responsabilidad. La creación artística, por tanto, no es fruto únicamente de una inspiración fructífera, sino que surge como conjunción de ésta con la vigilia de la razón. No se trata sólo de que el artista sea capaz de plasmar los sueños con los que el alma se despierta de su vigilia adormecida, sino de que sea consciente de que lo está haciendo; en su trabajar el artista no abandona ni juicio ni cuidado, sino que sabe que se debe a la realidad a la que aspira y al espectador con el que comparte. Es su obra «un acto de pura libertad que es al par obediencia» (ALP, 153). Hay una paradójica libertad creativa en el seno de un obedecer a lo originario; obediencia con la que se quiere plasmar que la creación no es algo autónomo, que el concepto no es el principio de la razón poética, sino que se debe a algo previo: lo originario, el ser. La creación artística no es totalmente libre: en ella se manifiesta la realidad profunda, y a esta manifestación se debe el arte, no tanto para abarcarla como para mediarla.

¿No es la obra artística —y por extensión lo estético—, en consecuencia, una actividad ética? ¿Acaso este acto de obediencia desde la libertad, no va más allá del puro acto mediador, implicando una actitud humana, un comportamiento? ¿Qué repercusiones puede tener en el ser humano este encuentro íntimo y profundo con la realidad? ¿Qué engloba, en su complejidad, la actitud contemplativa, que si bien es patrimonio del espectador, cabe pensar que el artista la ha poseído previamente, fruto de la cual es precisamente su creación? Para nuestra autora hay una indudable conexión ética, sobre todo porque «ninguna actividad humana puede estar sustraída a ella. Y si esa actividad es creadora, diríamos que es la viva encarnación de una ética, no por informada menos actuante» (ALP, 153). Es en el desprendimiento de quienes no buscan el éxito, de quienes quieren pasar desapercibidos porque para ellos lo relevante es su obra, donde «el arte encuentra su propia ética; la que podríamos llamar ética del sueño bien soñado, que ni aún despierto se pierde» (ALP, 154).

¿Qué nos quiere decir Zambrano cuando habla de una ética ‘no por menos informada menos actuante’? La obra de arte, como sabemos, trata de remitirnos al instante originario, aquel en el que de alguna manera nuestro ser está confundido, o si no confundido identificado en plenitud, con el ser originario. En este estadio, no hay normas, no hay leyes,... porque son innecesarias, porque el hombre disfruta su libertad máxima,

¹⁴⁴ G. ANTEQUERA; “Por una educación pedagógica”, 104.

libertad que no es sino obediencia a lo que constituye la esencia de su ser. Tal y como interpreto el sentir zambrano, no es necesario formular la ética en ese estado, no es necesario articularla porque el hombre ya sabe qué debe y qué no debe hacer, no por una imposición externa sino fruto de su disposición interior, libertad ejercida en plenitud. La articulación es precisa cuando el hombre no sabe a qué atenerse, cuando descuida su propia esencia, cuando no escucha el ser originario que resuena en su interior y vive su vida en la opacidad de quien piensa tenerlo todo a su disposición, a su servicio. Aquel que renuncia a esa actividad —que termina siendo frenética y angustiada— y pugna por crear un modo de estar en el que prime la disponibilidad, tiene el ser originario manifestado en su propio ser, lo posee todo. Del mismo modo que la obra de arte —la verdadera y auténtica obra de arte— sólo aparece cuando «cada cuadro, siendo uno, aparece a la vez como fragmento que hace alusión a un todo, a una unidad definitiva y abierta» (ALP, 154), así en el hombre, cuyo ‘ser’ humano no es sino una manifestación del ser originario.

Algo de esto se puede percibir en el nacimiento de la pintura, allá en el fondo de las cuevas, bajo la luz vacilante de la llama de una antorcha, fuera de cuyo resplandor habitaban las tinieblas. La pintura no nace bajo la luz natural, sino en la oscuridad de las entrañas de la tierra que ha sido agrietada por el débil rayo de una llama. Quizá esa pintura naciente supusiera una grieta en las tinieblas en que vivía el ser humano, permitiéndole el acceso a otra forma de realidad oculta hasta entonces, pero que le permitiría emprender el largo camino de un verdadero encuentro consigo mismo, fruto del cual, o simultáneamente, se daría un verdadero encuentro con la realidad en la que se situaba. Pues «el arte, especialmente el de la pintura, no existiría, como no existiría la poesía, si al hombre algo de su alma no se le hundiera o se le hubiera ocultado. Ni pensamiento si la realidad fuera total y la visión la poseyera por completo» (ALP, 167). Lo que mueve al artista no es lo que se ve, sino lo que no se ve. Eso que no se ve mueve su anhelo de desposeerse a sí mismo para poder retroceder a algún lugar previo en el que congenie con la realidad, para poder ofrecer su creación en sintonía con ella, y no contra aquella, sintonía que ofrece sosiego, paz, mas no inquietud, sobresalto; entrega, que no poder; ser, que no máscara. En la obra creativa «no ha habido escisión. La flor del día se abre sin recelo» (ALP, 175).

Esta idea final, nos la ofrece Zambrano bellamente en *El vacío y la belleza*:

«Cuando el sentido único del ser se despierta en libertad, según su propia ley, sin la opresiva presencia de la intención, desinteresadamente, sin otra finalidad que la fidelidad a su propio ser, en la vida que se abre. Se enciende así, cuando en libertad la realidad visible se presenta en quien la mira, la visión como una llama. Una llama que funde el sentido hasta ese instante ciego con su correspondiente ver, y con la realidad misma que no le ofrece resistencia alguna. Pues que no llega como una extraña que hay que asimilar, ni como una esclava que hay que liberar, ni con imperio de poseer. Y no se aparece entonces como realidad ni como irrealidad. Simplemente se da el encenderse de la visión, la belleza» (ALP, 183)

«Y en el umbral mismo del vacío que crea la belleza, el ser terrestre, corporal y existente, se rinde; rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo; entrega sus sentidos que se hacen unos con el alma. Un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado» (ALP, 184).

4. La riqueza de lo real

Atendiendo a estas últimas referencias, se percibe que Zambrano abre la experiencia estética más allá de la obra de arte. Si bien es en este ámbito por excelencia —en el artístico— en el que el hombre participa activamente ‘creando’ la posibilidad de esta experiencia de lo profundo, no necesariamente se ha de dar allí. En otro lugar nos dice:

«Si detuviésemos, pues, ese instante en que la presencia de algo, de una obra de arte, se nos da y lográramos extraer de él todo lo que contiene, en lugar de precipitarnos ávidamente sobre la obra, mirándola como cosa a poseer, aun con la mirada, o como objeto a penetrar, se nos iría dando con simplicidad la revelación que todo lo que se manifiesta contiene» (ALP, 136).

Cuando habla de ‘la revelación que todo lo que se manifiesta contiene’, abre el ámbito en el que se puede dar la experiencia estética a ‘todo lo que se manifiesta’, a toda cosa real. No únicamente nos hemos de detener ante una obra de arte, sino ante la presencia de ‘algo’, de cualquier manifestación del ser profundo. La riqueza de la realidad no se manifiesta únicamente en la obra de arte, sino en toda ella, en la realidad misma. En la obra de arte el ser humano toma un papel activo, un papel poético, porque ha percibido algo que quiere transmitir; pero eso que ha percibido se puede percibir en otros ámbitos diferentes a los de la obra de arte, aunque sin la intermediación del artista creador.

Incluso este acto creador no hay que reducirlo únicamente a lo artístico, ya que,

«(...) le pertenece tanto a la poesía como a la filosofía, al arte en general y a la ciencia, puesto que en todo acto de entrega, sea éste amoroso, estético, metafísico u otro, hay un encuentro esencial del sujeto con su propio hacer; hay un momento, mejor dicho, en que el sujeto desaparece en su hacer. Ese instante es el germen de toda creación»¹⁴⁵.

De alguna manera, el artista, el científico y el filósofo también son mediadores, cada uno en su disciplina (belleza, ciencia y verdad), pues «aun existiendo en nuestro tiempo y espacio, aun siendo limitadas, saben hacer referencia al ideal infinito que se encuentra fuera de esta realidad»¹⁴⁶. Y ello por la habilidad humana de conjugar lo efímero con lo infinito, lo terrenal con lo originario; esto es el trascender, ámbito intermedio entre el existir limitante y el ser ilimitado.

¹⁴⁵ CH. MAILLARD; *Op. cit.*, 43.

¹⁴⁶ G. ANTEQUERA; *Op. cit.*, 105.

La poesía se distancia de la filosofía ante el primer ejercicio de violencia por parte de ésta, por su pretensión de actuar por sí misma, por sus solas fuerzas, en su anhelo de poder, de poseer, separándose consecuentemente del origen. Pero, ¿es posible realizar tal tarea por las solas fuerzas? No, según Zambrano, porque ¿no vibra en cada criatura el misterio de su esencia, así como el de la creación entera? ¿Cómo será posible, pues, llegar por las solas fuerzas a la propia esencia? Sería necesario poder ir más allá de uno mismo, y ¿es esto posible?

El poeta sabe que no, y por eso su alma permanece abierta, en permanente disponibilidad, desprendiéndose de toda pretensión de poder, «porque hay presencias que no pueden descender y posarse en lo que está poblado por otras. Desierto, vacío, porque solo cuando esa presencia llegue llegarán con ella todas las demás; solo con su plenitud y luz cobrarán cuerpo y sentido todas las cosas» (FP, 205). Y continúa Zambrano:

«Es un oír en el silencio y un ver en la oscuridad. ‘La música callada, la soledad sonora’. Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado; un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado, una entrega a lo que no se sabe aún, ni se da a ver. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado» (FP, 206).

Ambas, filosofía y poesía, están de acuerdo en la búsqueda de la unidad, del fundamento. El hecho de que no lo estén —o no lo hayan estado— en el modo, no implica que no puedan combinarse amorosamente para llegar a un final compartido, como es «rescatar el ser perdido de las cosas para forjar su unidad» (FP, 209): la palabra de la filosofía, rigurosa, precisa, afanándose por definir un camino que la multiplicidad de lo concreto impide continuamente; la palabra de la poesía, fiel, abierta, incapaz de trazar caminos hacia lo inexpresable, sencillamente sugiriendo, indicando, mostrando...

Y no hay otra vía, sino aquella mitad filosófica mitad poética, mitad afanosa búsqueda mitad humilde disposición. Porque el poeta nunca estuvo abandonado, ni sintió la soledad angustiosa del que ambiciosamente se separó de la realidad. «A ése difícilmente la realidad volverá a entregársele. Pero a quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro» (PPVE, 295) revelándosele gratuitamente. Pero el poeta puro no existe. No se trata de pura recepción graciosa y gratuita, sino de un esfuerzo inquiriente que se verá coronado, si es vivido en autenticidad, por la revelación de la verdad. La razón poética sería este modo de acceder a esta revelación. Es una conquista, en la que se dan a la vez el afán humano y la gratuidad de lo conquistado. Pues la verdad sólo la consigue a aquel que la persigue adecuadamente, sólo se entrega a aquél que prepara el lugar en que ella pueda habitar.

La razón inquiriente fuerza a la realidad, le obliga a manifestarse según ciertos parámetros, aquellos desde los cuales formula la pregunta. ¿Cómo hacer en el caso de lo

originario? ¿Acaso no es el mejor modo permanecer en silencio, para que la realidad encuentre el mejor modo de presentarse, el modo más cercano a su esencia que pueda percibir el ser humano? No se trata ni de volver a la antigua forma de filosofía, encerrando a la realidad en conceptos, ni tampoco de despojarla de cualquier posibilidad de expresión: de lo que se trata es de, mediante una razón poética, conocer la realidad sin abandonar la experiencia original, experiencia según la cual las ideas parecen no ser nuestras. Lo que busca el lenguaje poético no es sino situar al hombre en una especie de ámbito prelógico, en el que las cosas recuperan algo de su indeterminación original.

Y para ello, para poder acceder al ser originario, a la comprensión fundamental, no le cabe otro remedio al ser humano que modificarse a sí mismo, quitarse la máscara de su personaje para empezar a ser persona; pues viviendo su personaje siempre permanecerá en una pseudo-realidad, en el recinto amurallado que fuertemente defiende para no ser invadido por el ser. Sólo el hombre que por sí mismo despierta y es capaz de afrontar el camino del descubrimiento de su propio ser, podrá acceder al ser profundo de la realidad. En esto consiste la razón poética: más que en una razón que proporciona un simple conocimiento, en una razón que provoca un cambio de actitud que permite acceder auténticamente a la realidad.

Escribiendo estas páginas recordé un poema de Baudelaire, “Elevación”, perteneciente a sus *Flores del mal*. Aunque lo leí hace mucho tiempo, la lectura de Zambrano me lo ha recordado en varias ocasiones. Tenía pensado transcribir su última estrofa pero, al releerlo, no me he podido resistir a escribirlo todo. No creo que a ella le importara.

«Por encima de estanques, por encima de valles, / de montañas, de bosques, de las nubes
y el mar, / más allá, donde están sol y fluidos etéreos, / más allá de los límites de la esfera
estrellada,

mente mía, te mueves toda tú agilidad, / y como un nadador que se entrega a las olas /
surcas llena de gozo los inmensos abismos / con viril fruición que se siente indecible.

Que tu vuelo te lleve lejos de esos miasmas, / purifica tu vida en el aire más alto, / bebe
como el más puro y divino licor / el sutil fuego que llena el límpido espacio.

Deja atrás todo el tedio y las vastas tristezas / cuyo peso avasalla la existencia brumosa; /
feliz quien con la ayuda de las alas más fuertes / puede alzarse hacia campos luminosos,
serenos.

Quien a modo de alondras va a tener pensamientos / que hacia el cielo del alba
libremente se elevan; / quien está por encima de la vida y comprende / lo que dicen las
flores y las cosas sin voz»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ CH. BAUDELAIRE; *Las flores del mal*, Planeta, Barcelona 1991, p. 12.

Conclusión: Zubiri a las puertas

Es difícil no percibir en estos cuatro autores, cada uno en su singularidad y originalidad, elementos de conexión. Por ejemplo, el paralelismo que hay entre la forma-sueño zambraniana y la alusión a los ‘sueños que somos’ de Unamuno, como ilustración de la implicación del propio ser humano y de su hacerse en el seno del proceso cognoscitivo desde una forma diferente de entenderse en dicho proceso, como es la experiencia del hombre que se hace viviendo o ‘haciendo su novela’. O también, en el caso de d’Ors y Ortega, esa capacidad de remisión a otras realidades, esa función figurativa propia de las obras de arte —y también del lenguaje— mediante la que el artista lleva al espectador a un mundo desconocido en su cotidianeidad. O el cambio de actitud que ha de adoptar el espectador: no una mera contemplación pasiva, sino una verdadera disposición activa y esforzada para salir de su vivir natural, de la vigilia ensoñada en la que vive.

Entre todos ellos destaca la referencia a ese ámbito de realidad que hay más allá de lo que se ve, al cual nos remite de forma especial el objeto artístico, aunque no sólo él. En los cuatro autores es denominador común apelar a algo que no se ve, que es a dónde nos remite aquello que se ve. Aunque no todos de la misma manera: Unamuno y Ortega lo harán en clave más fenomenológica; d’Ors y Zambrano en clave más realista. Los cuatro apelan a algo que más que definirse se experimenta, se vive,... vivencia difícilmente compatible con la formulación lógico-científica de la razón a la que estamos tan acostumbrados, pero que de alguna manera se ha de poder comunicar y expresar.

Cada uno lo intentará hacer a su manera, cada uno combinará según su propia personalidad esa difícil articulación entre una vivencia de algo en principio inexpresable con la necesidad inevitable de transmitirla. En unos —más cercanos a los poetas en terminología zambraniana— se dará más peso a lo vivencial, como ocurre en su mismo caso o en el de Unamuno; d’Ors y Ortega, por su parte, intentarán una articulación más filosófica, pero sin perder de vista esa referencia experiencial a modo de guía que les impida caer en el pozo de la razón meramente racionalista.

De todos ellos, se percibe en Zambrano un acercamiento especial a la evolución personal e íntima del propio ser humano en esa experiencia que se da fácilmente en otros ámbitos ajenos al meramente artístico. Quizás a causa del crecimiento y progreso que ha

sufrido la psicología durante las primeras décadas del siglo XX y que Zambrano conoce, quizás también a sus conocimientos sobre el origen de las civilizaciones y sus anclajes místicos y sagrados, el caso es que Zambrano ofrece una perspectiva de la persona humana en la que pone de manifiesto un algo diferente a la del resto de autores, como una sensibilidad especial.

En sus obras se veía cómo realizaba una reflexión en torno a la responsabilidad ética del artista, y que es compartida por el resto. Esta responsabilidad no le compete únicamente al artista, sino también al espectador en la medida en que asume un papel activo en la interpretación de la obra, tarea para la que necesita estar ‘muy en su centro’. Esta actitud contemplativa del espectador puede extenderse a cualquier manifestación estética, esto es, a cualquier presencia de la realidad profunda que se muestra no sólo en la obra de arte, sino en sus propias manifestaciones como realidad. La cuestión es si desde esta responsabilidad compartida entre artista y espectador, responsabilidad que no sólo se reduce al ámbito artístico sino que se extiende a toda la realidad, se puede atisbar una repercusión ética.

A lo largo de estos cuatro enfoques estéticos españoles se aprecia cierta evolución. Ya en los respectivos capítulos he realizado una valoración conclusiva. Para no ser repetitivo, voy a ofrecer ahora unas pinceladas de cada autor, con la esperanza de que se perciba esa evolución, y ofrezca la ocasión para averiguar si hay elementos de conexión con el pensamiento zubiriano.

De Unamuno quiero destacar cómo su cuestión fundamental entronca directamente con la cuestión estética. Su esfuerzo se centra en pensar y expresar la dimensión vital humana, esfuerzo que no es algo opcional sino que es preciso en la medida en que uno quiera comprenderse a sí mismo. Esta tarea no será una mera especulación filosófica, sino una auténtica necesidad vital. El ser humano necesita comprenderse para poder vivir una vida plena; y comprenderse pasa por dar razón de todos los aspectos de su vida, no únicamente el intelectual sino también los no intelectivos. Precisamente es en éstos en los cuales se encuentra lo más importante de la persona. Unamuno es consciente de que el mundo es representación, de que las palabras son metáforas, y de que utilizadas adecuadamente pueden, al igual que la obra de arte, convertirse en instrumentos ‘vivos’ que nos lleven a ese otro ámbito de lo vital. La tragedia asoma porque en dicha tarea debemos utilizar el lenguaje, la expresión racional: se ha de utilizar una herramienta racional para un uso no racional.

D’Ors nos ofrece un esfuerzo de elaboración filosófica. Ese ámbito al que nos quiere remitir Unamuno no lo entiende d’Ors como puramente existencial, sino como un ámbito verdaderamente metafísico, tan real como las cosas que vemos, aunque no lo veamos. Hablará de pensamiento figurativo como ese modo de pensar que se eleva sobre las cosas

para remitirnos a este nuevo orden. Este pensamiento figurativo no se puede ejercer desde una actitud meramente científicista, sin que se precisa una disposición diferente: la lúdica. No se trata de la una o la otra, sino de la una y la otra, conjugándose armoniosamente — dialécticamente— para ofrecer la posibilidad de pensar la realidad en relieve.

En Ortega se encuentra una relación íntima entre el raciovitalismo y la estética: la razón vital, por su propia índole, es muy afín a la estética. Por ello dedica mucho esfuerzo a reflexionar sobre la obra de arte, ya que ella nos transmite esa realidad que no es percibida a primera vista, y que no se puede agotar con la conceptualización. Ortega no ofrece una perspectiva clara de esa realidad profunda, pero no duda de que hay algo ahí en lo profundo, como un haz de relaciones, que el artista mediante su obra de arte nos comunica y que le corresponde al espectador la tarea no sencilla de percibirla. El artista cobra un papel muy significativo por ser la obra de arte un cauce idóneo para ese acceso diferente a la realidad. El artista no se puede dedicar a fantasear, sino que su capacidad imaginativa se debe responsablemente a esas relaciones que enlazan unas cosas con otras y que él percibe privilegiadamente.

María Zambrano extiende la experiencia estética a toda manifestación de la realidad, más allá de lo estrictamente artístico. La obra de arte no es el único cauce para acceder a la realidad profunda: en cualquier manifestación de la realidad se puede dar. Y de modo análogo, tampoco ha de ocurrir necesariamente en el ámbito artístico, sino también en otros, como en el científico o en el filosófico. Tanto unos como otros —artistas, científicos, filósofos— son mediadores capaces de conectar lo concreto con lo universal, lo finito con lo infinito: y ello conlleva una responsabilidad, un deber ético. Esta nueva actitud la denominará *poética*, entendiendo poesía en sentido amplio, creador. Y es un camino que debe recorrer todo ser humano, artistas y espectadores, pues es el único modo en que el hombre alcance su ser profundo, su centro, desde el cual percibirá su esencia profunda y de forma simultánea la esencia de la realidad. Zambrano dedica muchas páginas a explicar este cambio de actitud, en la que se combina una disposición activa, de búsqueda, con otra receptiva, de dejarse hacer. Es la vía por excelencia para acceder a la realidad sin distorsiones, o con las mínimas distorsiones que nuestras facultades humanas impriman a la realidad representada. El problema no es tanto nuestro acceso a lo real, sino lo que hay en nosotros que nos impide un acercamiento adecuado a la realidad; en la medida en que nosotros volvamos a nuestra esencia profunda, nuestro acceso a la realidad se verá depurado.

¿Responde o se acerca la filosofía de Xavier Zubiri, en concreto su reflexión estética, a la línea que se aprecia a lo largo de la filosofía española del siglo XX, concretada en estos cuatro autores? Hace unos pocos cursos, en el seno del Seminario de Filosofía Española de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, tuve la oportunidad de estudiar con detenimiento —junto con el resto de

asistentes— la primera obra zubiriana de su famosa trilogía, *Inteligencia y Realidad*. Si digo esto es porque —a mi juicio— esta obra zubiriana supone un ejercicio titánico para exponer de forma detallada y rigurosa ese ámbito allende lo que vemos que de alguna manera ya se presentía en Unamuno, se insinuaba en Ortega, y en d’Ors y en Zambrano ya se anunciaba.

En esta obra Zubiri nos expone lo que a su juicio es la realidad, entendida como ese ámbito de lo profundo al que se llega a través de las cosas concretas; esto es, la *realidad radical*. A lo largo de las sesiones del Seminario, se puso de manifiesto el carácter pre-lógico de esta realidad; y se llegó a la conclusión de que lo que allí nos exponía Zubiri no era algo que se pudiera contemplar, digamos, a la luz natural de las cosas, sino que era precisamente una comprensión de cómo debía ser aquello a lo que las cosas nos remitían, a la realidad en profundidad no perceptible en primera instancia.

Se podría establecer un paralelismo entre la cuestión de la realidad que nos ilustra María Zambrano —no ausente en los otros filósofos, aunque quizá en ella sí más claramente— y la estructura de la trilogía zubiriana. La filósofa malagueña nos ponía sobre aviso del riesgo de no sabernos situados en una representación de la realidad (no del hecho de estarlo, que es inevitable, sino de no ser conscientes de ello), y en consecuencia, sugería la necesidad de establecer un acceso a la realidad profunda desde la cual acceder a su verdadera esencia, y por ende a la nuestra. En el segundo de los tres libros, *Inteligencia y logos*, Zubiri diferencia muy bien entre ‘mundo inteligible’ y ‘mundo de lo inteligido’, destacando con su exquisito rigor la diferencia entre ambos mundos. Fruto de esta toma de consciencia, fruto de que el mundo de lo inteligido no es el mundo inteligible —aunque deba tender hacia él—, se propone la búsqueda de esa realidad radical, que erróneamente podría ser identificada con la realidad representada. En consecuencia, reflexiona por un lado sobre lo que efectivamente es la realidad, la realidad profunda —la realidad originaria en términos de Zambrano— (*Inteligencia y realidad*); y por el otro, sobre cómo acceder a ella (*Inteligencia y razón*). Todo ello, partiendo de nuestra situación actual, de nuestra representación conceptual (*Inteligencia y logos*).

Este paralelismo entre Zambrano y Zubiri tampoco nos debería extrañar demasiado, pues independientemente de que Zambrano recibiera formación de diversas figuras de la denominada *Escuela de Madrid*, ella no considerará como ‘sus maestros’ sino a Ortega y al propio Zubiri¹⁴⁸. Pero una vez puesto de manifiesto este importante paralelismo, se puede establecer, sin embargo, una diferencia importante: mientras Zambrano se queda a las puertas de aquello que anuncia, mientras destaca ese cambio de actitud necesario para poder acceder a esa realidad originaria olvidada tras nuestras representaciones actuales e

¹⁴⁸ Cf. P. SOTO GARCÍA; “Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano”, 232.

ignorada por nuestro afán racionalista, se queda en el umbral. Realiza la denuncia, hecho que hay que valorar debidamente y que nos presenta de la forma en que sólo ella ha sabido hacer, pero no cruza el umbral. Y Zubiri lo cruza, lo cruza y se zambulle en las entrañas de la realidad con la alegría y osadía del que presiente un mundo por descubrir, del que lo presiente y lo atisba. Si Zambrano habla de las repercusiones vitales del sentimiento originario, Zubiri pretende acceder a lo profundo de la realidad desde todas las facultades humanas, también desde la articulación filosófica.

Quizá sea aventurado entender a Xavier Zubiri como un poeta, en el decir de Zambrano. Ya no hablo, como digo, de poeta en el uso común del término, porque si la reflexión zubiriana destaca por algo es por su aparato intelectual, por su hondura reflexiva que no hace precisamente simpática su lectura. Pero, ¿es la filosofía zubiriana un acto poético, un acto creador? A mi modo de ver, sí. Esta profundidad y rigor son muestra de una verdadera experiencia estética de la realidad, tal y como la estamos entendiendo a lo largo de estas páginas. ¿Acaso no son muestra de su espíritu *poiético* los no pocos neologismos con los que nos encontramos en sus escritos? ¿Acaso estos neologismos no son utilizados para nombrar nuevos aspectos de la realidad hasta entonces innombrados? ¿Acaso Xavier Zubiri no es creador en este sentido? Algo de esto nos dice D. Ridruejo, cuando se plantea si la filosofía zubiriana no está más cerca de lo que pudiera parecer de la poesía. «El poeta —nos dice— es el filtro más sutil que se conoce para la depuración de la verdad»¹⁴⁹. Y continúa: «y es en aquel ir directamente a la médula de lo real (...) donde yo veo el punto de contacto».

El gran problema del racionalismo es la supremacía que otorga a la razón lógico-científica. Y aunque hoy en día parece que sea algo superado, aún es percibido cierto rechazo al elemento sentimental. Este prejuicio, esta dicotomía entre razón y pasiones, limita por deficiente nuestro acceso a la realidad, pues no saca fruto de una importante facultad humana, como es la afectividad; afectividad lejana de la mera sensiblería o sentimentalismo. En efecto, el emotivismo no tiene nada que ver con esta sana afectividad. Es otra cosa. Aclararlo será un asunto muy importante de esta investigación, para saber bien de qué se está hablando cuando se habla de ‘sana afectividad’.

¿Quién puede negar que en Zubiri lo sentiente no tiene un valor primordial? ¿Quién, hoy en día, puede negar en Zubiri un verdadero esfuerzo de integración de lo sentiente y lo intelectual? Quizá se pueda aducir que este aspecto sentiente tenga que ver más con la percepción sensible propiamente dicha, en tanto que integrante del acto cognoscitivo, que con su aspecto estético, como acceso diverso al ámbito de la realidad. Yo no sé si la motivación zubiriana fuera efectivamente gnoseológica, pero creo que se puede afirmar que el resultado —apreciable sobre todo en *Inteligencia y realidad*— es eminentemente

¹⁴⁹ D. RIDRUEJO; “Xavier Zubiri y el estilo”, 206.

estético. Y entiendo que esta interpretación se ve reforzada tras la lectura de sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*.

En Zubiri ‘lo sentiente’ posee una riqueza por descubrir muy importante, sobre todo en lo que supone de acceso a la realidad. El hecho de que en las primeras páginas de *Inteligencia y realidad* —donde nos introduce su famoso concepto de ‘inteligencia sentiente’— permute ambos términos de la expresión, es indicador de que para él ninguno es más importante que el otro. Y si alguno lo tuviera que ser sería ‘sentiente’, pues como nos afirma ahí mismo la realidad, antes que inteligida, es sentida.

Zubiri dedicó muy poco al estudio propio de la estética. A lo mejor fue, como a veces ocurre, que la tuvo tan presente o que formaba parte tan íntima de su ejercicio filosófico que no lo consideró necesario; o que sencillamente no cayó en la cuenta. Quizá tampoco le dio tiempo: como sabemos, se ha dicho que Zubiri tenía intención de escribir tras la trilogía dedicada a la inteligencia otras dos dedicadas a la voluntad y a la afectividad. No obstante, en esas pocas páginas finales de *Sobre el sentimiento y la volición* nos muestra una idea de la estética novedosa frente a la idea tradicional, más dedicada al estudio de la belleza, de la obra de arte, incluso de las pasiones humanas. Su novedad estriba en su propuesta de la afectividad como un acceso válido a la realidad, y no tanto a nivel de los sentidos como a nivel de los sentimientos y las emociones, aunque de modo diverso.

¿Por qué no hablar de sentimientos más o menos adecuados a la realidad, del mismo modo que hablamos de intelecciones más o menos adecuadas a la realidad? ¿Acaso todos los sentimientos despertados por una situación han de ser igualmente válidos, cuando sabemos que no lo son todas las intelecciones? Todo sentimiento, al igual que toda intelección, se da, es real; pero ello es independiente de que esté más o menos atendido a la realidad. Zubiri introducirá aquí un par de conceptos muy sugerentes, como es la distinción entre subjetividad y subjetualidad, precisamente para explicar esta diferencia. Pero todo esto ya se verá en su lugar correspondiente.

Este marco enlaza perfectamente con el que nos ha definido María Zambrano en línea con el resto de autores, a saber: que para poseer un acceso adecuado a la realidad, simultáneamente el ser humano debe ser capaz de realizarse a sí mismo en este proceso, resultando imposible una verdadera relación con la realidad si uno no es capaz de descender a lo profundo de su esencia; para ello deberá conectar con la experiencia originaria de lo real, conexión que precisa lo que Zambrano denomina un sentir del corazón, un sentir genérico en el cual se incardinan los demás sentimientos y posibilita su buen desempeño. Y este acceso del ser humano a lo profundo de sí mismo no puede realizarse parcialmente, como sería el caso si se hiciera a un nivel meramente cognitivo, sino que han de contemplarse todas las facultades humanas, a nivel global. Así, el ser

humano poseerá «una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas» (NHD, 213).

Pues bien, es éste el marco desde el que hemos planteado tratar la estética zubiriana, y desde ahí, desde la experiencia estética, estudiar su enlace con un comportamiento ético, ambos en sintonía con la realidad. ¿Se puede encontrar en el pensamiento zubiriano este enlace? Si lo hubiera, ¿cuál sería el punto de conexión: la realidad radical, su representación, el propio ser humano,...? Sería interesante a su vez dialogar con Zubiri sobre la extensión que se podría dar a su planteamiento. Él nos lo ofrece substancialmente desde una perspectiva personal pero... ¿y ‘el otro’? ¿Qué nos tiene que decir Zubiri en referencia a un ‘tú’? ¿Y en referencia a un ‘vosotros’? ¿Qué podría decir a una sociedad globalizada, plural y diversa como la nuestra, en la que conviven diferentes culturas, cosmologías, políticas, etc.? ¿Puede Zubiri ofrecernos alguna luz desde esta perspectiva ético-estética?

En cualquier caso, no se trata de caer ni en un determinismo ni en un naturalismo, sino de establecer un marco amplio y adecuado con el convencimiento de que en él las facultades humanas se puedan desarrollar acorde con la esencia humana profunda y en sintonía con la experiencia originaria de la realidad —parafraseando a Zambrano—, con repercusiones más allá de uno mismo. No afectividad sin inteligencia, pero tampoco inteligencia sin afectividad: ¿no será ésta, en definitiva, la entraña de su ‘inteligencia sentiente’ o ‘sentir intelectual’?

SEGUNDA PARTE. ZUBIRI: SU FILOSOFÍA

Esta segunda parte tiene como objetivo dar a conocer el propio pensamiento zubiriano, sobre todo en los dos grandes temas que no ocupan: ética y estética, estética y ética. Hay que destacar que no se trata aquí de realizar una investigación exhaustiva sobre cada una de ellas, sino de realizar una exposición más o menos adaptada al objeto de este trabajo, fiel al pensamiento de Zubiri. Esta tarea se complica ligeramente porque nuestro filósofo nunca escribió una ética o una estética como tales. No obstante, a lo largo de sus escritos y cursos se pueden extraer no pocas referencias. Quizá el trabajo sea más sencillo en lo estético a causa de lo poco que trató este tema estrictamente, y lógicamente de las pocas referencias explícitas existentes.

De las tres facultades humanas, vamos a tratar de la voluntad tendente y del sentimiento afectante atendiendo a sus propios textos. Previamente, se realizará una introducción general a la figura de Xavier Zubiri y a su pensamiento, para poder enmarcar a aquéllas en el seno de su reflexión global así como para establecer el hilo conductor desde el que pretendemos estudiar dichas facultades en la presente investigación. De esta manera, confiamos sentar las bases para poder atenderlas en la siguiente parte de un modo más reflexivo y así, desde este cuadro de coordenadas establecido, encontrarnos en situación de poder argumentar la tesis propuesta.

Aunque inevitablemente van a haber referencias metafísicas en la consideración de la sustantividad humana y de sus facultades, no va a ser ésta la línea principal que se va a seguir. Más que atender a una fundamentación metafísica de las facultades humanas, se adoptará una postura descriptiva desde la cual poder dar explicación a cómo se desenvuelve la sustantividad humana según el ejercicio de dichas facultades, independientemente de que, como es lógico, este ejercicio esté fundamentado en su carácter metafísico.

El modo en que la persona humana va configurando su realidad relativamente absoluta es consecuencia de su propia esencia. Un modo que provoca lo que Zubiri denomina «la *inquietud de la vida*» (HD, 61), la cual no es una mera inquiescencia propia de una vida decursiva sino la inquietud que acompaña al no saber cómo realizar esa tarea de configuración sustantiva. Esta inquietud y este no saber es algo intrínseco a la

sustantividad humana, fruto de su estructura constitutiva. En el seno de la tarea que es para el ser humano hacer su vida, cabe considerar también el esfuerzo por averiguar qué maneras son más adecuadas para llevarla a buen término. Pues bien, siendo fieles al pensamiento zubiriano, entendemos que ello pasa por reflexionar sobre las facultades humanas y su ejercicio, y hasta qué punto se pueden apoyar entre ellas.

Capítulo 5. Aspectos generales sobre la filosofía zubiriana

1. Introducción filosófica

Hacer una introducción a Zubiri es tarea complicada. Hablar de un gran autor —y entiendo que Zubiri lo es— es una empresa importante, difícil de abarcar. Nos ponen sobre aviso las palabras de G. Marquínez Argote cuando nos dice que es «difícil resumir un pensamiento tan complejo y rico en matices sin desvirtuarlo»¹⁵⁰. Efectivamente, es así. Consecuencia de ello, más que ofrecer una exposición sistemática de su pensamiento nos vamos a limitar a ofrecer una perspectiva personal obtenida tras no pocas horas de lectura y de investigación tanto de su obra como de la de sus estudiosos, lectura afectada como no puede ser de otro modo por la temática de la investigación.

1.1. Unas notas personales

Hay caracteres y aspectos de su personalidad y de su vida que sirven para hacernos una idea de cómo era nuestro filósofo. Desde un punto de vista vital podría destacarse su coherencia, articulada alrededor de una profunda inquietud intelectual: su anhelada búsqueda de la verdad. Búsqueda que en su figura adquiere unos matices de honestidad, rigurosidad y diálogo difíciles de encontrar con tanta radicalidad en otros autores —quizá sólo en los grandes—, y que dotó a su producción filosófica de una compacidad estructural verdaderamente consistente. Destaca en él una capacidad singular para atender a la realidad en todos sus planos y ámbitos, logrando encontrar elementos unificadores subyacentes desde los que organizar la diversidad de la realidad manifiesta. En su afán de profundidad penetra en las mismas fuentes de la realidad, allí donde se percibe la unitariedad de lo real así como su despliegue diversificante conforme asoma a la superficie. Las diferencias superficiales no son motivo de conflictos ni de rupturas que dificultan la marcha intelectual, sino muestras de la unidad de lo real en la riqueza de su dinámico florecimiento.

¹⁵⁰ MARQUÍNEZ ARGOTE, G; “Reflexiones en torno al realismo fantástico”, 230.

En el aspecto socio-político, se encontró en unos años ciertamente convulsos. Su postura fue la de mantener cierta distancia sin tomar partido por ningún ‘bando’, lo que no fue fácilmente aceptado ni por unos ni por otros. Si tomó esta actitud no fue tanto por huir de una situación complicada como para poder dedicarse plenamente a la filosofía. El compromiso con una vida intelectual tan intensa era inviable sin tomar cierta distancia de toda animación social o política. Es complicado compaginar una actividad intelectual intensa con una actividad social y política enérgica, y él optó por la primera.

Conseguida ya su plaza universitaria, en 1928 interrumpió su docencia para formarse en el viejo continente; y ello no sólo filosóficamente de la mano de un Husserl ya anciano —entre otros—, sino también científicamente alternando cursos y conferencias de los grandes científicos en una época en que sus trabajos propiciaron un impulso a la ciencia verdaderamente espectacular. Este segundo aspecto de su formación dejó en él una huella profunda. Por lo pronto, hizo que se familiarizara con un concepto de naturaleza y de realidad que rompía de raíz con los planteamientos clásicos y modernos. Este hecho, unido a una actitud filosófica contemporánea generalizada que solicitaba un modo distinto de atender a la realidad y a la vida, provocó en nuestro autor una concepción filosófica en general y metafísica en particular verdaderamente novedosa y original.

En referencia a su estilo, el ejercicio filosófico y docente de Zubiri destaca por su rigor y gravedad, tanto en los cursos orales como sobre todo en las obras escritas. Sin duda ello provocaba un acrisolamiento tanto entre sus alumnos y oyentes como entre sus lectores: aquellos que se acercaban a él con cierta curiosidad esnobista o indecisión intelectual eran rápidamente ahuyentados; sin embargo, aquellos que lo hacían con verdadera inquietud filosófica no podían sino sentirse subyugados y atraídos por el torrente de conceptos y conocimientos perfectamente estructurados y argumentados fruto de su claridad de ideas y profundidad en el pensar, expresados con un lenguaje exquisito exigido por la necesidad de plasmar con la máxima fidelidad posible sus reflexiones. Tal atracción se daba según dos aspectos. El primero, por el contenido de sus explicaciones. Pero añadido a éste, por la transmisión de un estilo de pensar y de trabajar, de razonar y de argumentar, riguroso y sistemático a la vez que abierto y dialogante, tan necesario en el ambiente cultural de la época (e incluso actual). Y ello cautivaba.

Es difícil encontrar momentos si no superfluos sí ornamentales que hicieran más amena su lectura o audición. Todo lo contrario. Lejos de pensamientos metafóricos e imágenes evocadoras, es característico en su expresión el uso de ejemplos reales tomados a menudo de la vida cotidiana: el color verde, la copa de vino, un paisaje,... elementos sencillos que la destreza por parte del filósofo llevaba mucho más allá de su significado común, utilizándolos para explicar los más profundos vericuetos de la realidad, señalando caminos que abren perspectivas. Para lo cual, a menudo «hace falta más del rigor del

concepto bien aristado y de su ensamblaje firme que de la entrega a la inspiración poética de la palabra que sugiere»¹⁵¹.

Zubiri es un pensador implacable: su amplitud de miras, su capacidad de atender diversos problemas, su radicalidad reflexiva,... En sus empresas realiza un diálogo con distintos autores, seleccionando lo que considera oportuno y desechando lo que no, argumentándolo debidamente. Poco a poco. Paso a paso. Como digo, no es un estilo halagador ni ameno, ni fácil ni simpático. Con su rigurosidad característica y con una cadencia rítmica serena pero sin distracciones, reflexiona, argumenta,... con su palabra clara, rigurosa, difícil,... reveladora.

«A los pasajes relativamente grises pero formados por expresiones imprescindibles (golpes de hacha aquí y allá) sucede de pronto la expresión total y reveladora, la iluminación casi increíble, resumidora y definitiva. Es como andar por la niebla y de pronto verlo todo a plena luz, pero una luz que ha estado, toda ella, tejida en la niebla; que es la niebla misma en su explosión»¹⁵².

La dificultad inicial que todo ello creaba resaltaba más considerando el estilo más cercano y literario al que tenían acostumbrada a la sociedad española otros autores. Sin menoscabo de su profundidad y riqueza filosóficas, ¿quién puede dudar de la belleza de no pocos pasajes de la obra orteguiana! O incluso de la lectura asequible y amena de García Morente, sin olvidar el literario estilo unamuniano. Pues bien, en este contexto Zubiri asume una línea diversa, más técnica, más densa, poco habitual en el contexto español. Él desnuda el lenguaje de todo aquello no considerado indispensable para exponer una idea en todo su preciso rigor, lo cual a veces daba también un tono —es verdad— de cierto dogmatismo¹⁵³.

Sus textos son tan densos y profundos que parece que su estilo personal sea algo exigido por ellos. Pero el caso es que ese lenguaje sobrio, si bien en una primera aproximación no provoca sino cierta resistencia, una vez uno ha logrado hacerse con él se siente arrastrado como en un torrente, en un caminar enriquecedor e inesperado hacia lo ignoto de la realidad (e incluso de uno mismo). Uno se ve arrastrado —¡incluso entusiasmado!— por ese discurso, a la vez que se ve obligado a tomar cierta distancia por la necesidad de ralentizar el ritmo que el propio Zubiri imprime a su exposición, sencillamente para poder asimilarlo.

Zubiri ofrece un abanico amplio de posibilidades que permite explorar y desarrollar su pensamiento según diversas direcciones. Si bien es conocido que su pensamiento parte de un encuentro con la fenomenología, «lo importante no es sólo *de dónde* viene una

¹⁵¹ Á. ÁLVAREZ GÓMEZ; “Recuperar la fruición – Recuperar la realidad”, 189.

¹⁵² D. RIDRUEJO; *Op. cit.*, 205.

¹⁵³ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 205.

filosofía como la de Zubiri, sino *a dónde* va»¹⁵⁴, porque «los grandes maestros no cortan las alas sino que las dan, y eso es lo que yo creo que pasa con Zubiri»¹⁵⁵.

La tradición española en la que se forja Zubiri presenta una alternativa seria ante la crisis de la metafísica tan extendida en Europa. Como nos explica J. Conill¹⁵⁶, el horizonte cultural y filosófico imperante se caracterizaba por un generalizado pragmatismo nihilista, resultado de una renuncia a la búsqueda de cualquier tipo de fundamento. Como consecuencia de ello, la sociedad derivó fácilmente hacia una facticidad horadada de nada, convirtiendo a sus ciudadanos en seres «fenoméricamente pragmáticos y nouméricamente nihilistas». Este contexto refuerza sin duda el valor del esfuerzo metafísico zubiriano, esfuerzo que nos da entender que frente a toda renuncia metafísica hay efectivamente una esperanza de sentido, y que ésta no se encuentra ajena a la realidad.

La alternativa española está planteada desde parámetros vitales, desde una necesidad vital de salvación. El ser humano se encuentra viviendo, se encuentra con que le es dada una vida que no está hecha sino que está por hacer, que es *tarea*; una tarea cuya resolución depende de él y de sus circunstancias. El hombre no puede dejar de tener una preocupación metafísica, ya que está en juego resolver su propia vida. La originalidad zubiriana hay que situarla en su radicalidad a la hora de buscar fundamentos que den explicación a este gran problema antropológico. Fruto de esta búsqueda será una rehabilitación de un realismo metafísico-gnoseológico, de lo que dan muestra sus dos grandes obras: *Sobre la esencia* y la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, con las que pretendió por un lado mostrar la estructura de la realidad metafísica en sí como fundamento, y por el otro las posibilidades y vías para su aprehensión por parte del hombre. Como nos dice N. Orringer, «los dos libros son inseparables»¹⁵⁷. Su intención, pues, de volver a arraigar el pensamiento filosófico en la realidad es manifiesto, arraigo puesto entre paréntesis durante la modernidad y buena parte de la contemporaneidad.

Lo que no quiere decir que tuviera intención de volver a una concepción clásica de la misma, todo lo contrario. Su concepto de realidad, acrisolado por la crítica moderna, adquiere en él una connotación amplia. Aparte de las cosas reales,

«(...) realidad es también el campo de posibilidades que las situaciones reales abren al agente moral; real es también la persona, sus facultades y capacidades; real es lo que hacemos, las transformaciones que producimos en nuestro medio físico y social; y real es, por último, la transformación que se opera en nosotros por la acción, por la forma de actuar»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cf. J. CONILL; *El poder de la mentira*, 140.

¹⁵⁵ D. GRACIA; “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, 111.

¹⁵⁶ Cf. J. CONILL; *Op. cit.*, 148.

¹⁵⁷ N. ORRINGER; “Radicalismo en la España filosófica del siglo XX”, 36.

¹⁵⁸ A. HORTAL; “El realismo moral”, 73.

El concepto zubiriano de realidad supone una modificación importante de lo que tradicionalmente se ha entendido como tal. La realidad tiene que ver con aquello cuyas notas poseen una suficiencia constitutiva que posibilita una autonomía en orden a su actualización cósmica y mundanal. Es una idea que se ve consolidada y enriquecida por sugerencias obtenidas al hilo de reflexiones de pensadores como Henri Bergson o Nicolai Hartmann, que se esfuerzan para elaborar una metafísica intramundana a la altura de los avances científicos de comienzos del siglo XX¹⁵⁹. Éste es uno de los puntos que considero clave para el estudio de Zubiri: tener claro su concepto de realidad, concepto que aún sigue generando debates entre sus estudiosos.

Estamos ante una ampliación del concepto tradicional de realidad según dos direcciones. La primera y más allá de su consideración estrictamente física, para abarcar ‘realidades’ de diversa índole, tales como entes matemáticos, ficciones literarias, proyectos humanos... *irrealidades* que no por ser irreales dejan de ser reales en tanto que poseen el mismo carácter de realidad que las cosas físicas. La segunda y más allá de su aspecto cósmico, por su consideración como un ámbito trascendental, no meramente formal sino también físico, ámbito que sin ser algo diferente a ‘lo’ real tampoco se identifica con ello y al que incluso es preciso ‘acceder’ a través de las cosas. Este acceso no puede realizarse desde una aprehensión meramente empirista, sino que es preciso aprehender la realidad no talitativamente sino como un ámbito poseedor de un relieve metafísico puesto de manifiesto precisamente en dicho modo de aprehensión.

1.2. Realidad y noología

Su idea de realidad, por tanto, es innovadora tanto en lo metafísico (ámbito de la *nuda realidad*) como en lo antropológico (ámbito de lo vital). Lejos de una desconexión entre ambas dimensiones, buena parte de su reflexión gira alrededor de la fundamentación metafísica de la antropología, pudiendo afirmar sin titubear que la antropología zubiriana es eminentemente metafísica¹⁶⁰. Porque en el ser humano convergen ambas, y no se puede estudiar adecuadamente al ser humano sin una cosmovisión en la que ubicarlo. Pero en Zubiri, el problema de la realidad ocupa un lugar central, «mientras que el hombre es estudiado dentro de este marco rigurosamente metafísico como modo y forma de realidad, la más eminente de todas, por ser suya o personal»¹⁶¹. La filosofía de Zubiri es una *filosofía de la realidad*, lo que significa que «‘realidad’ es la determinación primaria y fundante para todo nuestro saber y todas nuestras acciones»¹⁶². No se debe explicar la

¹⁵⁹ Metafísica intramundana a la que ya Kant apuntaba de alguna manera en su “Análítica del juicio teleológico” (cf. I. KANT; *Crítica del Juicio*, 330-358).

¹⁶⁰ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 211.

¹⁶¹ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri”, 19.

¹⁶² A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 35.

realidad desde el ser humano, sino a éste desde aquélla, independientemente de que en esta explicación el mismo ser humano tome parte activa de forma ineludible.

El idealismo moderno pretendió solucionar el problema del realismo clásico, sin llegar a lograrlo. Y es que ambos se movían en un ámbito que no era lo suficientemente primario y radical, lo que les imposibilitaba de partida alcanzar una solución satisfactoria. A la postre, los supuestos previos en ambos casos resultaron no ser tan sólidos como inicialmente se pensaba. Ello invitaba a retrotraerse a algo previo donde buscar ese apoyo, y desde donde incluso esos pretendidos supuestos fueran debidamente ubicados.

La aportación zubiriana hay que entenderla desde este cuadro de coordenadas, realizando una reflexión sobre la realidad que supera todo dualismo gnoseológico situado en la esfera de lo que Zubiri denomina *inteligencia concipiente*. Cuando concebimos, estamos «entre un sistema de conceptos y un sistema de afirmaciones frente a unas cosas que, en principio, se declaran ajenas a estos conceptos y a estas afirmaciones» (HV, 26), carácter ajeno que ha solido ser obviado. Se trata de descender más allá de lo conceptual y de lo lógico-científico hacia una relación diversa con la realidad, relación que a la vez fundamenta el ejercicio conceptual y lógico-científico de la inteligencia. Ahora bien, si lo que se pretende es acceder a la realidad en su más radical profundidad, y por tanto más allá de lo concipiente, no se puede realizar tanto desde una inteligencia discursiva como desde una inteligencia capaz de acceder a tales niveles de profundidad metafísica.

Pero, ¿acaso la inteligencia no es concipiente? Sí, claro: la inteligencia efectivamente es concipiente pero... no sólo concipiente. Este momento de la inteligencia que desborda lo meramente intelectual no es sino la otra cara de la moneda del encuentro diverso que este nuevo concepto de realidad precisa del ser humano. Porque este acceso es eso, un *encuentro*; un encuentro situado a otro nivel que la conceptualización o la abstracción, y que pasa por un *compromiso* del ser humano con la realidad para poder atenderla en y por sí misma más allá de todo interés antropocéntrico desvirtuado. Se trata de un ámbito que es prelógico y preconceptual y «que toda epistemología y lógica presuponen»¹⁶³, lo que implica una nueva reflexión sobre la *estructura formal del inteligir*, una reflexión sobre lo que formalmente es la inteligencia o *noología*.

La cuestión es: ¿cómo hace la inteligencia para ir más allá de lo que tradicionalmente se ha considerado como su ejercicio específico, a saber, la conceptualización? Zubiri nos invita a recuperar una actitud filosófica similar a la del espíritu griego inicial. Sólo recuperando la capacidad de asombro (una vez más) puede el ser humano adoptar una actitud para aprehender la realidad de modo novedoso (que no ingenuo), contemplarla en su dinamismo interno y permitir que se le automanifieste ya desde el momento de su

¹⁶³ J. CONILL; *El crepúsculo de la metafísica*, 230.

primaria aprehensión. Es más: es desde este encuentro diverso, primario y radical del ser humano con la realidad que se encuentra situado de tal modo que posibilita un auténtico conocimiento, porque es cuando se halla situado verdaderamente en su seno.

Nuestra filosofía se mueve en las posibilidades que nos ha legado el pensamiento griego. Lo que Zubiri se plantea es si hemos realizado una verdadera recepción, si ese elenco de posibilidades y herramientas filosóficas heredadas no se están utilizando para tratar cuestiones que permanecían ajenas a la mentalidad helena (*cf.* PFMO, 15). Según Zubiri hay que recuperar una hacer metafísico según sus orígenes clásicos, sí, pero atendiendo a problemas contemporáneos. Así se podrán alcanzar los últimos fundamentos de la vida y de las cosas a la altura de los tiempos, objeto que si bien es propio también de la filosofía en general, es específico de la metafísica darle un carácter preciso a esa fundamentalidad última.

¿Con qué se encuentra el ser humano en primera instancia? Pues con aquello que comúnmente entendemos como ‘cosas’. Pero en esas ‘cosas’ cabe distinguir dos aspectos. Hay un primer aspecto que es lo que primariamente aprehendemos de ellas: es lo *obvio*. Pero a poco que nos detengamos notaremos que esto obvio no es todo lo que nos presentan las cosas reales. Lo real presenta una riqueza mucho mayor de lo que se puede apreciar a primera vista, y que se encuentra ‘allende’ lo obvio: es lo *diáfano*. Son los ámbitos de lo aquende y lo allende, de lo obvio y lo diáfano, de lo talitativo y lo trascendental. El esfuerzo metafísico pasa por ir allende aquello obvio que nos presentan las cosas, y que por no ser obvio no nos sale al encuentro. *Metá*, precisamente, tiene que ver con este ‘allende’, con algo que está allende lo obvio. Esto lleva a preguntarnos de qué estamos hablando exactamente, además de por qué eso de lo que estamos hablando no nos sale al encuentro al modo como lo hace lo obvio.

Este allende las cosas, que es hacia donde apunta el esfuerzo metafísico, no hay que entenderlo como un universo abstracto fruto de elaboraciones estrictamente intelectuales. No se trata de desentendernos de lo físico, sino de atenderlo de otro modo. Porque lo allende no es algo que no se encuentre presente en las cosas sino todo lo contrario: es lo más presente; tanto que en su diafanidad carece de la mínima opacidad para provocar el encuentro por parte del hombre. Lo diáfano se caracteriza no por no ser obvio, sino por ser demasiado obvio, tanto que hace difícil su aprehensión. Es en este sentido en el que hay que entender la trascendentalidad: no en que se encuentre fuera de las cosas, sino que ‘en’ ellas hay que ir más allá de lo obvio para acudir a lo diáfano. Por ello metafísica es la ciencia de lo diáfano, lo que a la vez le hace ser lo más difícil. Porque se trata de tener una visión de la fuente de la que mana toda clarividencia y evidencia más allá de toda clarividencia y evidencia. La metafísica es la marcha hacia lo diáfano, hacia lo trascendental.

Ahora bien, en esto se plantea un doble problema, por lo que da a nosotros y por lo que da al *metá*. Por lo que da a nosotros, por nuestra dificultad para acceder a lo diáfano dada la tendencia a quedarnos en lo cósmico; y por lo que da al *metá*, porque en las cosas no está manifiesta abiertamente tal diafanidad trascendental, precisamente por su diafanidad. Por ello su aprehensión es complicada; y tratar de ver esa claridad —que no es obvia— sin salirnos de ella no deja de exigirnos un elevado esfuerzo. Y ya no de verla o aprehenderla, sino de articularla conceptualmente: «la dificultad, el problema de la metafísica no es sino la expresión intelectual de la violencia misma propia de la visión de lo diáfano» (PFMO, 32-33).

No se trata, pues, de ir más allá de lo talitativo para buscar otro tipo de cosas u otro tipo de realidad, ni de ir a otro ámbito de cosas diferente al que nos encontramos, sino de atender de modo diverso a lo mismo que se nos ofrece a los sentidos; modo diverso que nos posibilita justamente aprehender lo trascendental. El objeto de la filosofía «no puede hallarse separado de ningún otro objeto real, ficticio o ideal, sino incluido en todos ellos, sin identificarse con ninguno» (NHD, 149). Es algo constitutivamente *latente*, y a la vez y por su propia índole, *fugitivo*.

1.3. Más allá de lo sentiente

Es difícil no caer en las garras de la cosificación, no caer en la trampa de los conceptos para desenvolvemos en la realidad; es difícil asumir ese contacto primario con la realidad por el que nos hacemos cargo y nos orientamos de modo originario en la existencia. Desde esta nueva perspectiva propuesta por Zubiri se abre un modo diverso de entender no sólo el acceso a lo real, sino el mismo ejercicio ‘ulterior’ de la inteligencia conceptual y lógico-científica. El primer paso para conocer la realidad es aprehenderla como tal, ser capaces de aprehenderla en su radicalidad, y algo en principio tan evidente ha sido descuidado o desvirtuado notablemente en no pocos momentos de la historia.

El *logos* predicativo no puede sino crear una escisión entre el decir y aquello de lo que se dice. De lo que se trata es de superar tal escisión, de trascenderla pero desde la consciencia de que estos elementos intrínsecos al acto gnoseológico no pueden ser olvidados ni obviados, porque «que tiene que haber una dualidad entre las cosas y el entendimiento para que haya verdad, de esto no hay la menor duda. Si no hubiese inteligencia, no habría verdad, aunque hubiera realidad» (HV, 25). No se trata de suprimir el uso lógico-científico de la inteligencia, sino de ejercerlo desde un cuadro de coordenadas diverso, de modo que la unidad entre intelección y realidad no sea problemática sino el lugar en que la realidad se nos manifiesta como tal, en su obviedad y en su diafanidad.

Éste es el sentido profundo de la *inteligencia sentiente* zubiriana, ya que es mediante ella que el ser humano puede ‘romper’ la dinámica conceptiva al permitirnos acceder

primariamente a 'la' realidad profunda más allá de la realidad 'cósica' o talitativa. Difícilmente desde una inteligencia conceptiva se podrá trascender lo talitativo. La función primaria de la inteligencia no es tanto intelectual como fisiológica, sentiente. Y el acto en que se pone de manifiesto esta función primaria de la inteligencia no es un acto ni estrictamente intelectual ni estrictamente sentiente, sino intelectual 'y' sentiente, mediante el cual no se elaboran conceptos, juicios, etc., sino que se consigue algo más radical y básico: abrirnos a la realidad, aprehender sentientemente la formalidad de realidad. En este acto primordial la inteligencia no se encuentra sola sino acompañada de la percepción sensible y 'a una' con ella. Se trata de un acto que no es ni estrictamente intelectual ni estrictamente sentiente, sino intelectual y sentiente, pues en esa aprehensión primaria de realidad se da la impresión sensible de lo real: es la *impresión de realidad*. No debe confundirse, pues, con la mera impresión sensible o empírica, aunque no se dé sin ella.

La impresión de realidad es más que lo que se suele entender como 'sensación': es el acto en el que el hombre aprehende la realidad que como ámbito se le hace patente. Es más: es la impresión de realidad en tanto que impresión el lugar propio en el que la realidad se hace patente al ser humano canalizándose a través de los sentidos perceptivos, y en el que la inteligencia puede actualizarla precisamente como 'de suyo'. El ser humano se encuentra así instalado en la realidad no sólo intelectual sino también físicamente. Y desde esta instalación su visión de la vida y de la propia realidad se ve modificada sustancialmente. Este cambio en apariencia tan nimio en el modo de entender el ejercicio de la inteligencia, supone un modo de entender la realidad *radicalmente diverso*; y si se asume que la función primaria de la inteligencia es fisiológica, ello implica que la relación entre realidad y ser humano no sea en primera instancia meramente intelectual, sino a su vez fisiológica, *sentiente*.

Este acceso sentiente a la realidad conlleva un nuevo modo de hacer metafísica en tanto que posibilita al ser humano participar ambientalmente de la propia realidad. No se trata de hacer con la inteligencia otras cosas que las que se hacía anteriormente, sino de situarse en un modo de presencia radicalmente diverso que posibilita a su vez un modo diverso de ejercer esa inteligencia. Se trata de ir más allá de la búsqueda de certezas conceptuales para aventurarse por un camino metafísico hacia la realidad que, dada en toda su riqueza, solidez y 'estar siendo' y precisamente por ello, le impide al hombre alcanzarlas (las certezas), aunque a la vez le impide que en su búsqueda se desvíe de su instalación en 'la' realidad. Los sentidos en Zubiri cobran así un gran valor no tanto por lo que tienen de sensaciones fisiológicas como por lo que tienen de acceso a lo metafísicamente allende. Un acceso no libre de cierta habilidad para, partiendo del dato sensible, poder aprehender todo el amplio ámbito de realidad.

Esta nueva dimensión de la inteligencia no tiene nada que ver con una supuesta irracionalidad; la superación de la logificación de la inteligencia no quiere decir que no sea

preciso un uso lógico-científico de la misma, sino que se precisa un modo diverso de ejercerla: el modo sentiente. No hay oposición entre razón sentiente y razón lógico-científica, todo lo contrario: lo problemático es el ejercicio lógico-científico desconectado de lo sentiente. Porque es lo sentiente lo que subyace bajo el edificio racional lógico, y lo que posibilita por su parte una razón poética y creadora (fantasía). A diferencia de Hegel, para Zubiri no toda la realidad es racional, ni tampoco primariamente la razón es lógico-científica. La razón es sentiente. Ello implica que, en tanto que la labor primaria de la inteligencia es instalarnos en la realidad, en esto va de la mano con lo sentiente. El uso sentiente no sólo no se opone al uso concipiente sino que proporciona un antídoto para el riesgo de que ésta se desarraigue de la realidad, riesgo que consiste en dejar abandonada su referencia real para convertirse en una herramienta meramente autorreferencial.

1.4. Lo sentiente no es sólo intelectual

La inteligencia humana se ejerce desde las estructuras impuestas por la fisiología del cuerpo humano; y en este modo de ejercerse subyace un elemento primordial con el que ha de contar en tanto que pertenece constitutivamente a su constitución, a saber: el aspecto fisiológico. La consideración de este nuevo hilo conductor, mucho más amplio que el de lo meramente sensible, se erige en un tema delicado que tradicionalmente ha provocado cierto rechazo. Si bien lo afectivo puede establecerse como un acceso diverso a lo real, está lastrado negativamente por un rechazo tenaz a todo aquello no referido ni a lo inteligente ni a lo volente. Pero una vez superado este recelo, se abre un mundo nuevo de posibilidades. Todo ello pasa por conceptualizar adecuadamente de qué se está hablando cuando se habla de sentimientos, emociones, etc., y su papel en el actuar humano. No se trata de sucumbir románticamente ante los encantos de esta componente afectiva, pero tampoco de rechazarla frontalmente. Se trata de incorporarla orgánicamente para que en complemento con el resto de facultades humanas nos encaminen hacia la realidad de un modo novedoso y enriquecedor.

El enfrentamiento del hombre con las cosas no es algo eminentemente intelectual, ni tampoco intelectual-volitivo, sino que compete al ser humano en su globalidad, con todas sus facultades. Una teoría unitaria como la de Zubiri es ciertamente apropiada porque «nos enseña en todo momento a pensar de modo relacional»¹⁶⁴, de modo compacto, superando cualquier tipo de intelectualismo, voluntarismo e incluso sentimentalismo; compacidad que no deja de tener también un ‘lado oscuro’ pues es complicado en ocasiones establecer

¹⁶⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 161.

diferencias para la reflexión y el análisis en el seno de tal compacidad¹⁶⁵. Quizá para adentrarnos en ella debamos recuperar la relevancia biológica de nuestras facultades.

El aspecto sentiente de la inteligencia nos lleva a preguntarnos por la particularidad de lo que es el proceso del sentir en el caso humano. ¿Qué es lo específicamente humano? Igual que cualquier ser vivo, el ser humano también es afectado por cosas que modifican su estado vital y provocan una respuesta. Pero en su caso hay un aspecto nuevo, a saber: su capacidad para aprehender aquello que le afecta como algo que ‘de suyo’ es lo que es, y que más allá de su función como desencadenante del proceso sentiente no se agota en esta función sino que es aprehendido como ‘de suyo’, independientemente a su función desencadenante. El animal no es capaz de aprehender a lo que le afecta como algo más allá de su presencia en el proceso sentiente, pero el ser humano sí. «La independencia que las cosas tienen frente a la inteligencia humana, es la independencia de un *de suyo*, esto es, que aquello que nos está presente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que está presente» (HV, 31).

Aunque el *puro sentir* se da en numerosos procesos humanos es propio de los animales, los cuales si bien son afectados por las cosas que les rodean igual que nosotros, al ser incapaces de aprehender tales afecciones como reales éstas se agotan en su función afectante, esto es, son aprehendidas como meros estímulos. La función de los estímulos se agota en desencadenar el proceso que es el puro sentir. El ser humano, en cambio, es capaz de aprehender aquello que le afecta como algo real, como algo que es ‘de suyo’ lo que es, más allá de su función afectante. En el primer caso, las cosas son aprehendidas con un carácter estímulo (formalidad de estimulidad); en el segundo, real (formalidad de realidad).

El significado de formalidad para Zubiri (*cf.* IRE 34-36) tiene que ver con el modo en que las cosas quedan ante el individuo aprehensor. En palabras de A. Ferraz, «formalidad es la forma o modo en que algo sentido, es decir, aprehendido impresivamente está físicamente y autónomamente presente ante el sentiente que lo aprehende»¹⁶⁶. Y pueden estar presentes ante el sentiente o pueden quedar ante él de dos modos: como mero estímulo, o como algo que no se agota en su mero estimular sino que es ‘de suyo’. ¿Cómo aprehendemos que la cosa es ‘de suyo’? No hay duda de que la presencia de la cosa es algo que nos patentiza la percepción sensible pero... ¿sólo ella? Zubiri nos explica que ya en el acto aprehensivo primario formalmente real (la aprehensión primordial de realidad) hay dos momentos: un contenido que se aprehende (momento sentiente) como ‘de suyo’

¹⁶⁵ Efectivamente, la articulación de la unidad o diversidad de los actos de intelección, sentimiento y volición, de su completa congenereidad o en su caso la prioridad de alguno de ellos, se erigen hoy en día uno de los llamados *nudos* por A. Pintor-Ramos en la filosofía zubiriana (*cf.* C. POSE VARELA; “Intelección, sentimiento, valor”).

¹⁶⁶ A. FERRAZ FAYOS; “Realidad y ser según Zubiri”, 70.

(momento intelectual). No son dos actos que se suceden, sino un único acto con dos momentos: el intelectual y el sentiente, el sentiente y el intelectual. Démonos cuenta de que aún no sabemos lo que la cosa es, simplemente la hemos aprehendido como que es 'algo otro' a nosotros y que nos aparece como siendo 'de suyo' lo que es.

Pues bien, con este cambio al parecer tan nimio e insignificante cambia radicalmente el panorama humano frente al animal, y se le abre un ámbito de realidades totalmente inalcanzable para éste. No se trata de que aquello que afecte a un animal no sea una cosa real; pero el caso es que el animal, a diferencia del ser humano, no puede aprehenderlo como tal. La función primaria de los sentidos ya no es proporcionar datos a la inteligencia, sino situarnos en 'la' realidad. Antes que cualquier tipo de ejercicio intelectual, antes que cualquier conceptualización, juicio, etc., hay un momento primordial, un 'darse cuenta' mediante el cual el hombre queda situado en 'la' realidad. Y este darse cuenta no es ni anterior ni posterior a la percepción sensible, sino que es algo que se da 'a una' con la propia percepción sensible, congéneremente dirá Zubiri. Es la *inteligencia sentiente* o *sentir intelectual*, y es aquí donde hay que buscar lo primario y radical de la inteligencia (que no es estrictamente de la inteligencia, sino de la inteligencia sentiente).

El papel primario de la inteligencia no es formar conceptos o emitir juicios, sino sentir la realidad. La realidad es primariamente sentida. «La inteligencia no está abierta a la realidad por comprensión, sino sentientemente, por impresión» (HRI, 92). Es la *impresión de realidad* que hemos comentado, en la que 'impresión' es el momento de contenido que compete al sentir y 'de realidad' es el momento formal que compete al inteligir: «como aprehender es inteligencia, y tener impresión es sentir, resulta que la aprehensión intelectual del hombre es sentiente: su inteligencia es inteligencia sentiente» (HD, 152-153). Si esta afirmación es cierta, quiere decir que en ese momento primario y radical el ser humano es capaz de estar verdaderamente en contacto con la realidad, que la realidad está formalmente presente en la aprehensión humana.

Para conceptualizar esta presencia Zubiri nos habla de un modo de verdad que no tiene que ver con una verdad del tipo lógico o conceptual (aún no estamos afirmando ni negando nada de lo que la cosa es). ¿Qué es lo que ocurre entonces? Pues que la propia realidad se ratifica como real en aprehensión primordial: es lo que Zubiri denomina *verdad real*. Verdad real no es sino una ratificación de la realidad dada en aprehensión primordial, actualizada primordialmente en la inteligencia sentiente. Su importancia como digo es enorme, pues la verdad real se erige así como una vía primaria y privilegiada de acceso a lo real. No es una vía lógica u ontológica, sino una vía sentiente.

La cuestión inmediata que surge es cómo recorrer esta vía. De este asunto se hace eco A. Pintor-Ramos¹⁶⁷ cuando se pregunta que si bien efectivamente la verdad real puede erigirse como hilo conductor que nos lleva hacia la realidad en su profundidad postulándose como alternativa a otro tipo de vías, ¿cómo dar el salto a las verdades ulteriores, a las verdades resultado de las modalizaciones ulteriores de la inteligencia?, ¿cómo acontece tal despliegue? La verdad real se caracteriza por su condición noérgica, como vía para aprehender la realidad en su más íntima dinamicidad, al modo de la *enérgeia* aristotélica; pero efectivamente ello no se puede erigir en un criterio gnoseológico válido que nos permita afirmar o negar algo sobre qué sea aquello que nos es presente en la aprehensión. La verdad real no puede servir de criterio para una verdad lógica, precisamente porque la índole de la inteligencia sentiente es diversa al de la inteligencia concipiente. Pero ello no quiere decir que no estén íntimamente relacionados. El problema es cómo articular esa íntima relación. Quizá este carácter noérgico pueda ayudarnos.

1.5. ¿Una inteligencia... estética?

A raíz de lo visto, destacan dos importantes saltos cualitativos. Por un lado, el que supone la formalidad de realidad frente a la de estimulidad. La apertura a la realidad propia del ser humano le ofrece un modo de relacionarse con las cosas según el cual la respuesta no está dada por sus estructuras constitutivas sino que, suspendiendo la respuesta se *hace cargo* de la realidad, esto es, *se enfrenta* con las cosas para *habérselas* con ellas desde el ejercicio de sus facultades. Ello hace que su relación con la realidad no sea únicamente sentiente sino también inteligente. Y por el otro lado, hemos visto también la relevancia que supone este aspecto sentiente como incardinación física del ser humano en la realidad, independientemente del posterior desempeño de la inteligencia como actividad meramente conceptiva. Con lo que su relación con la realidad no es únicamente inteligente sino también sentiente.

Cuando utilizamos la expresión ‘incardinación física’ resuena en ella un modo de habérselas con la realidad en el que no destaca tanto la actividad que el propio ser humano pueda realizar como el mero hecho de ‘estar’. El verbo ‘estar’ es un verbo interesante. Si bien parece que indique cierta pasividad, no sólo es pasividad sino una pasividad — digamos— activa. En la aprehensión primordial estamos aprehendiendo la realidad que nos es manifiesta en su primaria y profunda radicalidad; y aprehendiéndola en esta primaria y profunda radicalidad no lo hacemos averiguando qué es aquello que se nos presenta (que sería ulterior) sino que lo hacemos de un modo distinto: la aprehendemos como *siendo*. Y si podemos aprehenderla de ese modo no es tanto por el carácter intelectual de tal aprehensión como por su carácter físico: «estar designa el *carácter físico* de aquello en que

¹⁶⁷ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 230.

se está *in actu exercito*, por así decirlo» (IL, 350). El desempeño de la inteligencia sentiente como apertura a ‘la’ realidad no es tanto un desempeño intelectual como sobre todo sentiente, incidiendo más no en la conceptualización de lo que sea la realidad sino en el ‘estar’ en ella.

Este estar en la realidad tiene consecuencias tanto por lo que respecta a la realidad como por lo que respecta al estar. Veamos por lo que respecta a la realidad. Zubiri es insistente en el hecho de que el hombre se encuentra instalado en la realidad no únicamente de modo intelectual, sino también físicamente. «El hombre es una realidad sustantiva que gracias a su tipo de inteligencia vive sentientemente en la realidad» (HD, 153), vive en el *elemento* de la realidad. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de una incardinación física del ser humano en la realidad? ¿Cuál es el alcance de esta incardinación? Cito unas palabras de I. Ellacuría:

«La principal y radical función de la inteligencia es dejarse apoderar por la realidad sentientemente aprehendida, quedar apoderado por ella, de suerte que las demás funciones intelectivas se desenvuelvan desde esta radical implantación en la realidad. Así, esas funciones propias del logos y la razón no serán ya las que rijan el proceso intelectual, sino que ellas serán regidas por la aprehensión primordial de realidad»¹⁶⁸.

En la relación con la realidad, ya no es únicamente el ser humano con su intelecto el que inquiere a las cosas, el que toma la iniciativa para ‘conquistarla’. La realidad es algo que se nos da, que se nos impone. El ser humano no puede no aprehender la realidad: es la realidad como poder, como fuerza de imposición... es la *noergia* de lo real. Ahora bien, ¿en qué consiste este apoderamiento, de qué tipo de poder hablamos? Cuando Zubiri nos explica en *Inteligencia y realidad* la estructura formal de la aprehensión primordial (cf. IRE, 31 y ss.), insiste en lo que tiene de impresión. ¿Cuál es el carácter de esta impresión? La impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y según su parecer la filosofía no se ha hecho verdadera cuestión de lo que es esta impresión de realidad; ha hablado de las impresiones, pero no del hecho de la impresión de realidad en cuanto tal.

Según nos explica, se pueden distinguir en ella tres momentos estructurales: afección, alteridad y fuerza de imposición. Normalmente se ha incidido en el primero de estos tres momentos, pero se ha ‘resbalado’ sobre los otros dos. Hay un momento en que el ser humano es afectado por algo; y en ese momento de *pathos* inevitablemente se hace presente aquello que nos afecta, y se nos hace presente como algo ‘otro’: es el momento de alteridad. Pero en la impresión hay un tercer momento, según el cual ese otro afectante se impone al sentiente, y es desde esta imposición que se desencadena el proceso sentiente: es la fuerza de imposición.

¹⁶⁸ Cit. en R. ANTOLÍNEZ CAMARGO; “¿Por qué es importante educar los sentidos?”, 312.

Este momento impositivo se da primariamente en la aprehensión primordial. Ya desde este momento primordial el hombre se encuentra intelectual y físicamente en el elemento de la realidad. Y en tanto que estar físico, la realidad sigue ejerciendo su poder. Hay que entender bien este ‘poder’: no se trata de un estar a su merced, o de una fuerza física como tal,...; se trata más bien de un ‘tener que’ estar atentos a la realidad para el despliegue de nuestra propia sustantividad mediante el ejercicio de nuestras facultades. No es confinamiento, no es determinación,... es que por su poderosidad la realidad se nos impone.

Veamos ahora por lo que compete al ‘estar’. Nos damos cuenta de que el desempeño de la inteligencia sentiente como apertura a ‘la’ realidad primariamente no es tanto un desempeño intelectual como sobre todo sentiente, incidiendo más no en la conceptualización de lo que sea la realidad sino en el mero hecho de ‘estar’ en ella. Este ‘estar’ tiene que ver con un dejarse hacer, con un permitir que la realidad se nos manifieste en este proceso en el que no podemos dejar de aprehenderla, porque se nos impone. Se trata de adoptar de algún modo una actitud pasiva; o mejor, receptiva. Porque no se trata de no hacer nada, sino de estar en una especie de escucha atenta, de espera activa.

Cuando decimos que la realidad se nos impone, esta ‘imposición’ no quiere decir que no debamos realizar ninguna actividad concipiente, pues es este atenuamiento físico a la realidad que «envuelve, en la forma que fuere, la necesidad de elaborar un *concepto* sobre esa realidad, y de *afirmar* algo de esa realidad» (HV, 29); sino que si bien es precisa y necesaria este tipo de actividad, no se debe dar sino articulada con cierta capacidad receptiva para aprehender lo que la realidad nos da de sí misma en la aprehensión. En el momento en que la inteligencia concipiente no mantiene esta íntima relación, cabe el riesgo de que en su ejercicio sobrevuele aquella realidad a la que pretende dar explicación. La verdad no es tanto una conquista de la inteligencia, sino es un dejar que la realidad por sí misma *verdadee*. Es la realidad la que verdadea, la que nos da la razón o nos la quita.

Todo ello tiene que ver con un modo global y profundo de instalación en la realidad, con nuestra capacidad para adoptar una actitud adecuada —poética al decir de M. Zambrano— mediante la cual estuviésemos en condiciones de ‘permitir’ a la realidad que resonara en nuestro interior, de permitir que ‘verdadeara’ en nosotros. Como nos dice la filósofa malagueña, sólo mediante una conversión interior se produce un verdadero encuentro con la realidad; si no se produce tal conversión no hay conocimiento porque no hay encuentro, porque la existencia humana y la realidad se dan en planos separados sin elementos de conexión. El poeta zambraniano es aquel que ha vivenciado esa experiencia intensa según la cual «ya él no existe, sino las cosas en él, llenándole tan por completo, que

no le queda distancia suficiente para poder expresarlas»¹⁶⁹. El poeta es aquél que ha experimentado una relación originaria con la realidad, que le ha llevado a lo íntimo y profundo de la realidad y a la vez a su intimidad y profundidad propias; el que ha sido capaz de desbordar lo obvio para aprehender lo diáfano, para aprehender 'la' realidad que en la intensidad de tal aprehensión dificulta su articulación conceptual. Porque cuando el poeta se expresa, se hace violencia a sí mismo. La pretensión de querer expresar lo inexpresable genera violencia, mas no hay otro camino pues el poeta sabe que no está sólo, sabe que es intermediario de una verdad que le desborda, se sabe mediador que vive para los demás, no para sí mismo. El poeta precisa, pues, ser a la vez filósofo; pero a su vez el filósofo precisa también ser a la vez poeta.

El acceso a lo diáfano más allá de lo obvio es preciso, pues, hacerlo a una entre lo inteligente y lo sentiente, pero no todo lo inteligente ni todo lo sentiente es igualmente válido. Es preciso 'educar' los sentidos, es preciso 'educar' al ser humano para un acceso metafísico a la realidad, para alcanzar un sentido de la realidad mediante el cual poder moverse en su elemento tanto intelectual como sentientemente. Porque este sentido de realidad no consiste en saber lo que es, conocerla, etc., sino que es otra cosa. Se trata de la posibilidad de establecer un contacto íntimo y vivencial con ella, tal y como ella es; de poseer la capacidad de alteridad suficiente para poder atender más allá de nuestras inevitables subjetividades lo que lo otro es. Esto es lo determinante, poder ir más allá de lo conceptual para poder situarnos en disposición de atender a la realidad y dejar que la realidad sea lo que es, y asistir al espectáculo magnífico que supone aprehenderla en su más íntimo despliegue.

Pues bien, es desde aquí que queremos realizar el estudio de la estética que nos propone Zubiri, pues pensamos que puede ser iluminador y fecundo. Como veremos más detalladamente en los capítulos que siguen, Zubiri considera el sentimiento como una facultad más (junto a la inteligencia y a la volición) con la misma capacidad que ellas para actualizar la realidad. El sentimiento no es un estado subjetivo sin mayor referencia a la realidad, ni un elemento molesto para un ejercicio auténtico de la inteligencia y de la voluntad. El sentimiento es una facultad más a considerar en el quehacer humano, y con una referencia real: si procuramos inteligir verdaderamente la realidad y actuar bienamente en ella, mediante el sentimiento estamos atemperados a la realidad. O dicho de otro modo: si la realidad se actualiza verdaderamente en la inteligencia y bondadosamente en la voluntad, hace lo propio fruitivamente en el sentimiento. Del mismo modo que en la actualización intelectual se habla de verdad o falsedad y en la volitiva de bondad o maldad, en la sentimental se puede hablar de que todo sentimiento puede presentar la doble

¹⁶⁹ M. ZAMBRANO; *Pensamiento y poesía en la vida española*, 294.

dimensión de gusto (fruición) o disgusto: es la dimensión estética de todo sentimiento en tanto que somos atemperados por la realidad.

Si decíamos que es la realidad la que verdadea, podemos decir también que es la realidad la que nos atempera, sin obviar el otro polo de la actualización, el humano. Porque si la realidad verdadea es porque es aprehendida por una inteligencia sentiente, y si atempera es porque es actualizada por un sentimiento afectante. ¿De qué realidad estamos hablando? La novedad de Zubiri es que propone líneas de argumentación para lo que es un sentimiento estético no de la realidad talitativa sino de ‘la’ realidad trascendental, tal y como la hemos estado comentando en estas páginas. Y en este aspecto, uno se da cuenta de que la fruición que proporciona ‘la’ realidad va mucho más allá de lo agradable —que también criticaba Kant en su *Crítica del Juicio*— y del sentimentalismo moral. Esta experiencia afectiva de lo profundo va más allá incluso de lo estrictamente afectivo para englobar a todo el ser humano; «nos ayuda a desbordar el plano de los estímulos sensibles y el apego al tipo de gratificaciones que aporta la vertiente sensorial» (López Quintás, 1996) para acceder a un tipo de experiencia más profunda y englobante, en la que uno se siente arrastrado, absorbido por lo real que se le impone, y tras la cual difícilmente podrá mantener una relación con ello como la que poseía previamente a dicha experiencia.

Una realidad a la que no se llega únicamente por vía intelectual, conceptual, sino sentiente, fisiológica:

«La novedad radical de toda la filosofía de Zubiri, si alguna tuviese, es que lo trascendental no es algo a lo que se llega a través de un fatigoso esfuerzo de conceptualización, sino que es algo dado, es algo sentido como cualquier contenido concreto, pero precisamente es la forma por la que lo sentido como realidad excede siempre los contenidos concretos en que aparece realizada» (Pintor-Ramos, 2005).

Si el problema de la filosofía contemporánea es una vuelta a la realidad, la filosofía zubiriana ofrece una metafísica sistemática trabajada y rigurosa, una metafísica intramundana desde la cual se fundamenta un ejercicio compacto de las facultades en el doble aspecto intelectual y fisiológico. Y aquí ‘lo’ sentiente tiene mucho peso; porque aunque pese y mucho lo racional en el ejercicio intelectual y volitivo, ni mucho menos estas facultades se ejercen estrictamente de un modo puro, sino que se ejercen con todas aquellas ‘impurezas’ que dotan de riqueza y originalidad a una vida humana... de carne y hueso.

No obstante, ‘lo’ sentiente no puede ser abandonado a sí mismo, ni hay que confundirlo con aquello que no es. La dimensión afectiva del ser humano es una dimensión que cada vez está cobrando más relevancia en el estudio de la persona, relevancia que nos indica que es una dimensión necesitada de cuidado y atención. Únicamente desde este cuidado y atención podrá servir para contribuir a una sana configuración de la sustantividad humana, configuración en la que participa a una con lo intelectual y lo

volitivo. No se trata de lo uno ‘o’ lo otro, sino de lo uno ‘y’ lo otro. Una inteligencia ágil y un modo de comportarse razonable para nada significan una vida sana si no van acompañados de un estado emocional adecuado.

2. Facultades humanas y enfrentamiento con la realidad

El objetivo de este capítulo es doble. Por un lado, quisiéramos destacar algunos aspectos de la apertura a la realidad propia del ser humano que consideramos indispensables para poder iniciar por buen camino la investigación. Nos referimos al hecho de que en el ser humano no se suprimen ni se sustituyen las facultades animales propias de la estimulidad, sino que se conservan y perfectamente activas; y no sólo eso sino que las facultades animales juegan en el ser humano un papel muy relevante. En este sentido, Xavier Zubiri se une a la corriente de aquellos que piensan lo problemático de considerar los fenómenos de la realidad —y en concreto los fenómenos humanos— de modo unilateral, sin la necesaria interdisciplinariedad. Ya que sin esta interdisciplinariedad «se hace especialmente problemática la consideración de los aspectos más biológicos de su comportamiento —del ser humano— en conexión con aquellos que consideramos más humanos»¹⁷⁰.

El segundo objetivo consiste en refrescar la memoria sobre aquellos conceptos zubirianos que se van a tratar. No se trata —una vez más— de ofrecer una explicación exhaustiva de los mismos, sino más bien un recordatorio que nos ayude a situarnos adecuadamente para comprender el sentido profundo que se encierra en el primer objetivo.

El proceso que vamos a seguir comenzará con lo que compete a todo ser vivo por el simple hecho de vivir, por el hecho de ser un ser viviente, un ser que vive, para identificar lo que distingue a los seres humanos del resto de los seres vivos.

2.1. El ser vivo se halla entre cosas: el estado

Todo ser viviente —y también el ser humano— se encuentra situado en un entorno determinado, el que sea. Y en ese entorno se encuentra ‘entre’ diversas cosas. En este encontrarse entre cosas cabe distinguir un par de aspectos. Cabe señalar en primera instancia una dimensión de instalación, entendida como localización espacial. El ser humano se encuentra instalado entre las cosas, se encuentra ubicado o colocado entre ellas: es el *locus* (cf. IRE, 92). Pero también hay una segunda dimensión del ‘entre’, pues si bien todos los seres se encuentran ubicados entre las cosas, no lo están de la misma manera, incluso aunque sea entre las mismas cosas: es lo que Zubiri denomina situación (cf. EDR,

¹⁷⁰ J.A. LOMBO Y J.M. GIMÉNEZ AMAYA; *La unidad de la persona*, 9.

168). Los seres vivos pueden estar igualmente ubicados, pero diferentemente situados. En la situación no sólo intervienen las cosas entre las que se está, sino que hay que considerar cómo se encuentra particularmente ese ser vivo entre esas cosas, manera de estar que tiene que ver con la interacción que va a tener precisamente con esas cosas entre las que está, y que depende de las estructuras de dicho viviente¹⁷¹. Porque las cosas entre las que está un viviente «no son simplemente un entorno suyo sino algo completamente distinto: son un medio para él. Es el *medio* del ser viviente» (EDR, 168). No es lo mismo estar instalado que estar situado. Si bien no puede haber situación sin instalación, no se identifican, pues en una misma instalación puede haber diversas situaciones. «No son dos conceptos independientes. El *situs* se funda en el *locus*; no hay situación sin colocación. Pero no se identifican; una misma colocación puede dar lugar a situaciones muy diversas» (HRP, 8). Son dos cosas distintas, y su unión es lo que Zubiri denomina *estado*. Todo ser vivo, en tanto que está ‘entre’ cosas, está colocado y situado ‘entre’ ellas, esto es, se encuentra en un determinado estado.

Pero los seres vivos no se encuentran siempre en el mismo estado. Es propio de la vida que de alguna manera sean afectados por las cosas entre las que estén: «el ser suscitado pertenece a la estructura esencial de un ser viviente» (EDR, 172). En consecuencia, el ser vivo no se queda en un mismo estado siempre, sino que tal estado se verá modificado por dicha afección. Las cosas le afectan, y el ser vivo responde modificando su estado inicial para adaptarse a la nueva situación. Así el ser vivo, atendiendo a su capacidad de reacción ante las afecciones, realiza diversas acciones a lo largo de su vida, de manera que se van sucediendo distintos estados a lo largo del tiempo y en función como digo de las cosas entre las que esté. Lo propio del devenir de la vida es, pues, el cambio, la modificación del estado vital, de modo que el viviente no puede vivir sino cambiando —su vida es continuo cambio—, y persiguiendo en cada caso su equilibrio vital alterado por la afección. Es la *homeostasis*. Equilibrio homeostático que, más que ser un equilibrio, «es un *momento dinámico* de la actividad de los seres vivos» (EDR, 181).

¿Cómo acontece que un ser vivo cambia de estado? El entorno afecta al ser vivo el cual recibe esta afección según sus estructuras. Este proceso de recepción (o integración sensorial) no es baladí, y un funcionamiento incorrecto de las estructuras

¹⁷¹ Algo así nos explica García Morente cuando nos recordaba que para la biología de la época se consideraba que un animal no estaba perfectamente definido si no se describía su mundo además de su cuerpo y de sus órganos. Era preciso conocer al organismo más su medio ambiente, de manera que «para la intimidad del animal no habría más mundo que el constituido por las transformaciones de aquellos estímulos externos que logran paso a través de los órganos sensoriales y llegan a los centros nerviosos» (cf. M. GARCÍA MORENTE; “El mundo del niño”, 137). Y continuaba: «cada organismo es como un tamiz que deja pasar ciertos elementos e impide la entrada de otros. Para cada tamiz el mundo, el conjunto de los estímulos aceptados, tiene que ser distinto» (p. 138).

sensitivas puede conllevar serios problemas para el individuo ya que le impediría un desenvolvimiento adecuado en el medio. E igualmente y sobre todo en el caso humano: «este proceso tiene lugar a nivel cerebral y permite analizar, organizar e interpretar todas las sensaciones que percibimos a través de los sentidos y utilizarlas para actuar y desempeñar nuestras actividades de la vida diaria»¹⁷². Tras la recepción de esta afección, el tono vital se ve alterado, desencadenándose una respuesta según las tendencias de sus estructuras fisiológicas: es la *afección* o respuesta dirigida hacia el siguiente nuevo estado.

Este proceso comprende, pues, tres momentos: *suscitación*, *afección* y *respuesta*.

- La *suscitación* es aquel momento según el cual «las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción» (SH, 11), y que no es sólo una excitación, sino que puede ser «algo de carácter unas veces exógeno y otras endógeno» (IRE, 28). Lo que suscite el proceso no ha de ser necesariamente algo externo al sujeto: *suscitación* no sólo es excitación, sino «todo aquello que desencadena una acción animal» (IRE, 28).
- Consecuencia de la *suscitación* es la modificación del estado vital que el ser vivo posee en un determinado momento: es la *afección* o *modificación tónica*.
- ¿Qué ocurre cuando un ser vivo, que se encuentra en un determinado estado, ve modificado su tono vital? Al ver modificado su estado vital, se ve impelido a ofrecer una *respuesta*, tras la cual pretenderá alcanzar un nuevo equilibrio en un nuevo estado. *Respuesta* no es lo mismo que una mera reacción: la *respuesta* implica una acción por parte del animal, implica cierto procesamiento de la información recibida a través de sus estructuras fisiológicas y tendencias, y una ‘decisión’ cuyo mayor o menor carácter decisorio dependerá de dichas estructuras y tendencias. Tras la *respuesta*, el ser vivo habrá logrado un nuevo estado, un nuevo equilibrio que se había visto alterado por la *suscitación* y la *afección*. El nuevo estado adquirido habrá modificado el ámbito de actividad vital del viviente. Ya nunca se encontrará igual antes que después de haber vivido el proceso.

Estrictamente hablando, es imposible hablar de estados estacionarios en los seres vivos. No existen tales estados estacionarios, sino que el viviente se encuentra siempre yendo de un estado a otro¹⁷³. De lo que habría que hablar es de períodos en los que en la vida del ser vivo se da cierta estabilidad, ciertos momentos en los que este proceso se da

¹⁷² G. DEL MORAL ORRO *ET AL.*; “Del marco teórico de integración sensorial al modelo clínico de intervención”, 3.

¹⁷³ Incluso se podría hablar de que en realidad la vida es un único estado que no para de fluir, y que sólo a efectos que nos interesan lo dividimos en distintas partes o segmentos de acuerdo a nuestros intereses.

por etapas más o menos estacionarias. Se debería hablar más bien de equilibrio dinámico¹⁷⁴.

Desde este planteamiento, se pueden definir unos rasgos que pertenecen de manera intrínseca a lo que conocemos por *vida*, y que la definen. Ser vivo es aquel que, desde el momento en que actúa impelido por las cosas que le han suscitado una afección, posee una independencia y control sobre estas cosas entre las cuales se halla, y no sólo eso sino que su actividad la dirige hacia sí mismo, hacia la conservación de su propia vida. Propiamente hablando, «vivir es autoposeerse» (SH, 12), y los otros dos rasgos —independencia de las cosas y control sobre el medio— nos indican el modo en que cada ser vivo desarrolla su autoposición, esto es, cómo se comporta. Lo propio del ser vivo es autoposeerse. Esta autoposición es particular de cada ser vivo, y no se puede dar sino ‘entre’ las cosas; no se trata de una autoposición inmediata o pura, sino que se da necesariamente mediatizada por las cosas entre las que se halla. Y esta mediación es precisamente el comportamiento. No se debe pensar que la vida es el conjunto de los actos, sino que la vida es precisamente aquello que subyace a tales actos en tanto que son actos de un ser viviente: de hecho, la vida es un único acto: vivir (*cf.* HRI, 74 y ss.). Los actos no son sino momentos diferentes de ese único acto que es el despliegue de una única realidad: la sustantividad que es el ser vivo.

Estamos hablando de diversos conceptos que están estrechamente relacionados: vida, autoposición, independencia, control, comportamiento,... Toda vida es autoposición, y para ejercer esa autoposición no se puede dar sino desde cierta independencia frente al medio. Un modo de ejercer esta independencia frente al medio «no es prescindir de él (esto sería absurdo) sino controlarlo» (SH, 538). Y ¿cómo puede controlar un ser vivo al medio? Pues en función de las estructuras constitutivas de que en su caso disponga. Todo ello es algo que compete también al ser humano en tanto que ser vivo y animal.

La vida no es un mero devenir de acontecimientos, no es un mero cúmulo de situaciones que le sobrevienen a un ser vivo, y en concreto al hombre. «La vida no es mera decurrencia, sino autoposición en decurrencia» (SH, 13), que es muy distinto. Otra cosa es cómo cada ser vivo ejerza su autoposición, cómo cada ser vivo realice las acciones encaminadas a su autoposición, y en esto se diferencian y mucho los animales del resto de los seres vivos; y en el seno del mundo animal, destacan los seres humanos a causa de la inespecificidad de sus estructuras.

Cada ser vivo ejerce su autoposición entre las cosas —se comporta— según un modo propio, según el modo propio que posee de habérselas con ellas: es la *habitud*. «La *habitud*

¹⁷⁴ O de ‘estabilidad lábil’, en términos heideggerianos (*cf.* M. HEIDEGGER; *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 67 y ss.), aunque dicho desde un enfoque distinto como corresponde a su filosofía.

no es una acción sino lo que hace posible toda acción (...)» (SH, 19), «(...) es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital» (IRE, 93), «es aquello dentro de lo cual se inscriben todos los mecanismos de suscitaciones y de respuestas de un ser vivo» (EDR, 173). Si las acciones son lo propio del comportamiento, las hábitos son lo propio del *enfrentamiento*: cada ser vivo se enfrenta con las cosas de un modo propio. Lo problemático en una vida es qué hacer con esas hábitos con las que se cuenta. Y estas hábitos son las que tiene, y no otras; y son las que tiene en función de sus estructuras constitutivas. Así, en la hábito se pueden distinguir dos caras: «por una, la hábito es determinante del tipo de proceso vital. Por otra, es algo determinado por la índole misma de las estructuras del viviente» (IRE, 94), de manera que el modo en que el ser vivo se enfrenta con su entorno —su manera de habérselas con las cosas— es algo montado sobre sus estructuras fisiológicas y su capacidad de acción según esas estructuras fisiológicas.

De la hábito se extrae un dato de especial importancia, a saber: las cosas le están presentes al viviente, ‘quedan’ respecto de él; y en este quedar, lógicamente, le afectan. Pero le afectan no sólo porque ellas —las cosas— están presentes, sino porque el viviente también está presente ante las cosas según sus estructuras: es la *actualización*.

No se debe confundir actualización con actuación. Actualización es este mero estar presentes las cosas y el ser vivo, mientras que actuación supone que las cosas efectivamente actúan ‘sobre’ el ser vivo, sea del modo que sea. Son dos cosas distintas. Para nuestro problema a nosotros nos interesa ahora la actualización, no la actuación. En el habérselas con las cosas, las cosas quedan actualizadas ante el ser vivo de una determinada manera. Y en este quedar intervienen las cosas con sus notas por un lado, y el viviente con su hábito para habérselas con ellas por el otro. Una misma cosa puede quedar actualizada de distinto modo según la hábito propia del viviente que se enfrente con ella. Este modo de quedar actualizadas las cosas ante los vivientes, «el carácter de las cosas así actualizado en el respecto de la hábito, es lo que llamo *formalidad*» (SH, 19). La formalidad es el carácter como queda la cosa ante una hábito. «Las hábitos pueden ser muy diversas en un mismo viviente. Pero hay en todo viviente una hábito radical de la que en última instancia depende toda su vida» (IRE, 94). Considerando todos los vivientes, se pueden distinguir tres hábitos radicales: vegetar, sentir e inteligir sentientemente (aunque el Zubiri maduro se centrará temáticamente en las dos últimas), de manera que las cosas quedan respectivamente como tróficas, como estímulos y como realidades. Hay, pues, dos momentos: el contenido propio de la cosa y el modo según el cual queda este contenido, esto es, su formalidad.

2.2. Las hábitos animales

Acabamos de ver que lo propio de cada ser vivo es autoposeerse. La vida consiste en un único acto que es *vivir*, autoposeerse, actuar de manera que consiga su propia conservación. Pero que estrictamente sea un único acto «no quiere decir que no haya necesidad de acciones concretas y determinadas para vivir» (HRI, 87), todo lo contrario. Esta autoposición se ha de dar mediatizadamente entre las cosas que está, entra las cuales se desarrolla el comportamiento. ¿Por qué puede el ser vivo desarrollar su comportamiento entre las cosas? Porque es independiente a ellas y ejerce cierto poder sobre ellas, porque posee cierto poder sobre el medio. El comportamiento de todo viviente consiste en aquellas acciones que realiza, y que están en función de su hábito. El esquema según el cual el viviente realiza sus acciones es siempre el mismo: suscitación, afección y respuesta.

Si bien lo característico de la formalidad vegetativa es la *susceptibilidad*, un primer elemento que distingue a los animales del resto de seres vivos es que esa susceptibilidad posee un carácter propio: viven este proceso como *estimulación*. Ello no quiere decir que el resto de seres vivos no sean estimulados, sino que el animal es «el tipo de viviente en el que la estimulación constituye una función propia» (SH, 13), «es el viviente que ha hecho de la estimulación una función biológicamente autónoma» (IRE, 95). En este sentido, cuando las cosas afectan al animal se dice que le estimulan. «La unidad de suscitación y respuesta es la que confiere, tanto a las cosas que hay en el medio como a los vivientes incursos en ellas, el carácter de estímulo» (SH, 557). Y la estimulación como función propia es el *sentir* (distinguiendo la *sentiscencia* propia de los animales primarios de la *sensibilidad* propia de los animales más formalizados, cf. IRE, 96).

El sentir no es una creación del sistema nervioso, sino que es una liberación biológica de lo sentido en la estimulación: el animal siente, y ese sentir es liberado según la formalización del animal. Liberación biológica es el modo en que el animal canaliza este proceso según el cual interacciona con su entorno: el entorno le provoca una suscitación, y el modo en que el animal canaliza esta suscitación ofreciendo finalmente una respuesta en función de su grado de formalización es lo que se entiende por liberación biológica. Cada animal en su sentir, libera biológicamente el estímulo según su grado de formalización.

En toda percepción hay una gran multiplicidad de cualidades percibidas que son unificadas formalmente por el ser vivo. Esta unificación no consiste en ‘dar’ con la figura que la cosa poseía previamente a ser percibida. El ser vivo tiene un papel activo en esa unificación, en esa configuración, de acuerdo a sus estructuras fisiológicas. Pues bien, «la formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y los estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente» (HRP, 15-16). En función de su formalización, el animal libera la estimulación según

grados de diferenciación: cuanto mayor sea la formalización, más diferenciación en la liberación; y viceversa: a menor formalización, menor diferenciación. Como el grado de formalización en el reino animal es muy variado, las formas y grados de liberación de la estimulación también son muy diversos, complicándose según evoluciona la formalización animal. Lógicamente, el grado de formalización interviene en sus posibilidades de modificación tónica y de respuesta¹⁷⁵.

Sería un error reducir el sentir animal al primer momento del proceso. Es fácil considerar que el sentir se reduzca únicamente a la suscitación. Pero no es así, porque el sentir como proceso no es exclusivamente el momento aprehensor, «sino que es algo propio de los tres momentos en su unidad» (SH, 14). Esta idea es muy importante, y Zubiri no deja de recordárnoslo: «sentir es, por lo pronto, un proceso; es un proceso sentiente» (IRE, 28). Y continúa: «como proceso, el sentir tiene tres momentos esenciales». Estos tres momentos están determinados por el mismo estímulo; los tres se deben a un único estímulo sentido. No se trata de una sucesión de tres pasos más o menos independientes o más o menos relacionados, sino de un único acto que se distiende en tres momentos, en los cuales se halla presente aunque de distinta manera el estímulo: en el primero como suscitación, en el segundo como incitación y en el tercero como efección. Son una suscitación estimulada, una incitación estimulada y una efección estimulada, todos dependientes del mismo estímulo.

Esta idea es más fácil de interpretar si atendemos a lo que ocurre en los seres vivos más inferiores, en los cuales los distintos momentos se suceden —podría decirse— de manera más automatizada. Conforme el grado de formalización aumenta, esta automaticidad disminuye. El grado de formalización superior ofrece un margen de respuesta más amplio, y ello provoca que se pueda plantear esa independencia entre los tres momentos. En el caso del ser humano, grado de formalización máxima o hiperformalización, esta independencia parece patente. Pero no nos llevemos a engaño. Son tres momentos de un único proceso, del proceso sentiente, porque aunque haya cierta autonomía entre las funciones sensitivas y la función motora, ello no rompe la unidad radical y profunda del proceso. «El sentir es originariamente un fenómeno unitariamente sensorial y motor; es imposible escindir la vida del animal en dos departamentos: sentir y responder» (SH, 276).

Hay, pues, una única acción que no se puede dividir y que Zubiri la denomina sentir¹⁷⁶ o *comportarse estímúlicamente*, en la que hay tres momentos cualitativos distintos: la suscitación, la afección y la respuesta. Como decíamos, tras cada

¹⁷⁵ Para consultar sobre cómo se da esta evolución en el grado de formalización, cf. J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 111 y ss.

¹⁷⁶ La denominará también ‘puro sentir’ (cf. IRE, 53 ó SH, 458), en contraposición con el sentir humano que no es como el puro sentir animal sino un sentir intelectual.

comportamiento estímulo o proceso de sentir, el animal lo que busca es un nuevo estado de equilibrio, alcanzado homeostáticamente. El animal queda en un estado de quiescencia estímulo: es el estado de *satisfacción*. El animal, en su decurso vital, en el proceso de autoposición que es su vida, busca sucesivos estados de satisfacción, aunque lo haga —tal y como nos comenta M. García Morente— de modo inconsciente: «los animales, claro está, no *saben* que tal cosa les es útil y tal otra les es perjudicial, sino sólo que aquella les *gusta* y ésta les *disgusta*»¹⁷⁷.

Este proceso que es el sentir comienza con la suscitación. ¿Cómo se da exactamente la suscitación, como se aprehende lo suscitante? Se ha de tratar de algo físico, de algo sensible, pues lo que desencadena es un proceso sentiente. La aprehensión de lo suscitante debe ser una aprehensión sensible. Si bien esta aprehensión sensible determina el proceso sentiente (que continuará con la modificación y la respuesta), posee una estructura formal propia gracias a la cual posee la virtud de poder desencadenar el proceso del sentir. «Pues bien, la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*» (IRE, 31). El sentir animal se caracteriza por ser un sentir en impresión; el animal se enfrenta a las cosas impresivamente. ¿Qué quiere decir esto?

El carácter impresivo nos dice en primer lugar que efectivamente hay un momento de *pathos*, según el cual el animal se ve afectado por lo sentido. Pero no es sólo esto, sino que hay algo más. Hay otro momento según el cual «en la impresión se hace presente algo ‘otro’ para el animal mismo» (SH, 20): es el momento de *alteridad*¹⁷⁸. Y este momento de alteridad es propio no sólo del ser humano, sino también de los animales: los animales perciben como ‘algo otro’ aquello que les impresiona, como algo objetivo, y eso no es sino el estímulo.

El estímulo no es únicamente propio de los animales: también es propio de los seres humanos. Ahora bien, lo que sí que es diferente es el modo de habérselas con los estímulos. Y el modo en que lo hacen los animales es... *estímuloicamente*. Si bien todo estímulo es estimulante, es decir, está ordenado a una respuesta, para el animal es formalmente en lo que consiste el estímulo: en ser suscitante, «y se *agota en ello*» (SH, 21). Si sentir un estímulo es propio de animales y seres humanos, sentirlo estímuloicamente es propio únicamente de los animales. Es la *formalidad de estimulidad*: en esta formalidad las cosas quedan meramente como estímulos, los estímulos se agotan en la mera

¹⁷⁷ M. GARCÍA MORENTE; “El mundo del niño”, 139. Veremos como estos dos términos que ha empleado García Morente, gusto y disgusto, van a tener una relevancia fundamental en la estética zubiriana.

¹⁷⁸ Habría que hablar de un tercer momento, la *fuerza de imposición*, pero lo obvio aquí por entender que no es relevante hablar de ello en este contexto (cf. IRE, 33). Más adelante se tratará.

sensibilidad. Bajo la formalidad de estimulidad, la habitud propia según la cual el animal se enfrenta a las cosas sensibles es la sensibilidad.

2.3. La apertura a la realidad

El ser humano, como ser animal que es, comparte con el resto de animales este proceso denominado sentir. Pero lo comparte bajo una modalidad distinta. ¿En qué se diferencia? «Lo que caracteriza al hombre y le diferencia del animal no es simplemente encontrarse con las cosas que están ahí, sino que las cosas estén *ante él*» (NHD, 283), y por ello adquiere distancia ante ellas. Vaya por delante que el hombre también se enfrenta a las cosas, digamos, animalmente; pero no sólo animalmente sino también de un modo específicamente humano: es la «*formalidad de realidad o reidad*» (IRE, 57).

Cuando el animal es estimulado, puede responder satisfactoriamente a la suscitación de acuerdo a su grado de formalización y a su estructura interna. Pero en el ser humano no ocurre así:

«Llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es, haciéndose cargo de la situación, de la realidad. Ya no es situación ‘estimúlica’ sino situación ‘real’. Es el orto de la intelección (SH, 15).

El animal no se preocupa por qué sea lo que le está presente, no le es preciso. El ser humano sí. Desde el momento en que no puede ofrecer una respuesta determinada por su hiperformalización, necesita hacerse cargo de la realidad para poder actuar de la mejor manera en orden a su autoposición. Mientras el animal percibe el estímulo como mero estímulo, el ser humano percibe al estímulo como algo real. ¿Qué diferencia hay? Percibir el estímulo como mero estímulo quiere decir que el estímulo se agota en su realidad como estimulante, esto es, en suscitar una determinada respuesta: es lo que Zubiri nos quiere explicar hablando de *signo* (cf. IRE, 49-52). Pero al percibir el estímulo como algo real no es que deje de ser algo estimulante, sino que ese algo estimulante es percibido de otro modo, es percibido como real. «En el estímulo no se aprehende ahora su contenido estimulante como algo que consiste en estimular, sino como algo que estimulando pertenece ‘en propio’ al estímulo (...)» (SH, 23).

En la aprehensión de estimulidad, las notas no son sino signos de respuesta. En la aprehensión de realidad, las notas son aprehendidas como lo que realmente son. Efectivamente, pueden provocar estimúlicamente la misma respuesta, pero ahora quedan de distinta manera, quedan como siendo ‘en propio’ lo que son. Las notas no consisten ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser ‘de suyo’ lo que son. Otra cosa es que provoquen una determinada respuesta, quizás la misma. Es la diferencia entre la formalidad de estimulidad —propia de los animales— y la formalidad de realidad —propia

de los seres humanos—. Y este hecho de percibir las notas y las cosas como ‘en propio’, como ‘de suyo’ es lo propio de la inteligencia.

Esta diferencia no es un cambio gradual, como si la formalidad de realidad fuera un mero desarrollo de la formalidad de estimulidad. La evolución de una formalidad de estimulidad —que de hecho se da en el reino animal atendiendo a los distintos niveles de formalización— siempre nos hará permanecer en esta formalidad, más o menos sofisticada, y nunca nos llevará a la realidad. No se trata de una diferencia gradual, sino de una diferencia esencial.

«A medida que vamos ascendiendo, por ejemplo, en la escala zoológica, los dos caracteres que constituyen la vida, la independencia del medio y el control específico sobre él, se van acusando cada vez más, pero es preciso dar el salto a una esencia abierta, como es el hombre, para que esta independencia y este control sean justamente los caracteres externos de algo intrínseco, que es poseerse a sí mismo, ejecutarse a sí mismo» (HRI, 88).

Zubiri explica este salto hablándonos de la *elevación*¹⁷⁹ o de una causalidad efectora y no meramente exigitiva (cf. EDR, 214), proceso por el que las estructuras celulares pueden dar de sí algo más que lo que les compete como estructuras meramente materiales, a saber: lo psíquico. Y lo psíquico es precisamente lo que posibilita la aprehensión de realidad. Por ello dice Zubiri que «la elevación consiste en elevación a la realidad como tal» (SH, 468). Sin lo psíquico, se permanece en el ámbito de la mera estimulidad; con lo psíquico, se puede salir de la mera estimulidad para adentrarse en el ámbito de la realidad. No por ello se pierde el esquema homeostático; tan sólo se transfigura, se humaniza, va más allá de lo meramente fisiológico admitiendo en su seno otro tipo de elementos más allá de los estímúlicos.

Todas las estructuras materiales que constituyen la célula son reales, y en tanto que reales son ‘de suyo’. Estas estructuras constituyen la célula y actúan en ella según su función en virtud de lo que son realmente, «pero jamás constituyen y actúan celularmente por y para el carácter mismo de realidad» (SH, 468). En las mismas estructuras celulares, el carácter de realidad no está presente formalmente. ¿Qué es elevar, entonces? «Es hacer que lo que es ‘de suyo’ constituya un ‘suyo’, que actúe por su formal carácter de realidad. Y en esto consiste el modo superior de realidad» (SH, 468). Modo superior de realidad que posee una homogeneidad física con aquello de donde se eleva, lógicamente.

«El modo de elevación, repito, es hacer que lo que es ‘de suyo’ se haga ‘suyo’ de un modo más radical, esto es real de un modo expreso y formal. Es un modo superior del ‘de suyo’, a saber, el modo formal y expreso, expresamente constitutivo de lo real. Y aquí surge justamente lo psíquico» (SH, 468).

¹⁷⁹ Para ahondar en este concepto, Cf. D. GRACIA; “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, 126 y ss.

No pensemos que elevación sea algo así como la producción de algo perteneciente a un orden superior al material. Es otra cosa. Elevación es impelencia, impulso dinámico de las propias estructuras materiales¹⁸⁰ hacia estructuras que aprehenden formalmente lo real, hacia estructuras psíquicas. Es como un principio que impele a la actividad celular hacia el orden psíquico, el inteligente. Y no nos equivoquemos: tal psique, manifestada primariamente en la inteligencia sentiente, se da porque ha habido elevación: «no hay elevación porque hay psique, sino que es justamente al revés: hay *psique* porque hay elevación» (SH, 469-470). Si bien el proceso de formación de las estructuras celulares y el proceso de elevación son esencialmente distintos, no son independientes: el segundo no se podría dar sin el primero.

«(...) no se obtiene un hombre 'añadiendo' la nota de inteligencia a las estructuras de tal o cual animal en un phylum determinado, sino añadiéndola a las de un animal cuyas estructuras cerebrales hubieran sufrido una precisa evolución estructural. Sin ello, la agrupación de animalidad e inteligencia carecería de suficiencia constitucional y, por tanto, de realidad sustantiva» (SE, 154).

Se produce un fenómeno de *desgajamiento*, según el cual ha llegado un momento en que el ser humano incipiente «no puede mantener su 'normal' funcionamiento bioquímico más que haciéndose cargo de la situación como *realidad*. La actividad bioquímica ha desgajado así en el animal superior la actividad perceptiva, y en el hombre la actividad intelectual» (SE, 364). Las acciones humanas se han tornado inviables para salvaguardar su autoposición a no ser que sean 'guiadas' por la inteligencia. Ya no sirven los esquemas automáticos animales. Más que de dos actividades yuxtapuestas en sucesión, se trata de que una se ha convertido en la otra, se ha prolongado 'exigítivamente', con lo cual no se abandona la anterior, sino que se mantiene en el sujeto. Y no sólo se mantiene, sino que es mantenida por la desgajada: «la nueva función desgajada estabiliza la desgajante; pero al propio tiempo, ésta ha 'liberado' la función superior».

Es aquí donde hay que situar exactamente la hiperformalización. Las nuevas facultades han surgido de las transformaciones de las estructuras celulares animales, pero no sólo por sí mismas. Ha sido precisamente la hiperformalización de esas estructuras celulares animales, o mejor dicho, esas estructuras celulares hiperformalizadas «las que producen *eo ipso* el acto de elevación» (SH, 470). No quisiera detenerme en este aspecto genético de la hiperformalización humana¹⁸¹. Tan sólo destacar que la elevación, ese proceso por el que surgen las facultades específicamente humanas, es un proceso genético

¹⁸⁰ Zubiri entiende que elevación y evolución son dos potencialidades del cosmos mismo (*cf.* SH, 470).

¹⁸¹ Que podría ser una vía de estudio muy interesante, en la que se pudiera exponer la génesis de las facultades humanas, desde un enfoque no tanto funcional como constitutivo y estructural. Mientras en este capítulo hablo del ser humano en términos más descriptivos, allí se podría hablar del ser humano como sustantividad abierta desde su origen estructural.

que apunta a ‘la’ realidad. «Las notas llamadas ‘superiores’, la inteligencia, el sentimiento, la volición, etc., son logros de la génesis psíquica, logros del carácter constitutivamente genético de las notas ‘inferiores’ (...)» (SH, 472).

Con algo tan aparentemente nimio cambia por completo el modo de estar en el mundo el ser humano. Como nos dice A. Ferraz, «la autonomía de lo aprehendido alcanza tal grado que se produce un cambio cualitativo de profundas consecuencias»¹⁸². El ser humano puede atender a aquello que le afecta de un modo diverso radicalmente a la mera reacción ante un estímulo. Y proporciona una riqueza inmensa, pues el estímulo aprehendido como ‘de suyo’ nos remite a su propio momento de realidad, y de éste a ‘la’ realidad entera. ¿Por qué nos remite a su propio momento de realidad? Porque en tal modo de aprehensión, el estímulo es aprehendido como algo que era ‘ya’ lo que era antes de nuestra aprehensión, «es aprehendido como algo que ‘es’ estimulante, ‘antes’ de estar estimulando y precisamente para poder estimular» (SH, 23). Es el momento de *prius*, según el cual aunque antes de la aprehensión no tuviéramos noticia de la nota estimulante, en su aprehensión es aprehendida como que ‘ya’ era así antes de nuestra aprehensión; y esta aprehensión del *prius* se realiza físicamente en el mismo acto de aprehensión, no antes ni después. El contenido, pues, de la cosa aprehendida nos remite —antes de conocer cuál es ese contenido— a su ‘de suyo’, a su momento de realidad, por estar actualizado así ante la inteligencia.

Gracias a que hemos accedido a su momento de realidad que podemos acceder a ‘la’ realidad entera. La realidad es respectiva, y a causa de ello el momento de realidad de cada cosa concreta nos remite a ese ámbito de realidad. ¿Qué quiere decir esto? Todo estímulo, por sí mismo, es concreto, presenta un contenido determinado. Y aprehendido estímúlicamente se queda en ello, en el contenido estímúlico. Pero cuando es aprehendido no estímúlicamente sino realmente, además de aprehender su contenido concreto se aprehende también algo más, se aprehende algo que pertenece a otro nivel, a un nivel que trasciende el del mero contenido: es el nivel de la realidad. Se trasciende del momento estimulante al momento real.

Esta trascendencia no es sino una remisión de la actualización intelectual de la cosa a lo que esa cosa es ‘de suyo’, a su momento de realidad. Ya no nos quedamos en la actualización de la cosa en la intelección, sino que trascendemos esa actualización intelectual para atender a su ser real. Esta remisión no es estrictamente un acto de la inteligencia sino que se da precisamente por la actualización de la cosa, actualización que se da en la inteligencia pero desde lo que esa cosa es en sí misma. Por ello que podemos remitirnos hacia su formalidad de realidad. Realidad es un carácter propio de cada cosa real, pero un carácter que aunque pertenece a la cosa, excede en cierto modo a cada una de

¹⁸² A. FERRAZ FAYOS; “Realidad y ser según Zubiri”, 70.

las cosas reales, con lo que no se trata de algo meramente formal sino también de alguna manera físico¹⁸³. A la vez que aprehendemos una cosa concreta, la aprehendemos como algo que desde su carácter de realidad nos remite a ‘la’ realidad: éste es formalmente el carácter de apertura. Carácter de apertura que también lleva al ser humano a aprehender su propia realidad, de modo que la sustantividad humana ya no es únicamente un ‘de suyo’, «sino que es una forma especial ‘de suyo’, que consiste en ser ‘suya’» (EDR, 207). Toda sustantividad es ‘de suyo’, pero sólo la humana es ‘suya’; por ello decimos que es persona (no cosa), esencia abierta (no cerrada), suidad (no mismidad). ‘De suyo’ son todas las cosas reales, pero ‘suya’ sólo es la persona (cf. EDR, 222 y ss.).

Pero la realidad no se caracteriza únicamente por ser abierta de por sí. Hay otro carácter que es especialmente relevante: me refiero a su inespecificidad. Por ser la realidad abierta es inespecífica. Ahora bien, a ‘la’ realidad sólo podemos estar remitidos por el objeto concreto, el cual se erige entonces como algo simultáneamente específico e inespecífico: específico en cuanto a su contenido, inespecífico en cuanto a su carácter de realidad. Son dos dimensiones de un mismo objeto real.

Y es este carácter de realidad el que nos está dado estrictamente en la *impresión de realidad*. La impresión de realidad no es una segunda impresión añadida a la percepción de lo específico del objeto real. Es una única impresión pero con dos dimensiones. No es una yuxtaposición, sino dos momentos de una única impresión: sólo se puede aprehender el momento de realidad aprehendiendo a una el contenido concreto de la cosa. «No es posible aprehender el inespecífico carácter de realidad sino en una impresión muy específicamente determinada» (SH, 522). Sólo podemos tener acceso al momento inespecífico de la realidad en el proceso en que percibimos estimúlicamente la cosa real específica. No se trata de que el hombre esté en las cosas que le estimulan, sino de que esté con ellas y gracias a ellas en la realidad. «Así, la realidad se hace presente al hombre, aunque no como objeto de conciencia, sino como presencia efectiva, como realidad en la que constitutivamente se está»¹⁸⁴. Por un lado la realidad, a causa de su fuerza de imposición, se hace presente en nosotros según ella es; y por el otro, el ser humano la aprehende según sus estructuras propias

Ello implica situarse de modo radicalmente diferente ante el proceso de sentir. Ya no sólo en el momento de suscitación (aprehensión intelectual), como se acaba de ver, sino también en los momentos de modificación tónica y de respuesta. En referencia al primero, ahora ya no es que se dé una modificación tónica, sino que el hombre ‘se’ siente modificado tónicamente: «él ‘se’ siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la

¹⁸³ Hay que recordar que este concepto es un concepto complicado en el pensamiento zubiriano, y será tratado con mayor profundidad en la siguiente parte.

¹⁸⁴ J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, 254.

realidad» (SH, 16). Ya no es algo meramente tónico, sino que es algo diferente: es *sentimiento*, el cual incluye el momento de realidad que le pertenece intrínseca y formalmente, y con el que se *atempera* a la realidad. «El tono vital elevado al orden de lo real es justamente el sentimiento» (SH, 469). Ya no se trata de que estemos afectados por un estímulo sino de que nos sintamos realmente afectados, es decir, de sentir que la realidad que yo soy está afectada por ‘la’ realidad: siento la realidad afectantemente.

Asimismo con la respuesta. Ya no consiste en algo más o menos automatizado o determinado, sino que el ser humano se ve abocado a responder «en función de la realidad» (SH, 16), se ve abocado a optar: es la *volición*. «La tendencia elevada al orden de lo real es la volición» (SH, 469). Ya no se trata de tender estímúlicamente a otro estado, a otra situación biológica, sino que se trata de situarse realmente en otro estado en la realidad. El hombre se sabe en la realidad, y en cada modificación de su estado inicial ha de escoger el nuevo modo de estar en la realidad. Ya no es ni mera tendencia ni mero apetito, sino volición. ¿Qué busca con esta respuesta?, ¿qué busca el ser humano con la volición? Si en el caso del animal hablábamos de satisfacción, en el caso del hombre hemos de hablar de *fruición*. El ser humano busca un nuevo estado tónico de quiescencia, que ya no es una quiescencia estímúlica de satisfacción sino una quiescencia real de fruición.

Tanto en el caso de la formalidad de estimulidad como en el de la formalidad de realidad se conserva el mismo esquema del proceso sentiente. En el primer caso se hablaba de sensación, afección y efección; en el segundo, este proceso se ‘humaniza’ convirtiéndose en intelección, sentimiento y volición. «Con ello el animal no solamente no se pierde sino que queda justamente constituido como animal de realidades, es decir, como hombre» (SH, 469). En el sentir humano, el carácter de realidad que se aprehende primariamente con la intelección, pertenece formalmente también a los otros dos. «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» (SH, 17). No son tres actos sucesivos, sino tres momentos especificantes de una única acción.

2.4. Lo humano envuelve a lo animal

Decíamos que las hábitos humanas según las cuales las cosas quedan actualizadas como ‘de suyo’, no suprimen ni sustituyen las hábitos animales sino que de alguna manera las conservan. ¿Cómo es esto? ¿En qué sentido podemos decir que las hábitos animales se conservan en las humanas? Es lo que vamos a tratar de analizar a continuación.

a. Sobre la inteligencia sentiente

La sensibilidad es el modo animal de habérselas con las cosas, de enfrentarse con ellas como meros estímulos, mientras que el modo humano de enfrentarse con ellas — como realidades— es *inteligencia*. Pero conviene aclarar lo que es la inteligencia humana y lo que no es. Porque efectivamente la inteligencia puede ejecutar actos que la sensibilidad no puede ejecutar, pero ¿es esto suficiente para caracterizarla? Nos referimos a actos que son específicos suyos tales como concebir, idear, juzgar,... Pero el caso es que cuando la inteligencia concibe, idea, juzga, etc., lo hace sobre las cosas reales, y es preciso que el ser humano las aprehenda como tales previamente a realizar tales acciones. Es preciso, pues, un momento previo a todos esos actos: el momento según el cual las cosas son aprehendidas como reales. Y sólo tras haber aprehendido como reales las cosas, la inteligencia podrá realizar todos esos actos que en principio le son característicos.

Es cierto que la inteligencia puede ejercitarse a partir de datos facilitados por los sentidos. Pero no es éste su carácter primario. Es importante distinguir estos aspectos. Cuando hablamos de inteligencia «se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real» (IRA, 283). No se trata de entender la inteligencia en su aspecto meramente intelectual, sino en ese otro aspecto mediante el cual nos instala en la realidad. Sería absurdo pretender —dice Zubiri— que los conceptos se erigieran como esa función primaria y radical que determina los demás momentos de la habitud humana. No se trata de eso. Esto sería *intelectualismo*, porque «el intelectualismo se halla montado sobre una idea distinta de la inteligencia, según la cual inteligir es concebir y juzgar» (SH, 457), primariamente —añadiría yo—. Aunque la inteligencia pueda elaborar conceptos y éste sea un cometido suyo importante, no es su cometido primario y radical, y a decir de Zubiri es falso considerarlo así¹⁸⁵. En este caso estaríamos hablando de una inteligencia *concipiente*; pero «la función formal de la inteligencia no es concebir sino aprehender las cosas reales como reales» (SE, 65). La conceptualización es algo secundario. El cometido primario y radical es, como inteligencia sentiente, situarnos en la realidad, y consecuentemente determinar los otros dos momentos del proceso unitario que es el sentir humano. «Intelección es aprehensión de lo real como real. Por esto habremos de hablar más que de intelectualismo —cosa falsa— de *inteleccionismo*» (SH, 457). Es absurdo pensar que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Lo determinante es propio de la inteligencia sentiente, cuyo cometido radical no es conceptual sino «la aprehensión de lo sentido como real» (IRE, 284). Algo así nos explica Zubiri en “¿Qué es saber?” cuando nos dice: «saber, no es discernir ni definir: saber es entender, de-mostrar» (NHD, 67). Esta de-mostración no es sino un mostrar algo como emergiendo de su propio fundamento;

¹⁸⁵ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, cap. I.A.

y para poder aprehender esta emergencia es precisa una inteligencia sentiente, que se incardine en lo más íntimo de la realidad.

Esta aprehensión de las cosas como ‘de suyo’ no es un acto más de la inteligencia, sino que es su acto primario y radical (*cf.* RR, 23; NIH, 347). Es más, es hábitud, hábitud subyacente al resto de actos intelectivos (*cf.* SH, 27). Y efectivamente es un acto propio suyo, la sensibilidad por sí sola no puede hacerlo. ¿Podría hacerlo? «¿Es verdad que los sentidos nos ofrecen la realidad?» (HV, 27-28), se pregunta Zubiri. No: lo que los sentidos nos ofrecen no podría ir más allá de la mera presencia en tal percepción, esto es, lo estímulo. Y la cuestión es: ¿de dónde nos viene ese carácter de realidad de las cosas? Ya hemos visto que de los sentidos no; no puede venir, pues, sino de la inteligencia, cuya índole es precisamente aprehender las cosas como reales. En cualquier acto de intelección, «el término de la intelección se nos presenta simplemente como algo a lo que no le pertenece de ninguna manera el acto mismo de inteligir, sino que en una u otra forma, en un acto de intelección veremos precisamente la mera actualización en la inteligencia de lo que las cosas son en realidad» (HV, 28-29).

Pero por el otro lado: ¿es algo que podría hacer únicamente la inteligencia? Tampoco, únicamente la inteligencia tampoco. De este momento de realidad, pues, no está ausente la sensibilidad, «porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia ‘ideas’ pero jamás la realidad» (NIH, 343). Claro, el momento de realidad efectivamente la inteligencia lo obtiene de los datos sensibles; si en éstos no estuviera implícito, la inteligencia no lo podría aprehender. Antes que un dato ‘para’ que la inteligencia lo pueda emplear en su ejercicio meramente intelectual, el dato sensible es primariamente un dato ‘de’ la realidad. Y es captar este ‘de’ la realidad en lo que consiste primariamente la inteligencia; aún más: «estar en la realidad no es una acción que ejecuta la inteligencia; es aquello en que la inteligencia consiste» (SH, 569). Y Zubiri continúa explicándonos:

«La inteligencia no es algo que tiene la propiedad de ejecutar una acción, que sería ponerse a estar en la realidad, sino que consiste en un estar actual en la realidad. Nadie comienza a estar en la realidad ni deja de estar en ella; lo único que comienza y deja de haber son las cosas con que estar en la realidad. La inteligencia es en este sentido mera actualidad» (SH, 569).

La función de la sensibilidad no es tanto ofrecernos datos para ser elaborados intelectivamente, como erigirse en una vía de acceso a la realidad¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Lo que recuerda la transparencia de los sentidos que nos explica Marías en su *Antropología metafísica*.

A causa de ello, el hombre no posee una respuesta asegurada ante un determinado estímulo, como sí posee el animal. Por muy elevado que sea la formalización de un animal, y por muy variado que sea el elenco de respuestas que pueda dar ante un determinado estímulo, siempre tendrá respuestas aseguradas o determinadas por su organización funcional (*cf.* NIH, 349 y ss.). No así el ser humano, al cual no le queda más remedio que *suspender* su respuesta. La respuesta no la da de forma automática, sino que, conservando la realidad estimulante, se hace cargo de ella: se hace cargo de lo que son los estímulos y de la nueva situación que éstos le han proporcionado. No se trata que el hombre reciba estímulos y se haga cargo de la realidad, sino que el hombre no puede recibir estímulos si no es haciéndose cargo de la realidad —en los procesos específicamente humanos—, y ello a consecuencia de la inconclusión de sus estructuras. Este ‘quedarse en suspenso’, este ‘hacerse cargo de la realidad’ no consiste en una reflexión abstracta sobre una determinada situación, sino que es una situación a la que el ser humano se ve abocado por su inconclusión constitutiva, que es diferente.

En palabras de Zubiri, «es justo el orto de la intelección» (SH, 29), porque la función primaria de la inteligencia no es puramente intelectual, sino biológica. ¿Por qué? Pues porque es al aprehender el estímulo como realidad que el ser humano puede suspender su respuesta y hacerse cargo de la realidad. Gracias a ello, la respuesta no será algo dado sino algo elegido. Sobre el puro sentir animal, aparece la inteligencia; no suprimiéndolo, sino conservándolo¹⁸⁷. Conservándolo... ¿cómo? Pues suspendiendo la respuesta. No suspendiendo el estímulo; el estímulo no se suspende: «lo que se suspende no es la estimulación, sino el modo estímulo de sentirse estimulado» (SH, 29), que en el caso del hombre está dirigido a ofrecer una respuesta.

Son dos aspectos que se dan a una: aprehender el estímulo como realidad y suspender la respuesta; y ello se da porque la inteligencia aparece ‘sobre’ el puro sentir. Si no apareciera la inteligencia, el puro sentir seguiría siendo lo que es, puro sentir, puro sentir animal en el que los estímulos no son más que estímulos y se agotan en su función estímulo. La inteligencia surge, digamos, sobre ese hueco que deja la suspensión de la

¹⁸⁷ Esta integración de lo animal y de lo humano ya la quería expresar Aristóteles desde el cual, aunque aún desde un planteamiento dualista, «surge la cuestión de la relación entre sensación e imaginación» (E. CASABÁN Y M. CANDEL; “Imaginación e intelección”, 84). Para el estagirita los aspectos físicos y biológicos propios de todo ser vivo entran «a pleno título como género en la definición del hombre, mientras que su racionalidad indica su distinción ‘dentro de ese género’. En otras palabras, la racionalidad es el modo propio y específico de la biología humana» (J.A. LOMBO Y J.M. GIMÉNEZ AMAYA; *La unidad de la persona*, 22). En consecuencia —continúan los autores— «una condición para una visión realista e integradora de la naturaleza humana consiste en afirmar lo específicamente humano sin deprimir lo que hay en común con el resto de animales, y, en consecuencia, sin negar al mundo animal características que son propias de esos seres». En referencia a cómo se mantienen en el cerebro humano estructuras ‘animales’, y el peso que tiene en él lo sensitivo y emocional además de lo meramente intelectual, *Cf.* J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 116 y ss.

respuesta; y esta suspensión se puede dar a su vez por la aparición de la inteligencia. Son dos momentos de un único hecho: la aparición de la formalidad de realidad. La importancia de este aspecto de la inteligencia, que en definitiva es su acto formal, exclusivo y radical, es de excepcional importancia.

A juicio de Zubiri no es correcto distinguir lo sentiente de lo intelectual. Ello implicaría entender la inteligencia como una facultad que trabajara por sí misma en referencia a algo de lo que ya se ha tenido noticia previamente mediante la percepción sensible. Pero «no se trata de que los sentidos suministran datos con los que después la inteligencia elabora conceptos, juicios y racionios; ni de que, por consiguiente, una y otra facultad funcionen secuentemente»¹⁸⁸. La inteligencia juega un papel fundamental precisamente en el momento en que ese algo previo nos está presente; juega un papel fundamental en el momento físico de esa presencia, en el momento de la ‘noticia’. Otra cosa es que en segunda instancia pueda hacer de esa cosa término de una actividad puramente intelectual, tratándola como una representación o como término noemático de una *noesis*. Y no sólo que pueda hacerlo, sino que ‘tenga que’ hacerlo en tanto que referenciada y arraigada a la realidad. Pero esto es secundario. Lo primario es que en la presencia física de la cosa, a la vez que es sentida es aprehendida como real, y esta aprehensión como real es lo propio de la inteligencia. La cosa presente está actualizada ante mí intelectual y sentientemente: es la *impresión de realidad* (cf. IRE, 76), considerándola en efecto como un acto de aprehensión impresiva en el que se aprehende algo en impresión —que sería el primer momento—, y en el que se aprehende a la vez que eso aprehendido en impresión es algo real, que la impresión es una impresión de realidad además de ser impresión —que sería el segundo momento—. Son los momentos de *pathos* y de alteridad comentados anteriormente (cf. 2.2).

Por este motivo puede Zubiri decir lo siguiente:

«La inteligencia está así, por un lado en continuidad perfecta con el puro sentir: lo primero que aprehende la inteligencia es la realidad estimulante. Pero por otro lado situada por la estimulación misma en el ámbito de lo real, la inteligencia se ve forzada por las cosas mismas a conocerlas, concibiéndolas, juzgándolas, etc.» (SH, 31).

El ser humano, es estimulado igual que lo puede ser cualquier otro animal. Pero el hombre aprehende ese estímulo como realidad estimulante, como algo otro que le estimula, y esto es algo que ya no puede hacer cualquier otro animal. Este es el momento primario en el que la inteligencia a una con la sensibilidad aprehende el estímulo como ‘de suyo’. Otra cosa es, como dice Zubiri, que a partir de ahí la inteligencia pueda funcionar por sí sola razonando, conceptuando, etc., pero siempre apoyándose en este acto primario y radical por el que se sitúa en la realidad. Lo primario es este situarse en la realidad, no conceptuar

¹⁸⁸ MARQUÍNEZ ARGOTE, G; “Reflexiones en torno al realismo fantástico”, 230.

ni razonar; y ello no lo puede hacer la inteligencia sino sentientemente: «de ahí que la inteligencia está en la realidad, pero lo está estructural y unitariamente en forma sentiente» (SH, 569).

¿Cómo está situado ahora el ser humano? Como acontece a cualquier ser vivo, el ser humano está entre unas determinadas cosas, que son tales por sus propias estructuras que hace que sean las que son. Del mismo modo, el hombre presenta sus propias estructuras previamente a cada una de las situaciones en que esté, y previamente a su comportamiento. Lo que vaya a hacer en ella dependerá de cómo se enfrente el hombre a esa situación, y como sabemos se enfrenta a las cosas en tanto que realidad.

Surge ahora un problema inmediato: ¿qué quiere decir que el hombre en un mismo acto siente e intelige? El hombre posee no sólo sensibilidad sino también inteligencia, pero ¿qué quiere decir este ‘también’, cómo se articulan en el ser humano estos dos momentos en un mismo acto aprehensor? Esta es la cuestión. ¿Cómo aparece en el ser humano la inteligencia sobre la sensibilidad? Zubiri no escatima esfuerzos para aclarar este asunto, pues su acertada comprensión es muy relevante.

No se trata de una superposición, no se trata de que el inteligir se ‘monte’ sobre el sentir. Es cierto que el hombre se hace cargo de la realidad cuando no le es suficiente el mero sentir para poder desarrollar su vida en autoposesión, y que en consecuencia la inteligencia está fundada en la sensibilidad, pero no se trata de una superposición. Es otra cosa. Tampoco es una mera sucesión continua. Si bien es cierto que hay una continuidad entre ambas hábitos, no es éste el carácter que las estructura unitariamente, sino más bien una consecuencia: se da continuidad entre ambos momentos porque constituyen un acto unitario, y no al revés.

La sensibilidad humana no difiere en nada a la sensibilidad animal: ante un estímulo dado, se enfrenta a él estímúlicamente, igual que los animales; y el estímulo se agota en su ‘ser estímulo’, en su estimular. Pero, ¿qué aporta la intelección? Gracias a la inteligencia, se aprehende el sentir estímúlico como real, o sea, se aprehende el estímulo y la estimulación como algo real, como realidad estimulante y proceso estimulante respectivamente. La inteligencia también se enfrenta a la estimulación, como la sensibilidad, pero lo hace de modo diferente: no lo hace estímúlicamente sino realmente. «La inteligencia no suspende lo estimulante ni la estimulación, sino que suspende tan sólo el modo estímúlico de estar estimulando; pero en la intelección se conserva no sólo el estímulo, sino también la estimulación misma» (SH, 34).

La diferencia no se encuentra en el proceso estímúlico en sí, sino en el modo en que queda ese proceso estímúlico, que es distinto. Lo que hace la inteligencia aprehendiendo el estímulo como real es modalizar la estimulación misma, la cual ahora cuenta con dos momentos: aquel estrictamente estímúlico, y aquel según el cual se aprehende el estímulo y

el proceso como ‘de suyo’. Son los dos momentos de la impresión de realidad: uno pático —el estímulo— y otro de alteridad —el de realidad—. No hay dos impresiones, sino una sola impresión pero con dos momentos: uno de contenido y otro de formalidad. Y éste es el modo en que la realidad se actualiza al ser humano, impresivamente, en la aprehensión impresiva que es la impresión de realidad.

«Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección ‘de’ lo sensible, sino que es intelección ‘en’ el sentir mismo. (...) Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad» (IRE, 84).

Son dos momentos que se refieren mutuamente: el intelectual, mediante el que se da una versión a la realidad «lo cual significa que el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual; por eso es por lo que no es puro sentir» (NIH, 350); el sensible, mediante el cual la realidad es actual en impresión y se erige así en *vía de acceso* de la inteligencia a la realidad.

La intelección sentiente no es «sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir)» (IRE, 84). Se podría decir que es el modo de sentir humano, frente al modo de sentir animal. Ello significa que el ser humano no puede sino sentir intelectivamente. O mejor dicho, que lo específicamente humano es sentir intelectivamente, ya que en los fenómenos biológicos y fisiológicos humanos se dan muchos procesos de estimulación no intelectual. Si puede haber actos —humanos— de sentir sin inteligencia, lo contrario no se puede afirmar: «la totalidad de los actos intelectivos son formalmente sentientes» (SH, 36).

Para explicar esta articulación entre inteligencia y sensibilidad en el ser humano, considerando a la vez que son esencialmente irreductibles, Zubiri apela a la diferencia que establece entre *potencia* y *facultad*. No es lo mismo una potencia que una facultad. No toda potencia es facultad. «Potencia es un poder o capacidad de producir o de recibir un acto. Pero para su producción efectiva no basta con que haya potencia» (SH, 503). Hay potencias que pueden no estar facultadas por sí mismas para ejecutar su acto; y sólo se puede hablar de facultades cuando las potencias están facultadas para ejercer su acto, y lo están físicamente. Puede darse el caso de que alguna potencia pueda no estar facultada físicamente por sí misma. En este caso, necesitará unirse o juntarse con otra u otras potencias, y sólo en este caso estará facultada, será facultad. Las potencias no serían sino momentos de esa potencia englobadora que es la facultad. La potencia es facultad sólo cuando está facultada por sí misma para ejercer su acto. Por lo tanto, no necesariamente es facultad.

Pues bien, éste es el caso de la inteligencia, porque la potencia intelectual no puede erigirse primariamente en facultad por sí misma, sino que precisa de la sensibilidad para ser tal. La inteligencia es potencia, y por ello no es reductible a la sensibilidad. La potencia

sensitiva sí que puede ser facultad por sí misma, pero la intelectual no. Por ello en el ser humano la facultad es la inteligencia sentiente, formada constitutivamente por las potencias de sentir e inteligir: porque la inteligencia precisa primariamente de la sensibilidad para poder ejercer su acto. «Nuestra inteligencia es intrínseca y formalmente sentiente en tanto que facultad» (SH, 504).

¿Por qué en el ser humano no es suficiente la potencia sensitiva? Porque su hiperformalización le ‘exige’ hacerse cargo de la realidad para poder autoposeerse adecuadamente, para ofrecer las respuestas más adecuadas en orden a su autoposición. El hombre se encuentra en la realidad no de forma determinada estímúlicamente, sino de forma *realmente inespecífica*¹⁸⁹. Por ello —y esto es muy interesante— el paso del puro sentir a la inteligencia sentiente no es sino una transformación morfogenética, mediante la cual se modula el sentir estímulos sintiendo realidades. «No es una transformación de la sensibilidad, sino la constitución metafísica de una nueva facultad, a saber, de una inteligencia sentiente» (SH, 36). Lo mismo cabe decir en referencia al sentimiento y la voluntad. Inicialmente —animalmente— se dan las afecciones y las tendencias. «Pero todo sentimiento es afectivo y toda voluntad es tendente» (SH, 505), formándose esas facultades a partir de la unión del sentimiento y de la voluntad como potencias con las afecciones y las tendencias.

Todo ello provoca que el modo en que el ser humano está situado sea particular, que el modo en que se enfrente a las cosas sea particular. ¿Y cómo lo hace? «El hombre se enfrenta con todas las cosas como realidades; tiene esa habitud que llamamos enfrentamiento con la realidad» (SSV, 338). Que el hombre se enfrente a las cosas en tanto que realidad es consecuencia de sus estructuras específicas que le obligan a hacerse cargo de la situación. Y de esta manera, las cosas le quedan de esta manera particular al hombre, le están presentes de esta manera particular: como realidad.

Es propio de la inteligencia ese enfrentamiento a las cosas en tanto que realidad, y no porque sea una acción que ésta ejecute sino porque es aquello «en que su inteligir consiste» (SH, 635). Es la *actualidad*¹⁹⁰: el hombre no puede ‘estar’ sino es aprehendiendo las cosas como ‘de suyo’. Las cosas quedan de una manera presentes al hombre, quedan como realidad.

¿Qué es exactamente actualidad? Se trata de uno de los conceptos más ricos y jugosos del pensamiento de Zubiri. En primer lugar, actualidad no tiene que ver estrictamente con cómo sea realmente una cosa. Una cosa es lo que es, independientemente de que nos sea actual o no, y de cómo nos sea actual. Actualidad «conciene pura y

¹⁸⁹ Esta idea es fundamental: el hombre no está determinado, pero no puede hacer todo lo que quiera. Es una determinación inespecífica.

¹⁹⁰ Ya he mencionado un poco más arriba el concepto de *actualización* (cf. apdo. 2.1).

simplemente a aquel momento según el cual la cosa queda en la forma que es, justamente delante de mí» (SSV, 338). La cosa es lo que es, con sus notas reales, y al estar presente ante mí queda de una determinada manera: esto es la actualidad a la que se refiere Zubiri. Si bien es un modo de presentarse la realidad ante el hombre, «aclara Zubiri que ‘actualidad’ no es lo mismo que ‘presencialidad’»¹⁹¹. Si nos damos cuenta, lo primario no es la presencialidad sino la actualidad, pues las cosas pueden estar presentes ante el hombre precisamente porque las cosas ‘quedan’ ante en él, porque le son actuales. Si las cosas no quedasen ante él, nunca le estarían presentes. El hecho de que puedan quedar ante él funda el hecho de que le sean presentes, y no al revés: le son presentes porque le son actuales

No es lo mismo hablar de nuda realidad que de actualidad, porque no toda nuda realidad tiene que serle actual al hombre, y de hecho es así. Un ejemplo de esto serían los sonidos a partir de una determinada frecuencia, que algunos animales sí pueden percibir y nosotros no. Esos sonidos están ahí, pero como no ‘quedan’ ante el ser humano, cómo éste no los puede actualizar, decimos que no le están presentes. Por otro lado, toda cosa actual tiene que serlo inexorablemente ‘de’ una realidad. Toda realidad es como es, y es actualizada ante un ser vivo según sea la habitud de éste partiendo de las notas reales de la cosa.

En el caso del hombre, al estar en realidad, actúan las dos potencias de la facultad: la sensitiva y la intelectual, facultad que nos permite aprehender las cosas con las que el hombre se encuentra en una determinada situación como reales. «Estamos en realidad y las cosas, en tanto que actualizadas en ese estar, constituyen el haber que expresa el impersonal ‘hay’» (SH, 635). Pero el caso es que no estamos sólo ante la cosa y su momento de realidad sino que no podemos sino aprehender, junto al momento de realidad, su contenido. «No sólo estamos físicamente ante la realidad de la cosa, sino que la realidad de la cosa nos fuerza físicamente a inteligir lo que ella es» (SH, 635), porque el hombre no puede vivir sino es haciéndose cargo de la realidad, y ello no lo puede hacer únicamente sabiendo que las cosas son ‘de suyo’, sino que precisa además saber lo que las cosas son. En caso contrario, se perdería entre ellas.

Se pone de manifiesto el carácter intencional de la inteligencia (que se correspondería con un enfoque concipiente de la misma) fundado eso sí en su carácter físico en tanto que está en la realidad. Por ello cobra una especial connotación el fenómeno de la actualización. «En el estar en la realidad y estar en el inteligir, el estar mismo expresa el carácter no noético sino noérgico de la inteligencia» (SH, 635). «No es (...) una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión» (IRE, 64). El hecho de que ese estar sea un estar físico, hace que el saber lo

¹⁹¹ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 545.

que las cosas son no sea un capricho ni un intención, sino que pertenezca intrínsecamente a la sustantividad humana, porque el ser humano no puede estar en una situación si no es actualizando la realidad, y «la actualización implica la articulación física del estar en realidad con el estar en inteligir» (SH, 636).

«La actualización como estructura física y noérgica de la inteligencia tiene dos vertientes. Por un lado, la realidad se nos actualiza respecto de la primera dimensión de la inteligencia que es el estar en realidad; por otro lado, lo que hay en la realidad en tanto que actualizable y actualizado en el inteligir, es lo que hace que esa realidad no sólo tenga que estar presente, sino que esté constituida en actualidad» (SH, 636).

De este punto deriva —a mi juicio— la diferencia existente entre inteligencia sentiente e inteligencia concipiente. El primer aspecto de la actualización —el estar en realidad— tiene que ver con el momento sentiente; el segundo —la actualización en el inteligir— tiene que ver con lo que esa cosa real es. «La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente» (NIH, 353). El hombre puede averiguar lo que algo es porque previamente se le ha actualizado físicamente en inteligencia sentiente; y es porque esa cosa ha sido actualizada como real, que le es actual. Es porque el hombre posee una inteligencia sentiente que se puede modular ulteriormente en inteligencia concipiente, que como sabemos está fundada en aquélla. «La ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente *la realidad*» (NHD, 75). Pues bien, ésta aprehensión primaria de lo real como real, a una sentiente e intelectual, es lo que Zubiri denomina *aprehensión primordial de realidad*. Y nos dice muy gráficamente: «sólo después hablaré de contenido» (IRE, 65).

Como sabemos, este concepto es fundamental en el pensamiento zubiriano; mucho más que cualquier otro ejercicio intelectual que podamos hacer, sea lo potente que sea. Mediante esta aprehensión ‘estamos’ en la realidad. Y es primordial porque toda otra aprehensión de realidad que podamos hacer ulteriormente «se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente» (IRE, 65)¹⁹².

Detengámonos en dos consideraciones. La primera es que no toda la realidad es actual al ser humano; sólo aquella que es actualizable por él, o lo que es lo mismo, aquella que sea *actualizanda*. Estamos hablando de inteligencia sentiente. Y la segunda es que no toda la realidad actualizable es inteligible, sólo aquella que se puede inteligir, o lo que es lo mismo, que sea estrictamente *inteligenda*. Estamos hablando de inteligencia concipiente. Consecuentemente, ésta no puede sino dejarse al margen cierto ‘ámbito’ de realidad, la que no sea inteligenda pero sí actualizanda, esto es, que sí es aprehensible sentientemente pero no es actualizable ulteriormente de modo intelectual. Hay pues, un ámbito de la realidad que si bien es actualizanda no es inteligenda. ¿Qué hacer con ella? ¿Qué se ha hecho con

¹⁹² Son los modos ulteriores de intelección, asunto en el que no podemos profundizar aquí.

ella a lo largo de la historia del pensamiento y del conocimiento humano? Ello nos abre sin duda a modos diversos de acceder la realidad, a modos diversos de ejercer la razón más allá de la razón meramente intelectual, modos que no por no ser intelectivos dejan de actualizarnos la realidad más allá de lo que sea la realidad inteligenda.

b. Sobre las otras facultades humanas

La inteligencia sentiente es, pues, la facultad con la que primariamente el ser humano se enfrenta realmente con las cosas. La habitud humana no consiste sólo en este primer momento de afección, de impresión de realidad, sino que hay dos más: los correspondientes a la modificación tónica y a la respuesta, que son determinados por el primero. Se puede considerar a la intelección sentiente, pues, como «momento determinante del proceso humano» (IRE, 282). Llegamos así a un momento especialmente importante en la reflexión antropológica zubiriana.

Este estado de cosas nos lleva a hablar de dos cuestiones, de las que algunos estudiosos de Zubiri ya han hecho lugar común, y que el mismo Zubiri trata. Estas cuestiones serán tratadas más adelante, en la siguiente parte, pero las adelantamos por su importancia.

- La primera se refiere al significado que posee la expresión que acabo de mencionar: ¿qué quiere decir exactamente que la intelección sentiente ‘determina’ a los otros dos momentos de la habitud humana?, ¿cómo es que el sentimiento afectante y la voluntad tendente están determinados por la inteligencia sentiente?, ¿en qué sentido se puede decir que la inteligencia sentiente ‘determina’ el sentimiento afectante y la voluntad tendente?, ¿acaso son dependientes de ella interpretando esta dependencia como una subordinación? El mismo Zubiri nos dice que si no hubiera aprehensión sentiente de lo real no habría ni sentimiento ni volición: «la intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas» (IRE, 283); ¿qué nos quiere decir?
- Este problema enlaza directamente con la segunda cuestión: cómo estos tres momentos constituyen efectivamente una unidad en lo que es el proceso del sentir humano, alrededor de la cual se configuran; cuestión que Zubiri también analiza en estas últimas páginas de IRE. ¿Qué relación guarda con ello la aprehensión primordial de realidad? ¿Es la aprehensión primordial de realidad algo eminentemente intelectual de manera que el carácter de lo sentimental y volitivo es ‘menos’ primordial que el de lo intelectual, o de alguna manera están los tres momentos en la primordialidad de la aprehensión primordial? ¿Qué relación hay entre este acto primordial,

quizás más propio de la inteligencia sentiente, y las otras dos facultades? Todo ello nos llevará a interrogarnos sobre el significado en sentido amplio y profundo de ese acto que es la aprehensión primordial de realidad, y en el que de alguna manera cabe incardinar lo primario de las tres facultades humanas. La cuestión es cómo. ¿Qué es exactamente, cuál es el alcance de la aprehensión primordial de realidad?

Ahora, con la idea de dar una visión de conjunto, se va a realizar una breve descripción de modo paralelo a como se ha hecho con la inteligencia sentiente de las otras dos grandes facultades humanas: el sentimiento afectante y la voluntad tendente. En los siguientes capítulos se realizará una exposición más pormenorizada de ambas, exposición en la que nos apoyaremos para introducirnos en la tercera parte y comentar y analizar las propuestas establecidas para la presente investigación.

En primera instancia, con los otros dos momentos del proceso sentiente ocurre algo paralelo a lo que ocurría cuando el puro sentir se veía modulado en inteligencia sentiente a causa de una transformación morfogenética. Según Zubiri, es la apertura a la realidad la que hace que la modificación tónica no sea mera modificación tónica, y que la respuesta no sea mera respuesta: «el enfrentamiento con las cosas como realidad es lo que hace que la mera tendencia se torne en volición, y que la afección se torne en sentimiento» (SH, 37). En consecuencia:

« (...) el sentimiento es efecto [sic]¹⁹³ de lo real; es en sí mismo un modo afectivo de versión a la realidad. La volición es formalmente determinación en la realidad de mi realidad humana; por tanto como determinable y determinanda en la realidad, es otro modo de versión a la realidad» (SH, 457).

Pero ello implicará que previamente lo real le esté presente al ser humano. Y no sólo que le esté presente —pues estrictamente hablando la realidad también le está presente a todo ser vivo— sino que él sea consciente de que efectivamente le está presente —lo cual ya no es extensible a todo ser vivo—: es decir, que le esté presente en tanto que real. Para poder hablar de sentimiento y de volición humanas, es preciso que lo real le esté presente a la psique humana, y esto es lo propio de la inteligencia humana, su nota radical: la aprehensión de realidad. Marquínez Argote nos resume muy bien la presencia de las tres facultades en este proceso de aprehensión:

«Este proceso de aprehensión, aunque unitario, se despliega en tres momentos: intelección-sentiente, sentimiento-afectante y volición-tendente. Consiste el primer momento aprehensor en sentir una estimulación, pero sentirla como realidad, es decir: intelectivamente. Como consecuencia de dicha intelección, el tono vital queda afectado y con él mis sentimientos, que son mi manera específica de estar y sentirme tónicamente en la realidad, acomodado o atemperado a la misma en forma de fruición o disgusto.

¹⁹³ A mi juicio esto es una errata, y debería poner 'afecto' de lo real.

Finalmente, la continua modificación del tono vital me mantiene en actividad permanente en orden a restaurarlo, modificarlo o derogarlo en un proceso de volición tendente en el que opto por unas posibilidades y decido la forma de realidad que quiero adoptar en la nueva situación»¹⁹⁴.

i. El sentimiento afectante

Cuando hablábamos de que en la vida de un ser vivo se suceden distintos estados según dicho ser vivo ejerza su autoposición, en cada uno de esos estados —con un equilibrio más o menos estable— se da un nuevo ajuste a sus nuevas circunstancias. Es lo que denominábamos como satisfacción en el caso de los animales y como fruición en el caso del ser humano. En este nuevo estado el ser vivo se encuentra con un nuevo tono vital, provocado por la afección estímúlica que ha padecido y por su propia respuesta.

El ser humano ve modificados también sus tonos vitales; pero no consiste en mera modificación tónica como ocurría con los animales sino que en la medida en que se encuentran con la impresión de realidad se transforman en sentimientos. Los sentimientos son el resultado de aunar —por decirlo así— el momento de realidad con la afección tónica provocada por la estimulación. Consecuentemente, el ser humano ya no es afectado tónicamente sino que está atemperado realmente. La mera afección animal se ha convertido en sentimiento: «el sentimiento es un atemperamiento a lo real» (SH, 38).

¿Qué se quiere decir con que la mera afección animal se ha convertido en atemperamiento real? Pues que si efectivamente el ser humano también ha sido afectado por lo estimulante en el proceso de estimulación, está afectado de un modo no-estimúlico, está afectado de un modo atemperante. La afección se conserva y se modula en sentimiento. En el sentimiento afectante hay, pues, dos momentos: el de afectación en lo que tiene de estímúlico, y el de sentimiento en lo que tiene de realidad.

Y de modo análogo a lo que ocurría con la impresión de realidad, en el sentimiento también hay dos momentos: uno específico, que viene a ser el del ‘contenido’ atemperante, y otro inespecífico que viene a ser la realidad atemperante a la que éste nos remite: a su propia realidad en primera instancia, y a la realidad en sentido amplio en segunda. Lo característico del sentimiento según Zubiri es, pues, sentir la realidad, la cual se nos impone con su fuerza de imposición y a la cual nosotros nos atemperamos. No se trata de que la realidad actúe a modo de motivación externa que provoca un determinado sentimiento, sino que la realidad en tanto que atemperante y el sentimiento afectante son —a modo análogo a lo que ocurría entre inteligencia y sentir— congéneres. En caso contrario, siguiendo con la analogía, se caería en una especie de realismo ingenuo al entender que la realidad es algo independiente del conocimiento o del sentimiento.

¹⁹⁴ MARQUÍNEZ ARGOTE, G; “Literatura y realidad: Zubiri y García Márquez”, 126-127.

«No se trata de que la realidad, tal como es independientemente del sentimiento, cause desde fuera los sentimientos. Antes bien, la realidad está incorporada al sentimiento como un momento interno y constitutivo. (...) ‘No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido queda en la aprehensión’ (IRE, 58). No se trata de ir allende el sentimiento para asegurar una realidad como causa del sentimiento; lo que cuenta es la realidad que queda incorporada al sentimiento»¹⁹⁵.

Pérez Cornejo nos dice algo similar con otras palabras: que los sentimientos sean ‘de’ la realidad,

«(...) no implica ningún tipo de conexión causal entre realidad y sentimiento, ni tampoco que los sentimientos sean fenómenos intencionales en el sentido husserliano: los sentimientos no están conectados con la realidad ni causal, ni intencionalmente, sino de una forma mucho más elemental, que Zubiri llama ‘genitiva’ (...): la realidad lo es de la inteligencia que la aprehende, de la voluntad que la apetece y del sentimiento al que afecta; y en cada una de esas dimensiones, la realidad cobra un carácter diferente, carácter que pertenece a la realidad misma»¹⁹⁶.

Pero démonos cuenta —y esta idea es importante— de que esto sucede en clave afectiva, no en clave intelectual. La apertura a la realidad se da —en este caso—según la facultad afectiva o sentimental, no según la facultad intelectual. La realidad puede ser aprehendida según distintas facultades, puede ser actualizada según claves diversas, ofreciéndonos cada una aspectos diferentes de la misma realidad; ya que se trata —como no podía ser de otra manera— de una misma y única realidad. En la cosa se podría distinguir también desde su actualización afectiva un momento talitativo, un momento real y un momento remitente a ‘la’ realidad:

«Con lo cual en el sentimiento también hay una doble dimensión de transcendencia: la transcendencia desde lo estimulante tónico a su realidad (estimulante), y la transcendencia desde la realidad tonificante al campo entero de lo real» (SH, 39).

Consecuentemente, lo que en verdad atempera al hombre no es tanto el contenido del sentimiento afectante, sino el momento real de la estimulación tónica, aquello que tiene de realidad¹⁹⁷. El sentimiento no hay que entenderlo como algo meramente subjetivo, sino que «todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad» (IRE, 283). No se trata estrictamente del contenido del sentimiento, independientemente de que este contenido es real, sino de su momento de realidad, que diferente. Todo sentimiento presenta una versión a la realidad, porque en definitiva «sentimiento es afecto de lo real» (IRE, 283). Esto no quiere decir que todas las personas debamos sentir lo mismo en una

¹⁹⁵ J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, 256-257.

¹⁹⁶ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 545.

¹⁹⁷ Esta idea es muy importante, retengámosla en la memoria: «lo que cuenta es la realidad que se actualiza en el sentimiento» (J. GARCÍA LEAL; *Op. cit.*, 257).

determinada situación real¹⁹⁸. Lo que quiere decir es que todo sentimiento no es sino el modo en que cada uno es atemperado realmente, que todo sentimiento lleva implícita una versión a la realidad. «El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad» (IRE, 283).

ii. La voluntad tendente

Por último, se puede establecer un paralelismo similar con el otro momento de la habitud humana, el de la respuesta: la volición también surge, efectivamente, a partir de la tendencia apetitiva. Volición no es mera apetición, es algo más: no suprime las tendencias, no las anula, ni tampoco se superpone a ellas, sino que las modaliza. La volición es una determinación de lo que el hombre quiere hacer y quiere ser realmente, y ello no se reduce a mera apetencia, aunque la englobe. El hombre se determina realmente sobre sus tendencias apetitivas. Sería —si se quiere— una apetición volente: es la voluntad tendente. « (...) la respuesta es determinación en la realidad: es la volición» (IRE, 283).

Ha sido lugar común en la historia del ser humano pretender suprimir toda apetencia de la volición humana, por considerarla un elemento distorsionador del auténtico fenómeno volitivo. Pero según nuestro autor, pensar que lo que hay que hacer es suprimir todo el mundo tendencial al modo de la *ἀταραξία* estoica «es quimérico» (SSV, 78). Las tendencias no son un impedimento, una desgracia —dirá Zubiri (cf. SSV, 119)— para que el hombre pueda realizarse, como si para hacer una auténtico acto de volición el hombre debiera verse libre de ellas. Todo lo contrario: «las tendencias no constituyen una especie de periferia que amenaza a la libertad, sino justamente al revés, su primera condición intrínseca de posibilidad» (SSV, 119).

La cuestión estriba en saber cómo se articula lo tendente con lo volitivo. Recordemos que ante la afección el ser humano no responde automáticamente sino que suspende la respuesta, suspensión que le permite enfrentarse realmente a las cosas. Pues bien, efectivamente el momento estímulo de respuesta no queda eliminado sino suspendido, conservándose como tal en el momento volitivo con el que el ser humano se las ha de haber con las cosas. Si antes se tendía estímuloicamente, ahora se tiende realmente; y en este tender realmente hay dos momentos: el tendente en lo que tiene de estímulo, el volitivo en lo que tiene de realidad. Por ello y del mismo modo que ocurría con la inteligencia sentiente y con el sentimiento afectante, no hay más que una facultad: la voluntad tendente. «La potencia volitiva se constituye como facultad volente sólo por su unidad intrínseca y constitutiva con otra potencia, con la tendencia sensible» (SH, 38).

¹⁹⁸ Hecho que, por otra parte, nos puede llevar a reflexionar cuáles son los procesos, las causas, los motivos, etc., de que ante una misma situación se produzcan —como sabemos— sentimientos tan diversos.

Esto es muy interesante, porque nos damos cuenta de que en la tarea humana que es determinar aquello que se quiere hacer con la propia sustantividad para llegar a ser aquello que el propio ser humano se ha propuesto, no actúa únicamente una especie de voluntad ‘pura’ sino que esta voluntad ‘pura’ se halla ‘contaminada’ por una serie de tendencias a modo de impurezas que de alguna manera le son dadas —ya veremos en qué sentido se puede afirmar que le son dadas— y que le van a condicionar. Estas tendencias no hay que entenderlas como inclinaciones, instintos, apegos, etc., sino que se deben entender como algo más profundo que el ser humano posee como realidad que es. El hombre está llamado a realizarse, y este realizarse no puede darse sino tendentemente. ¿Se podría decir que las tendencias humanas llevan a la persona a realizarse? ¿Llevarían las tendencias a aquello que el ser humano quiere ser en realidad? Estas cuestiones son muy interesantes, y se irán planteando a lo largo de la exposición del siguiente capítulo.

Por otra parte, tampoco debe llevarnos a confusión la idea de realización de un ser humano. Esta idea tiene que ver con la propia perfección, con la consecución de la felicidad, etc., pero ello no debe hacernos pensar en una especie de prototipo humano ideal al que debiéramos ajustarnos. Es fácil que en el colectivo social haya una idea de humanidad que cualquier persona pueda hacer suya (o no), no es de eso de lo que se está hablando aquí. No se trata de que una persona ‘realizada’ deba comportarse de acuerdo a lo que se espera en su esfera social. Independientemente de que tal realización se deba dar inevitablemente en el seno de unos usos y costumbres, también antropológicos, la realización de que aquí se habla, la del ser humano en tanto que realidad, es algo de por sí inespecífico. No consiste en ajustarnos a unos cánones, sino de realizarnos en tanto que realidad, apoyándonos en nuestro sustrato tendencial, cada uno en su vida concreta.

Que nos apoyemos en nuestras tendencias no quiere decir querer tendentemente algo, una cosa, y ya está, sino que la voluntad tendente se ve afectada por un momento de trascendentalidad —entendida en sentido zubiriano—, momento según el cual lo que quiere el hombre no es sino todo aquello que sea ‘querible’ por él, esto es, la realidad. Entiendo que éste es el sentido profundo de las tendencias. Las tendencias no tienen que ver tanto con su contenido como con el momento de realidad. La tendencia del hombre es a configurarse en tanto que realidad, para lo cual precisa habérselas con el momento de realidad de las cosas. La tendencia va de realidad a realidad, no tanto de contenido a contenido. Otra cosa es que no podamos tender hacia la realidad sino es a través de las cosas concretas. Del mismo modo que ocurría con la aprehensión de realidad, cuando se quiere algo, no sólo se quiere algo por su contenido sino que se quiere ese algo en tanto que real; y además se quiere la realidad entera —a la que pertenece la misma sustantividad humana— a la cual nos vemos remitidos por la realidad de la cosa concreta que hemos querido en tanto que respectiva. «Por esto, en la volición no sólo transcendemos de lo tendible a su realidad, sino que transcendemos ‘a una’ de la realidad apetecible al campo

entero de lo real» (SH, 38). La respuesta en tanto que determinación ‘en’ la realidad es volición, volición tendente.

c. Modulación de la habitud animal en habitud humana

Una vez vistas las tres facultades, se percibe con más nitidez cuál es el resultado de esa modulación de la habitud animal en habitud humana en tanto que es capaz de aprehender realidades donde no se aprehendían más que estímulos. Las cosas aprehendidas en sí son las mismas; lo que cambia es la formalidad de su aprehensión, bien estímúlica bien de realidad. La estructura del puro sentir no desaparece sino que se mantiene pero modulada por la intelección sentiente «al determinar la apertura a una formalidad distinta a la meramente sentiente» (IRE, 284).

La habitud humana no suprime ni elimina la habitud animal sino que la conserva modulándola. No es una yuxtaposición ni una sustitución, «sino que la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente ‘constitutivo’ de la unidad humana (...)» (HD, 55). De este modo, la mera satisfacción animal (estado de quiescencia estímúlica) es en el ser humano fruición, *fruición satisfaciente*. Ahora bien, el ser humano se enfrenta con su propia satisfacción como realidad, del mismo modo que se enfrentaba con su propia sensibilidad, su propia tendencia y su propia afección como realidades. Pero no sólo eso: «el hombre está en un estado animalmente real» (SH, 39). Esta afirmación encierra un doble aspecto:

- por un lado y como se acaba de decir, la realidad de la propia satisfacción;
- pero por el otro, la realidad de mi modo de estar en la realidad, y que repercutirá sin duda no sólo en la anterior, sino en ‘la’ realidad entera en tanto que yo formo parte de ella.

Este segundo aspecto es muy importante, pues al enfrentarse consigo mismo en tanto que realidad, en tanto que ‘cosa’ real concreta, el hombre se está enfrentando a la vez con la realidad entera. Del modo en que estoy en la realidad pende mi enfrentamiento con ‘la’ realidad y mi fruición satisfaciente. Son dos dimensiones que están íntimamente articuladas, como nos dice Zubiri: «estoy en mi real estado de satisfacción ‘mediante’ un modo de estar en la realidad» (SH, 39). Así, mediante la fruición satisfaciente el ser humano se enfrenta con ‘la’ realidad y con su propia satisfacción como realidad, diferenciándose la realidad de la satisfacción y la realidad de mi manera de estar en la realidad, pero intrínsecamente unidas. Consecuentemente, el modo en que el ser humano se enfrente con la realidad estará muy relacionado con el modo en que el ser humano se encuentre en ella y se enfrente consigo mismo en tanto que realidad. O si se quiere al revés: el modo en que el ser humano se enfrente consigo mismo en tanto que realidad, estará muy relacionado con el modo en que se enfrente a la realidad. En definitiva no son

sino dos momentos de un mismo enfrentamiento, del cual penderá su satisfacción, su fruición satisfaciente.

¿Cómo se articula este enfrentamiento? Sabemos que lo estímulo se conserva en el comportamiento humano. O lo que es lo mismo: las hábitos animales se conservan en las humanas, de modo que lo estímulo no es meramente estímulo sino realidad estimulante. Y desde sus hábitos, el ser humano se encuentra remitido no sólo a la realidad del estímulo, sino a 'la' realidad: no está 'entre' realidades únicamente sino en 'la' realidad trascendental. Y el hombre está en 'la' realidad trascendental según las tres facultades.

«Lo trascendental es la unidad intrínseca y formal de aprehensibilidad, determinabilidad y atemperancia. Lo real es unitariamente aprehensible, determinable y atemperante. En la realidad humana se actualiza esta unidad trascendental» (SH, 40).

Esta afirmación tiene mucha enjundia: *lo trascendental es la unidad intrínseca y formal de aprehensibilidad, determinabilidad y atemperancia*; la unidad intrínseca. De manera que en la realidad humana se actualiza 'la' realidad de esa forma unitaria, y si no es así no es 'la' realidad trascendental, no es 'la' realidad; quizá algún aspecto suyo. Démonos cuenta de que mediante sus facultades el ser humano no sólo aprehende la realidad de la cosa concreta, sino que ésta le remite a la realidad trascendental, a lo trascendente; y esta remisión es intelectual, volitiva y sentimental. «La vida humana estaría mutilada sin considerar los sentimientos en su condición de realidad, junto a la inteligencia y la volición»¹⁹⁹.

Ni únicamente intelectual, ni únicamente volitiva, ni únicamente sentimental, sino que a una los tres modos. ¿Por qué? Porque ésas son las facultades en las cuales el ser humano, tal y como está constituido por sus estructuras biológicas, puede actualizar la realidad: mediante la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante.

«El sentimiento básico está fundado en los distintos sentidos, a través de los cuales se hace presente la realidad en la inteligencia humana. El encuentro de los sentidos con la realidad misma genera el dinamismo único de hacer 'actual' la realidad en la inteligencia, a partir de una cierta 'temperatura' que afecta a todo el ser de la persona, motivándola o desmotivándola a la acción real»²⁰⁰.

Todo animal tiende a aquello que apetece. El ser humano y en función de la formalidad de realidad, asume esa tendencia apetente pero lo hace volitivamente a causa de la inespecificidad que le proporciona la formalidad de realidad. En efecto, la voluntad quiere tendentemente; se mantiene el momento de tendencia, pero cambia el modo: ahora es volentemente. No se trata estrictamente de querer algo concreto, sino de querer aquello que es 'querible', esto es, la realidad. Realidad por otra parte que es a la que nos remite el

¹⁹⁹ T. DEL P. RÍOS VÁZQUEZ; "Realidad de los sentimientos según Zubiri", 23.

²⁰⁰ *Idem*.

momento de realidad de esa cosa concreta. Con el sentimiento ocurre algo similar. El ser humano no modifica meramente su tono vital sino que es afectado por la realidad estimulante: por esto es atemperamiento de lo real. El sentimiento en cuanto tal no es producido por el ‘contenido’ afectante del estímulo, sino por su momento de realidad. Y desde este momento de realidad del estímulo afectante, se actualiza al ámbito de ‘la’ realidad tonificante.

En la intelección sentiente aprehendemos realidad, y hemos de ver qué es esa realidad que hemos aprehendido. En el sentimiento afectante somos atemperados por la realidad, otra cosa es cómo nos atempera eso que nos atempera y qué sentimiento nos produce. Con la voluntad tendente queremos realidad, queda por concretar qué realidad queremos en orden a la realidad que queramos ser.

En la aprehensión primordial aprehendemos algo que es real, otra cosa es saber lo que es ese algo real: es el problema de la verdad. En el sentimiento afectante sentimos algo que es real, otra cosa es que lo que sintamos nos atempere a la realidad o no: es el problema de lo estético. En la voluntad tendente queremos algo que es real, otra cosa es que eso que queremos sirva para realizar la realidad que somos o no: es el problema de la bondad.

La vida humana es aquella que es capaz de trascender lo puramente animal desde esa misma animalidad. «Trascender es ir de la estimulidad a la realidad» (SH, 59-60). No es que se trascienda ‘de’ la animalidad ‘a’ la humanidad, sino que se trasciende ‘a’ la humanidad ‘en’ la animalidad. Se trata de un ir más allá de la animalidad pero sin salirse de ella. Este ir más allá de la ‘animalidad’ no supone romper la unidad intrínseca al proceso del sentir, porque esta unidad es primaria y radical:

«Por lo tanto, la estructura formal de la intelección sentiente, al determinar la apertura de una formalidad distinta a la meramente sentiente, no rompe la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta del sentir animal. No solamente no la rompe, sino que entra en juego precisamente por la estructura de hiperformalización, que es un momento estructural propiamente sentiente» (IRE, 284).

La hiperformalización —que provoca ese abrirse a la realidad— viene originada por procesos fisiológicos, procesos que por sí mismos carecen de esta apertura a la realidad. Y ello no anulando lo animal, ni superponiéndose (que es lo que se piensa desde la inteligencia concipiente a lo largo de la historia) «sino que es una unidad que absorbe y contiene formalmente la estructura misma del sentir animal» (IRE, 284), convirtiéndose así en un *animal de realidades*. Es el paso de lo biológico a lo biográfico.

Así se puede trascender a la propia realidad de la animalidad. Esto es en definitiva lo que ocurre con las tres facultades humanas. Lo que hacen la intelección sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente no es sino ‘abrir’ a la realidad el puro sentir, el

afecto y la tendencia; esto es, trascender la estimulidad. La estimulidad se conserva en las facultades llamadas superiores como algo que efectivamente las constituye como tales:

«La inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente sentiente, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente afectante, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente tendente» (SH, 479).

El ser humano es ‘animal de realidades’. Y esto tiene una consecuencia muy interesante: el hecho de que el ser humano sea humano sin abandonar la animalidad sino conservándola aunque elevándose a un ámbito diferente, implica que estas estructuras humanas lo que hacen es determinar el carácter propio de la vida humana en su decurso.

«Al determinar estas estructuras específicamente humanas, la intelección determina inexorablemente el carácter propio de la vida en su decurso. La vida humana es vida en ‘la’ realidad, por tanto, es algo determinado por la intelección misma» (IRE, 284-285).

En tanto que sentiente la vida humana no puede ser sino decursiva, y a la vez estas facultades nos determinan el modo cómo el ser humano vive esa decursividad, cómo se relaciona con la realidad. Es la aprehensión primordial de realidad la que nos instala en la realidad, la que nos lleva a vivir nuestra vida en apertura a la realidad, con toda la carga que ello conlleva en lo que se refiere a vivir una vida humana. Pero el ser humano no actualiza la realidad únicamente con su inteligencia sentiente, sino también con el sentimiento afectante y la voluntad tendente.

Capítulo 6. La voluntad tendente o la ética zubiriana

Este capítulo está dedicado íntegramente a exponer la ética zubiriana, ética basada en su análisis de la voluntad tendente enmarcado en el ámbito definido por las grandes facultades humanas. Con A. Cortina²⁰¹ podemos decir que la ética zubiriana se enmarca en una larga tradición que arranca de Aristóteles y culmina en lo que hoy en día se conoce como una ‘ética formal de bienes’. Tal ética es aquella que «propone como fundamento alternativo al valor o al deber, el bien o la bondad, pero una bondad formal tal como se actualiza en el acto de aprehensión primordial»²⁰². Como ética formal que es, se erige en una alternativa a las éticas materiales tradicionales y a las éticas materiales de los valores. También se distancia del otro gran tipo de éticas formales, a saber: las deontológicas de corte kantiano (como la del mismo Kant o las neokantistas como la ética del discurso), las cuales se articulan en torno a la capacidad de la razón para sentar las bases (lógicas) de la moralidad. Frente a ellas, la ética de Zubiri se articula en torno a la estructura antropológica metafísicamente considerada. Es por ello que la ética zubiriana puede ser denominada —según A. Cortina— como ética *agathológica*. Ahora bien, como veremos, quizá más que hablar de ‘bienes’ habría que hablar de ‘bien’ si se le quiere dar a este concepto todo el arraigo metafísico que para Zubiri tiene la bondad, porque cuando Zubiri habla aquí de bien no se refiere tanto al bien en oposición al mal sino a un momento previo a tal dualidad desde el cual precisamente ésta adquiere todo su sentido.

Nuestro autor se cuestiona si lo que se ha reflexionado a lo largo de la historia sobre la voluntad, trata no tanto de ella estrictamente como de aspectos suyos que, sin dejar de pertenecerle de forma esencial, «no constituyen la índole formal suya» (SSV, 17). Zubiri se refiere, por ejemplo, a la cuestión de los problemas morales, a las investigaciones psicológicas en referencia al comportamiento humano y a las pasiones o emociones que aparecen entremezcladas,... Y si bien todo esto tiene que ver y mucho con la voluntad, se echa en falta un enfoque más radical, previo a todo ello, y desde el cual alcancen su comprensión auténtica estos fenómenos de que hablamos. La cuestión es cómo es en sí misma nuestra facultad volitiva, nuestra voluntad. No se trata de explicar lo que es la

²⁰¹ A. CORTINA; “Una ética formal de bienes”, 55.

²⁰² G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri”, 21.

voluntad, sino de analizarla «como momento estructural de la realidad humana» (SSV, 18), que es muy diferente²⁰³. Se trata de averiguar qué es la voluntad en sí misma, entendiéndola en tanto que voluntad. Sólo a partir de ahí se puede hablar con conocimiento de causa de su repercusión en la construcción de nuestra personalidad y en nuestro comportamiento moral.

1. Tres enfoques históricos

Según Zubiri, históricamente cabe distinguir tres grandes interpretaciones de la voluntad, a saber: voluntad como apetito, como determinación y como actividad. Vamos a verlas sucintamente, para exponer finalmente las dudas que le suscitan.

1.1. El apetito racional

El planteamiento griego y que recogen y profundizan los escolásticos, está fundamentando en el concepto de apetito. El apetito es «aquello a lo que, por las razones que sean, una realidad tiende, aquello que constituye el término formal de su actividad» (SSV, 25). En primera instancia, el apetito compete a toda realidad, no necesariamente a los seres vivos sino también a los seres inanimados. Es un apetito de carácter universal, es un apetito *natural*: la piedra tiende a caer, los seres vivos tienden a crecer,.. En este caso, si bien se apetece algo no se es consciente de ese apetito: el apetito está determinado por cómo es el sujeto que apetece.

Hay otro grupo de apetitos, que sin dejar de ser naturales también son de otra índole, y son aquellos en los que de alguna manera el objeto de la apetición está presente, más o menos difusamente, en el mismo acto de apetecer. Por ejemplo, cuando se tiene hambre uno sabe más o menos que lo que les apetece es comida —también los animales—, sea un determinado alimento sea otro. Estos apetitos competen a la sensibilidad, son los apetitos *sensibles*, en los que a una se da el apetito y el objeto de tal apetición. Estos apetitos abarcan la totalidad de los seres vivos animales incluso los seres humanos. Pero si bien están presentes en el ser humano, en él hay otro tipo de apetitos. ¿Cuál?

Se trata de un apetito en el que también está presente de forma difusa su objeto, pero que es de otra índole a la sensibilidad: es el apetito *racional*. Si el anterior era un apetito sensitivo, éste es un apetito intelectual. Pues bien, este apetito racional es lo que clásicamente se ha denominado voluntad y que, en tanto que racional, se opone *per se* a todo lo que no sea racional, es decir, a los apetitos naturales y sensibles. ¿Hacia qué tiende

²⁰³ Estudio que felizmente nos será también de utilidad para lo afectivo, como se mostrará más adelante.

el apetito racional? El apetito racional —la voluntad— hacia lo que tiende es hacia el bien. El hombre busca y anhela el bien porque éste se erige en el objeto de un apetito humano — el apetito racional— que tiende, por ser el ser humano como es, hacia él. En el ser humano hay un apetito racional —la voluntad— según la cual tiende hacia el bien, hacia lo bueno.

1.2. La determinación

Según este enfoque que cristalizó en Duns Escoto, lo volitivo estaría relacionado con lo que es determinable frente a aquello que ya está determinado por el motivo que sea. Lo volitivo tendría que ver con el hecho de determinar algo que en principio no está determinado; en consecuencia, éste sería el propio acto volitivo, determinar aquello que no estaba determinado.

En este enfoque se da por supuesta una ausencia de cualquier tendencia apetitiva, en concreto de cualquier tendencia apetitiva racional, «de suerte que la voluntad como apetito no tendría nada que ver, en ninguna forma, con la voluntad como determinación» (SSV, 29). Se da así una escisión radical entre estos dos elementos que se ha extendido a lo largo de toda la historia de la filosofía, y que ha culminado según Zubiri en el idealismo trascendental por el hecho de que la voluntad se erige en aquella facultad con la cual el hombre puede determinarse libremente sin que nada se le oponga. De aquí procede el origen de la crítica que se le hace al pensamiento moderno sobre el hecho de que lo que ha provocado ese exceso de confianza en la actividad racional humana ha sido una desconexión con la realidad de las cosas, provocando que el pensamiento la sobrevolara, desenvolviéndose en una especie de universo paralelo sin mayor arraigo en ella.

1.3 La voluntad como no espontaneidad

Es ésta la última gran conceptualización histórica de la voluntad. La voluntad se conceptúa aquí no en oposición a lo irracional ni a lo determinado, sino en oposición a lo espontáneo, a lo involuntario. La voluntad es lo opuesto a la mera espontaneidad. La voluntad tiene que ver con el modo en que el ser humano desarrolla sus actividades, las cuales las puede hacer porque quiere frente a aquellas que realiza involuntariamente. De esta manera, «la voluntad no es una facultad más, sino un segundo modo de actividad de aquello que primaria y radicalmente es la esencia misma de la vida mental: el ser actividad» (SSV, 32).

Mientras que en las actividades espontáneas el hombre es ‘llevado’ por cierta tensión interna, las actividades volitivas se caracterizan por su aspecto intencional en el sentido de que es desde su voluntad que el hombre se dirige a lo que él quiere, se dirige con intención, ello siempre englobado desde la perspectiva de la futurición, esto es, desde la perspectiva

de algo que si bien todavía no es, quiero que sea: quiero que algo que todavía no es se convierta en algo que va a ser.

1.4. Dudas de estos planteamientos

Estas tres interpretaciones históricas consideran aspectos de la voluntad que, si bien no dejan de ser ciertos, no se nos presentan como enfoques suficientemente radicales del problema de la voluntad, sino más bien como aspectos parciales del mismo. Sí que es cierto que nos ponen de manifiesto aspectos de nuestra facultad volitiva, pero surgen dudas en referencia de hasta qué punto estos enfoques llegan verdaderamente a la radicalidad de lo que es nuestra capacidad volitiva.

En el enfoque clásico, Zubiri se plantea la cuestión de hasta qué punto es lícito atribuir un apetito o una tendencia a los seres inanimados, cuando precisamente lo que caracteriza a la materia es esa falta de apetencia. Pero no es éste nuestro problema. Centrémonos en el caso humano. En referencia a lo que es la voluntad —un apetito racional— no está claro que todo lo que el hombre quiere volitivamente sea consecuencia de un deseo o de un apetito²⁰⁴.

El enfoque de la voluntad como determinación tiene que ver con la libertad humana, en tanto que ausencia de determinación. Ahora bien, ¿hasta qué punto es lícito fundamentar el hecho volitivo por su carácter de libre? Que todo acto libre es volitivo es indudable, pero ¿lo es que todo acto volitivo es libre? Según Zubiri se pueden dar actos volitivos sin que haya estrictamente una decisión libre²⁰⁵. La decisión constituye un carácter secundario en el acto volitivo, no se puede erigir en su fundamento²⁰⁶, y en consecuencia la voluntad debe responder a algo primario y radical que constituya su esencia formal, esencia que tampoco se alcanza entendiendo la voluntad como determinación, sino que es ésta la que hay que entender a la luz de aquélla.

²⁰⁴ Esta es una de las afirmaciones que me cuesta compartir, y que creo además que entra en discordancia con su planteamiento posterior, como veremos. Otra cosa es que lo volitivo no sea únicamente resultado de un deseo.

²⁰⁵ Afirmación que, al igual que la comentada en la nota anterior puede ser discutible. Zubiri nos pone el siguiente ejemplo, que es el mismo que había comentado antes: «el individuo que resuelve una cosa, aun supuesto que haya tenido que resolverla sin querer, sin volición, mantiene sin embargo lo que ha resuelto, y ese mantener, que es un estricto acto de volición, no es resultado forzosamente de una decisión. Se dirá que puede volver a decidir si lo mantiene o no lo mantiene; sí, pero tampoco es necesario» (SSV, 30). Yo entiendo que al principio, si efectivamente está obligado no es volición; y si una vez que lo está haciendo obligado, resuelve que lo quiere seguir haciendo habiendo desaparecido tal obligación, no veo por qué no es éste un acto volitivo. Que hay actos humanos que no son volitivos es patente; pero que haya actos volitivos sin libertad ya no lo es tanto. No obstante, la relación entre voluntad y libertad es un tema harto complejo que no hemos de tratar aquí por escaparse a nuestra investigación.

²⁰⁶ Esto es otra cosa, que independientemente de que sea así, creo que no está justificada por lo que ha dicho antes.

Algo similar ocurre cuando atendemos a la voluntad en oposición a la mera espontaneidad. ¿Es lo mismo saber a dónde se va que tener intención de querer ir allí?, se pregunta Zubiri. A menudo ocurre así, pero tampoco es infrecuente que ocurra lo contrario, que uno sepa que va en una determinada dirección sin querer llegar allí estrictamente. En este sentido, surge también una cuestión en torno a la temporalidad humana, en la cual se ha de incardinar nuestra futurición: no se trata del tiempo en el que se dan nuestros actos, un tiempo físico, sino que esa temporalidad se ha de articular con nuestra temporalidad mental, que es distinta y que requiere a su vez un ‘estar sobre sí’ que permanece ajeno a la mera temporalidad física. En este sentido, el problema volitivo se puede concretar en el hecho de qué es exactamente lo que hace que el ser humano salga de su temporalidad personal para incardinarse en la temporalidad física, porque ahí es donde encontraríamos estrictamente el problema de la volición, enfocado desde este aspecto. En su relación respectiva con las cosas de su entorno cada una de las cuales posee su interna temporeidad, se da un ámbito en el que se comparten esas temporeidades en un tiempo común —el tiempo físico—, que es el que precipita los actos humanos en lo que usualmente se conoce como el devenir de la vida.

Esto nos lleva a distinguir la actividad propia del acto volitivo de la actividad que no lo es. Esta segunda se podría asociar con un estar agitado, una actividad elevada, un estar en ebullición; pero, «generalmente los seres más agitados son los que tienen menos actividad» (SSV, 33). ¿Por qué? Pues porque según Zubiri, la actividad del acto volitivo no tiene tanto que ver con esa actividad agitada, con un mero hacer cosas, más o menos impuestas, como con una actividad serena, quiescente, reposada. Más que estar haciendo cosas, consiste en un ‘estar en acto’, pero un estar en acto... de modo activo. De manera que la actividad propiamente dicha no sería sino una consecuencia de este modo de estar en acto activamente. Y como vemos, el problema sería descender a saber qué es radical y exactamente esta voluntad como acto activo, por decirlo así. Se distinguen pues dos aspectos: uno de mero activismo relacionado con el tiempo cósmico, y otro de actividad volitiva relacionado con el tiempo personal en el que se incardina un proyecto vital propio, aspectos radicalmente distintos.

Nos damos cuenta de que estas tres conceptualizaciones de la voluntad se antojan insuficientes. ¿Por qué? ¿Acaso la voluntad no es apetito, o determinación, o actividad? Sí, es todo eso. Pero claro, el caso es que... es todo eso, y no cada uno de esos aspectos por separado; por lo que un estudio radical del fenómeno volitivo debería atender no tanto a estos aspectos que no dejan de ser sino manifestaciones de la voluntad, como a aquello que las subyace y que permite precisamente que tales manifestaciones se den. Permítaseme que transcriba a continuación un iluminador texto del propio Zubiri:

«Estos tres aspectos no solamente no se excluyen, sino que en su unidad intrínseca constituyen justamente la intrínseca finitud, la estructura intrínseca de la finitud de la

volición humana. El apetito nos descubre precisamente en el acto de volición, el acto como tendente. La determinación nos descubre en el acto de la volición, el acto como quiescente. La actividad nos descubre en el acto de la volición al acto, en cierto modo activo. Por consiguiente, el problema de cuál sea la esencia de la voluntad estará en que se nos diga en qué consiste ese acto —el carácter de ese acto que es a un tiempo un acto apetecido, un acto que reposa en determinación, y un acto en cierto modo activo» (SSV, 33-34).

Este es el punto de partida del que arranca nuestro autor para tratar el fenómeno volitivo. Como sabemos y tal como se apuntaba al hablar de la voluntad como actividad, el fenómeno volitivo tiene que ver y mucho con aquello que el ser humano pretende al ejercer sus actos de voluntad, a saber: realizarse a sí mismo como realidad. Esta afirmación que en primera instancia pudiera parecer obvia, se trata de una afirmación amplia y profunda como veremos. Y para tratarla vamos a acercarnos a ella desde dos flancos que ya hemos apuntado más arriba:

- a) El acto volitivo en sí para, desde el horizonte de lo que el ser humano busca con sus actos de voluntad tendente —esto es, realizarse a sí mismo como realidad en ‘la’ realidad—, profundizar en él, en cómo se articula en su seno lo tendencial con lo específicamente volitivo, en sus momentos intrínsecos, etc.
- b) Su finalidad, todo lo que tiene que ver con la realización del ser humano, con la configuración de la propia figura humana, con la bondad moral en definitiva.

2. Voluntad y tendencias

Como ya se ha explicado en el apartado 5.2.4, a causa de la hiperformalización humana llega un momento en el proceso evolutivo en que sus tendencias vitales ya no le ofrecen una respuesta determinada a las estimulaciones que recibe de las cosas entre las que está. No le queda más remedio, pues, que *hacerse cargo* de la situación, tarea que es intelectual, para así poder *enfrentarse* con ellas en tanto que realidad. Ello implica que hay que aprehender las cosas como reales, sí, pero también a nosotros mismos e incluso a nuestras tendencias.

El hombre se encuentra suspendido ante las cosas, suspensión que para resolver no le queda más remedio que optar. Como consecuencia, la situación en la que se encuentra a causa de sus tendencias es de *pre-tensión*: «queda suspenso el carácter de arrastre que el estímulo como tal tendría, y en su carácter de realidad me queda la cosa mostrada, por la tendencia, en su carácter de mera pre-tensión» (SSV, 35). Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que el hombre está sobre sí mismo, que no se encuentra meramente

llevado por sus tendencias, sino que tiene la posibilidad de suspender el proceso para, digamos, sobrevolarse a sí mismo. Y desde esta suspensión el ser humano realiza sus actos.

Los actos específicamente humanos se diferencian de los actos animales: son actos que ejecutan las personas y que los animales no pueden ejecutar. Porque no olvidemos que en el ser humano hay muchos actos animales, propios de nuestro funcionamiento fisiológico y que pertenecen a los ámbitos puramente vegetativos y sensitivos. ¿Cuáles son, entonces, aquellos actos que se pueden considerar específicamente humanos?

«Sólo son estricta y formalmente personales aquellos actos de los cuales se es autor, porque implican un acto intelectual de darse cuenta y una decisión libre de la voluntad. Por tanto, persona consistiría en ser una realidad inteligente y volente» (SH, 104)²⁰⁷.

Si atendemos a estos actos específicamente humanos, es complicado diferenciar en ellos lo que tienen de animal y lo que tienen de humano. Si bien sabemos que hay muchos actos en el hombre que son puramente animales, en los que son específicamente humanos no es tan fácil deslindar lo sensitivo de lo volitivo. ¿Dónde acaban las tendencias y comienza estrictamente la voluntad? Quizá se pudiera pensar que en la voluntad auténticamente humana no haya nada de apetitos animales, no haya nada de tendencias. ¿Consiste la voluntad humana llevada a su perfección precisamente en eso, en suprimir cualquier atisbo de apetencia sensitiva o de tendencia? Ya nos dice Zubiri que no, que «la voluntad humana no es nunca una voluntad pura, sino que es esencialmente apetente» (SH, 142).

Malo sería también una voluntad apetente exclusivamente, un dejarse llevar por las tendencias, por los instintos,... pero no es el caso. El ser humano posee tendencias, pero en su caso esas tendencias no le abocan a una respuesta, sino que se encuentran inconclusas; precisamente es por esta inconclusión que el hombre ha de resolver la situación en orden a realizarse a sí mismo según lo que prefiera, perspectiva desde la cual las cosas se erigen como posibilidades dotadas de sentido. Vemos cómo se abren así dos dimensiones: una de conveniencia y otra de deseabilidad, que se vienen a corresponder con los dos momentos de la voluntad tendente: el estrictamente volitivo y el tendente respectivamente²⁰⁸.

Efectivamente, «la volición en cuanto tal no es ‘apetito’; tiene un esencial momento de determinación de la realidad que quiero» (SH16). Pero ello no quiere decir que lo volitivo no se halle ‘montado’ sobre lo apetitivo. Por ello la voluntad humana no es sino una voluntad tendente. Ahora bien, queda por responder la pregunta que nos hacíamos más

²⁰⁷ Démonos cuenta de que en este texto Zubiri no contempla todavía la dimensión afectiva del ser humano. Esta cita corresponde a un curso que fue impartido en el año 1959: “Sobre la persona”. El hecho de ser un curso oral hace que su rigor y exhaustividad sean menores, y su fecha temprana indica que Zubiri no tenía una reflexión consolidada sobre la afectividad humana.

²⁰⁸ Se clarifica aquí la duda que exponía en nota a pie de página en el apartado 6.1.4, ya que entiendo que en todo acto volitivo ha lugar a las dos dimensiones.

arriba. Sabemos que la voluntad humana no es posible entenderla sin su momento tendente, pero: ¿dónde acaba lo apetitivo y comienza lo volitivo?

Quizá tal y como está planteada la anterior pregunta nos puede llevar a pensar que el acto volitivo es un acto divisible en partes, de manera que lo volitivo se puede desgajar o independizar de lo apetitivo. No es este el planteamiento de Zubiri. Nuestro autor parte de la postura de que para atender bien dicha pregunta hay que atender a la naturaleza esencial de ese acto, y que en su naturaleza esencial este acto humano apetitivo-volitivo no es un acto divisible en partes, sino todo lo contrario: se trata de un acto unitario. Y en ese acto unitario, los momentos apetitivo y volitivo no actúan en oposición, como si lo volitivo fuera una culminación de lo apetitivo —que sería inferior— sino que actúan en continuidad y —por decirlo así— en colaboración. Lo apetitivo y lo volitivo no son dos partes en que se puede dividir el acto, sino dos momentos diferenciables —aunque como vemos dificultosamente, eso sí— de un único acto indivisible, acto en el que lo apetitivo se conserva en lo volitivo.

Para acercarnos a este problema, vamos a seguir dos pasos:

- a) Analizar qué es lo que ocurre exactamente cuando un ser humano ejerce un acto de voluntad.
- b) Analizar en sí mismo dicho acto, a la luz de lo expuesto previamente, y que a su vez se dividirá en dos partes: la primera tratará de cómo se ejerce efectivamente la voluntad desde un enfoque más amplio, para descender a los momentos más concretos en que se despliega tal voluntad en el acto volitivo.

2.1. Sobre el acto de voluntad

Vamos con la primera tarea, veamos qué ocurre cuando es ejercido un acto de voluntad. A causa de su hiperformalización, ante una determinada situación el hombre queda como flotando, en suspensión, sin una respuesta determinada por sus tendencias sino precisamente manteniéndose como por encima de ellas, sobrevolándolas, aunque conservándolas. Y esta ausencia de automatismo en la respuesta es la que le lleva a tener que escoger, a tener que preferir alguna de las opciones que en tanto que realidad abierta se le presentan. «El hombre no es solamente el ser que puede preferir, sino el que no tiene más remedio que preferir» (SH, 141). Si la inteligencia nos lleva a enfrentarnos con la realidad de las cosas, la voluntad es la que nos lleva a habérselas con ellas; la inteligencia nos abre a la realidad, la voluntad nos aboca a ese ‘tener que’ preferir alguna de esas cosas entre las que estamos situados para hacer nuestras vidas. «Enfrentarse con la realidad de las cosas y de sí mismo, en tanto que realidad, es justo la misión de la inteligencia; habérselas con ellas y consigo mismo en tanto que realidad, es la voluntad» (SSV, 22).

Desde el momento en que las cosas quedan *ante* el ser humano, éste ya no responde automáticamente sino que se interponen *proyectos*. «La situación primaria del hombre, respecto de las cosas, es justamente estar ‘frente’ a ellas. Por esto, sus actos no son reacciones, sino ‘proyectos’, es decir, algo que el hombre arroja sobre las cosas» (NHD, 372).

El enfrentamiento y el habérselas con las cosas en tanto que realidad, no quiere decir que efectivamente las cosas sean reales —que lo son— sino que nos enfrentamos con ellas y nos las habemos con ellas, precisamente, en tanto que realidad. Las cosas desde sí mismas son igualmente reales cuando afectan a un animal que cuando afectan a una persona, pero como sabemos aquél no puede ni enfrentarse ni habérselas con ellas en tanto que reales; pero el hombre sí. «El hombre, inexorablemente, proyecta» (HRI, 135).

Si nos fijamos, esta suspensión característica del ser humano es doble. En primer lugar, ante los estímulos que le afectan el ser humano suspende su carácter de estímulo para aprehenderlo como realidad y hacerse cargo de él como tal. Pero hay otra suspensión: el ser humano, además, «ha suspendido la realidad misma en tanto que determinante de sus actos» (SSV, 36). El hombre ya no es una realidad ‘llevada’ por otras realidades o por ‘la’ realidad, sino la realidad que es él la irá ‘llevando’ por donde él estime oportuno, la irá realizando según él prefiera. Pues bien, este acto de preferencia es el acto volitivo, acto que —como veremos— en su esencia se mueve no tanto en el ámbito de los contenidos como en el ámbito de la realidad.

En cualquier situación, este acto de preferir se va a realizar entre distintas alternativas que se le presentan como posibilidades. «Por razón de su objeto, la volición recae siempre y sólo sobre una realidad, pero no en su nuda realidad, sino en la condición que *hic et nunc* tiene esa realidad como principio de posibilidades» (SSV, 268). De todas las opciones de que disponga, optará por una de ellas entre todas las demás. En tanto que opción, en tanto que posibilidad es una irrealidad. La posibilidad no es real, sino el proyecto de una realidad²⁰⁹. De hecho, posibilidad no coincide necesariamente con realidad: hay muchas realidades que no son posibilidades humanas, si bien la recíproca no es cierta, toda posibilidad debe ser necesariamente real. «Pues bien, el apropiarse por elección las posibilidades es aquello en que consiste formalmente el acto de la voluntad, la volición» (SH, 142).

Ahora bien, ¿qué es estrictamente lo que se quiere?²¹⁰, ¿qué es lo que hace que determinadas opciones se conviertan en posibilidades volitivas del ser humano? A esta pregunta se ha solido responder atendiendo a las categorías de fines y medios: aquello que quiere el ser humano es alcanzar determinados fines, o en su caso a escoger los medios

²⁰⁹ No entraremos aquí en el interesante tema de la irrealidad.

²¹⁰ En *El problema del mal* (SSV, 195) Zubiri trata ampliamente el problema de la estimación.

para conseguirlo. Pero démonos cuenta de que esto es algo secundario, que hay algo que es previo a la cuestión de fines y medios y que no es sino la propia posibilidad de la vida humana, consecuencia de la cual y atendiendo a su propia realización el hombre la irá concretando en diversos fines y en diversos medios. «La realidad como posibilidad de su realidad plenaria es aquello que constituye el término formal del acto de volición» (SSV, 37).

Nos damos cuenta de que la cuestión que aquí se plantea es mucho más radical: es el hecho mismo de la posibilidad como tal, previo a ser conceptuado como fin o como medio, y en tanto que realiza una vida. Ello nos lleva a plantearnos lo que son estrictamente las posibilidades previamente a ser conceptuadas como fines o como medios. Lo primario no es esa conceptualización, sino aquello por lo que tales posibilidades son conceptuadas así.

¿Qué es lo que hace el hombre cuando quiere una posibilidad? Pues bien, lo que hace el hombre es *apropiarse* de tal posibilidad.

«El término formal es la realidad, pero la realidad en tanto que condición fundante de posibilidades. Y lo que el hombre formalmente elige son las posibilidades reales, las que la cosa realmente le ofrece (...)» (SSV, 268).

La volición no recae sobre la nuda realidad, sino en la realidad como condición de principio de posibilidades. En el ser humano se dan dos tipos de propiedades: las que le competen por ser una sustantividad psicofísica, y las que él mismo se incorpora mediante diversos actos de voluntad y que las hace suyas por apropiación. « (...) Lo que elijo en ese acto de volición es precisamente aquella propiedad que *hic et nunc* considero que tiene que ser, que va a ser o que puede ser la mejor para mí» (SSV, 268). No tanto por lo que la cosa es en sí misma, sino por aquello de lo que la cosa es en sí misma que vaya a ser bueno para mí.

Las posibilidades de las cosas son de un carácter diverso a las posibilidades humanas. Las primeras penden «pura y simplemente de la *actuación* de aquellas potencias gracias a las cuales la cosa en cuestión es posible» (HD, 257). Pero en el caso humano, no es suficiente la mera actuación de mis potencias, sino que media algo diferente como es «el apropiarme esa posibilidad» (HD, 257). Puede ser que estas propiedades que el hombre se apropia por un acto de voluntad sean buenas o malas, pero ahora no se está hablando de eso; de lo que se está hablando es que el hombre, ante las distintas posibilidades entre las que puede optar escoge una y se la apropia. Es más, no tiene más remedio que ‘tener que’ apropiarse alguna. Y al apropiársela, el hombre ya no es el mismo que antes: a sus propiedades anteriores, hay que sumar ésta nueva que por apropiación es añadida a su figura sustantiva. El ser humano es una realidad no sólo física (la que se correspondería con el primer grupo de propiedades) sino también moral; realidad moral que repercute a su vez en la física.

Si se puede hablar de bien y mal, es porque previamente el hombre es una realidad moral. Si el hombre no pudiera adquirir propiedades por apropiación, no tendría sentido hablar de bien y mal. Hablar de bien y mal, entonces, «supone en este sentido lo moral» (SH, 144). Lo moral surge exigido por la hiperformalización de lo natural, y en este sentido ni se reduce a lo natural ni tampoco es ajeno a lo natural, sino que hay una relación bidireccional: lo psicofísico desgaja lo moral, y a la vez lo moral «revierte y configura el aspecto psicofísico» (SH, 144).

2.2. Sobre el acto volitivo

Acometemos ahora el segundo punto de los dos propuestos. Una vez visto qué es lo que ocurre cuando se ejerce un acto de voluntad, vamos a descender a lo concreto del acto volitivo desde dos enfoques: uno más referido al ejercicio general de la voluntad, y el otro fijándonos más estrictamente en lo que es el acto volitivo en sí.

a. Sobre cómo se ejerce la voluntad

Hemos visto que al ser humano no le queda más remedio que querer, porque por su hiperformalización las tendencias no le llevan a una respuesta automática, sino que le dejan flotando inconclusamente de un modo no determinado por ellas —por las tendencias— pero tampoco ajeno a ellas.

«Lo esencial de la voluntad es querer; si tiene que resolver es porque ha de resolver el problema de su querer, como la inteligencia tiene que razonar porque ha de resolver el problema de su aprehensión de la realidad. Pero así como la inteligencia si no se enfrentara primariamente con la realidad en tanto que realidad no tendría posibilidad de razonar, tampoco la voluntad tendría posibilidad de resolver, si no fuese un querer» (SH, 572).

Tendemos a pensar que el hombre está llevado a decidir porque la vida le impele. Pero si previamente el hombre no fuera un ser decisorio, no podría tomar ninguna decisión por mucho que le impeliera la vida. El hombre es de naturaleza decisoria porque es una realidad que debe hacerse a sí misma volentemente, a causa de la inconclusión de sus estructuras. Es por esto que el hombre puede pretender resolver alguna situación; en caso contrario no habría lugar a tal cuestión.

Este quedarse flotando entre las diversas posibilidades es el fundamento de lo que conocemos como *libertad*. El hombre es libre ante sus tendencias, no está determinado por ellas: el hombre es libre ‘de’ ellas, independientemente de que unos sean ‘más’ libres que otros ya que «no todas las personas tienen la misma capacidad de ser libres» (SSV, 117). Pero en la libertad hay que destacar, además del ‘de’, otro aspecto especialmente relevante. Al hombre no le basta con ser libre ‘de’ las tendencias, sino que precisa ser libre ‘para’ su propia realización. Únicamente con el primer aspecto no se alcanzaría a comprender la

voluntad humana en su sentido profundo, pues no basta con ser libre de las tendencias y escoger arbitrariamente cualquier cosa, sino que la posibilidad preferida debe preferirse en orden a la realización de la sustantividad humana. Otra cosa es lo que entendamos por esta realización.

En el caso de los animales, las respuestas determinadas por su grado de formalización también están encaminadas a su propia realización, sólo que el animal no puede aprehender como realidad este proceso y no es libre ante él. Pero igual que en los animales se da este proceso para su realización propia —aunque desde la formalidad de estimulidad—, así acontece en el ser humano.

No hay que entender la libertad como un espacio más o menos amplio que dejan las tendencias para un libre juego, para una libre opción. Es otra cosa. La libertad humana no es un ‘abrirse hueco’ entre las tendencias, sino que supone una modificación de tal estado tendencial, modulándose en otro estado tendencial que no es únicamente tendencial sino a la vez libre: es un estado de libertad tendencial, por decirlo así. Y esto es así porque el mismo estado tendencial humano, al no poder ofrecer ya una respuesta determinada, exige de alguna manera que haya libertad. En el caso humano las tendencias no son conclusas, sino inconclusas; y es esta inconclusión la que exige la libertad en la respuesta humana. Esta libertad no es sino el aspecto de la formalidad de realidad en lo volitivo, es el elevarse sobre las tendencias pero conservándolas.

La libertad se mueve en un nivel anterior a la conciencia moral, es algo más primario y radical. El hecho de la conciencia moral se puede dar porque previamente, son las estructuras fisiológicas humanas las que permiten esa cierta ‘holgura’ entre sus propias tendencias desde las cuales cobra todo su sentido la moralidad. De este modo se manifiesta la raigambre física de la moralidad humana, pues la conciencia moral no se da sin este aspecto tendencial junto con el que se da. Es precisamente este aspecto tendencial (sentiente) el que nos permite aprehender de modo primario la realidad, y no tal y como el ser humano la ha conceptuado. No se trata de lo uno o de lo otro, todo lo contrario. Lo que hace esta raigambre física de la moral es precisamente impedir que el ser humano se aleje conceptualmente de la realidad, facilitando en este sentido la labor del necesario discernimiento moral. En una moral demasiado idealista hay unos riesgos inherentes, según los cuales fácilmente «la conciencia de la propia libertad termina por ser compatible con todas las servidumbres»²¹¹, y los buenos propósitos morales son difíciles de proteger frente a la coexistencia con otros despropósitos.

Una ética puramente racional no deja de ser un mito, y ello según dos aspectos. El primero porque la razón, que representa el papel imparcial en la resolución de conflictos,

²¹¹ A. HORTAL; “El realismo moral”, 74.

se halla a menudo afectada por las las emociones que nos suscitan necesidades o sufrimientos, nuestros o de otros, así como la carga histórica que cada uno lleva sobre sus espaldas:

«Podría aceptarse que el razonamiento ha de representar el papel principal en la solución imparcial de casos de conflicto y en la aportación de argumentos para decisiones morales (...), y afirmar, pese a todo, que en sus comportamientos reales los agentes se mueven por las emociones que les suscitan las necesidades y los sufrimientos de otros o el recuerdo de sus actuaciones pasadas (...)»²¹².

Y el segundo, por el hecho de que en el propio acto volitivo de discernimiento se encuentran subyaciéndolo el aspecto tendencial intrínseco a todo acto volitivo. Pero esto lejos de ser un impedimento puede convertirse en un inesperado beneficio. El carácter sentiente de la moralidad no sólo no impide el discernimiento moral, sino que precisamente le ayuda a obtener la perspectiva de la realidad misma, para desde ella y desde su libertad ejecutar sus actos volitivos, alcanzando así la culminación del acto volitivo. No se trata de sucumbir a lo tendencial, ni tampoco de realizar un discernimiento ‘puramente’ racional. Efectivamente, aunque no debe ejercerse de modo ajeno a lo tendencial, la razón humana juega un papel más que relevante en el acto volitivo (la dimensión de conveniencia no debe dejarse arrastrar por la dimensión de deseabilidad), porque la plenitud de la sustantividad humana «no es meramente física y psicobiológica: es una realidad de orden moral. El hombre es realidad moral» (SSV, 304). Por ello, aunque lo sentiente sea lo radical y primario, no es lo definitivo.

b. El acto volitivo en sí

Pero se sigue sin responder a la pregunta anteriormente planteada: ¿cómo se articulan lo apetitivo y lo volitivo en el acto humano de voluntad? Difícilmente se podrá trazar una línea fronteriza que delimite perfectamente ambas dimensiones. A lo más que se puede aspirar es a ver de qué manera las tendencias se encuentran presentes en el seno del acto volitivo. Para ello procedamos a analizar cuales son sus sucesivos momentos.

¿Cómo se da concretamente el acto volitivo?, ¿qué es lo que ocurre en él durante su ejecución? Zubiri realiza una división de este proceso en ocho momentos. Cada uno de estos momentos²¹³ los explica atendiendo a qué es lo que se pone en activo, qué elementos

²¹² E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 33.

²¹³ Los momentos del acto volitivo Zubiri los estudia en dos textos, a saber: (SH, 147-148) del año 1959 y (SSV, 61-64) de 1961. Prácticamente las dos relaciones coinciden, salvo en un detalle. En SSV el momento de ‘disposición previa’ no lo menciona, o mejor dicho, no lo menciona en cuanto tal, cuando me parece fundamental. Lo que hace es unir el momento de disposición previa con la primera manifestación de las preferencias (la cual en SH incluye en el momento de expectación). Yo he preferido mantener la estructura de SH por la relevancia que posee para esta investigación la disposición previa.

humanos o qué facultades son las que se activan. Y se verá cómo el hecho volitivo en cuanto tal, en tanto que es un acto consciente resultado de una decisión humana no aparece en todos ellos, ni mucho menos²¹⁴.

- En primer lugar, el hombre que se encuentra en un determinado estado, en respuesta a alguna afección y abocado por sus propias tendencias, «se ve movilizado a querer» (SH, 147). Pero démonos cuenta que esta ‘movilización’ es previa al ejercicio estricto de la voluntad. Es una movilización al modo de una *patía*. ¿Qué es una *patía*? Es la capacidad de movilizarse a querer algo. Se comprenderá mejor si nos fijamos en lo opuesto, en la *apatía*; en oposición a un hombre *apático*, se comprende lo que es un hombre ‘*pático*’: aquel que presenta cierta capacidad para ser movilizado por sus tendencias. La *estructura pática* sería «la distinta capacidad que tienen los hombres para movilizarse a querer» (SSV, 61). Mientras el hombre *apático* tiende a no inmutarse, el *pático* tiende a responder con cierta prontitud, por decirlo así. Aquí todavía no entra la voluntad como tal, aunque sí que ha comenzado como decimos el proceso volitivo.
- El hombre se percató de la situación, y mira el panorama de lo que tiene delante y qué es lo que le ha movilizado: es la *alerta*. El hombre se da cuenta del comienzo de su proceso y comienza a sentir alguna emoción, de aviso de peligro o de tranquilidad según el caso, etc.
- Ante lo que va a ser su respuesta, el hombre presenta como una *disposición previa*, optimista o pesimista...
- Tras el momento de alerta e influenciadas por la disposición previa del individuo, las preferencias del hombre empiezan a manifestarse, preferencias que son de naturaleza tendencial. Se plantea si aquello hacia lo que va a preferir, es viable o no, es accesible o no: es el momento de *expectación*. Este momento se da entre dos polos: el de sosiego o tranquilidad y el de ansiedad que «se cree que todo es accesible por el mero hecho de que se quiera» (SH, 148)²¹⁵.

²¹⁴ Estrictamente hablando, entiendo que hay momentos que no pertenecen al momento de respuesta en el seno del proceso sentiente, sino a los dos previos de suscitación y modificación tónica. También es cierto que aquí Zubiri no tenía una elaboración rigurosa de su pensamiento en este punto.

²¹⁵ Supongo que habría aquí que incluir el momento de estimación, que Zubiri no lo nombra, pero que en *El problema del mal* de 1964 sí (cf. SSV, 202). Quizá entre este momento y el siguiente, podría intercalarse un tercero, de manera que se tendría un momento de expectación, otro de estimación en el que atendiendo a nuestras preferencias se estiman las distintas cosas atendiendo

- Aparece un momento de *urgencia* según el cual el hombre se ve abocado, a causa de su inconclusión, a decidir, a actuar. «El hombre que tiene que querer, no solamente va prefiriendo unas cosas, y contrastándolas con aquellas que serían accesibles, es que (...) hay que elegir alguna vez» (SSV, 62). Esta urgencia todavía no es volitiva propiamente hablando, sino vital, estructural: es la urgencia de tener que decidir, o de tomar la decisión de no decidir.
- Una vez ya elegida, «querida la cosa interiormente, hay que ponerse a ello: es el momento del *arrojo*, ponerse a ello» (SSV, 63). La decisión volitiva propiamente hablando no se da de la misma manera en todos, sino que hay diversas capacidades de decidir: con más o menos arrojo, con más o menos languidez,... entregándose o volcándose más o menos en la decisión.
- Las decisiones no suelen ser instantáneas, sino que se suelen extender en el tiempo. Ello provoca que sea preciso un momento de *firmeza* en la decisión, que no depende sólo de la capacidad volitiva del individuo, sino también de las tendencias implicadas en el acto.
- Y ya para finalizar, aparece un momento de *complacencia* en el acto volitivo, aspecto muy importante como veremos a continuación²¹⁶.

Estos son los ocho momentos que comprende el proceso volitivo según Zubiri. Se puede apreciar cómo se conjugan momentos tendenciales con momentos volitivos. Es difícil, pues, aislar lo volitivo de lo tendencial para llegar a una especie de voluntad 'pura'. Es difícil... o mejor dicho: imposible. Pero no por ello se debe pensar que lo preponderante sea el momento tendencial, como si la voluntad fuera meramente el resultado de unas tendencias —porque también se da el caso de que si bien las tendencias conforman la voluntad, también pueden deformarla (cf. SSV, 63)—. Esto es falso, sobre todo, «porque parte de un supuesto que no es verdad, y es que las tendencias juegan como fuerzas» (SSV, 137), porque si así fuera —según Zubiri— no nos dejarían en una situación de inconclusión en la que al ser humano no le queda más remedio que intervenir. Pero el caso es que el simple hecho de dejarse llevar por las tendencias ya es una decisión, porque lo que hacen las tendencias «es poner delante del hombre un objeto que le arrastra más o menos, pero que nunca le doblega» (SSV, 137). Vemos que se trata de un término medio: si bien no es una estricta determinación, tampoco es una *omnímoda libertad*, sino que hay

a su vez a propiedades que son intrínsecamente suyas, para pasar al momento de urgencia, que nos aboca ya a tomar la decisión tras la estimación.

²¹⁶ Este término, *complacencia*, fue dicho en el año 1959 en su curso 'Sobre la persona'. Más adelante se convertirá en *frucción*. De hecho, así lo especifica ya en SSV, 63 donde habla de 'deponer la frucción'. Con el paso del tiempo, el concepto de frucción irá más asociado al ámbito estético.

libertad aunque no absoluta: el hombre está determinado pero no absolutamente determinado²¹⁷.

En el proceso del acto de volición no tiene sentido separar aquellos momentos tendenciales de los estrictamente volitivos, pues todos ellos son a la vez tendenciales y volitivos. Los momentos que podríamos caracterizar con mayor peso tendencial se hayan recubiertos —por decirlo así— del aspecto volitivo; y viceversa: por debajo de aquellos momentos que podríamos caracterizar con mayor peso volitivo subyace un aspecto tendencial. El proceso de la volición «es a una la conjugación interna y unitaria de las tendencias pre-volentes y de lo que es la voluntad» (SH, 148). No se trata ni de un acto que dependa únicamente de los procesos psíquicos del ser humano, ni tampoco de la satisfacción o fruición que pueda alcanzar con el mismo. Entran en juego ambos aspectos, dando lugar así diversos estados más o menos estacionarios que se van sucediendo a lo largo de la vida en el seno de lo que es el dinamismo vital del ser humano.

«Y como puede verse, en tanto que acto de una facultad de querer de estructura esencialmente tendente, la volición tendente es tal que la presencia intrínseca de las tendencias, en el seno de la voluntariedad, modula intrínseca y cualitativamente la capacidad misma de la voluntariedad» (SSV, 63).

Que como decimos no implica un quedarse en lo tendencial. Que haya un radical y primario momento físico, no quiere decir que no se ejercite la facultad correspondiente como tal. Del mismo modo que la inteligencia pasa de su atenuamiento sentiente a la realidad a juicio, razonamiento, etc., la voluntad pasa de la preferencia frutiva a discernimiento y elección, entrando en juego «el uso de sistemas de experiencias» (SH, 573) más allá del momento físico, pero no sin él. De hecho es entonces —cuando se forma el juicio— que aparece la responsabilidad; aunque esto ocurre tardíamente en la vida del hombre (por ello, independientemente de que un niño sea inteligente, aún no es responsable).

3. Inteligencia posidente: la incorporación de lo querido

Nos hemos acercado a la voluntad desde lo que es el acto volitivo en sí. Pero este enfoque no agota lo que es el fenómeno volitivo. En este apartado la propuesta es atenderlo no desde el acto en sí sino desde el otro flanco comentado más arriba, desde el enfoque de la finalidad de los actos ejecutados por el ser humano para hacer su vida, enfoque iluminado por el tratamiento realizado previamente sobre el acto de voluntad en sí. El acto volitivo es la herramienta mediante la cual se manifiesta el fenómeno volitivo como tal,

²¹⁷ Quizá mejor que determinado habría que decir condicionado: el hombre está condicionado pero no determinado. Las tendencias modulan la voluntad, la condicionan, pero no la determinan.

pero éste es algo más amplio y profundo: no es otra cosa que su ética, ética novedosa por la concepción filosófica global de Zubiri.

La ética zubiriana no acaba de sentirse aún a planteamientos éticos sentimentalistas o utilitaristas, aunque dialoga con ellas igual que dialoga con la ética kantiana del deber o la aristotélica de la felicidad (con la que quizá se encuentra más a gusto, pero sin quedarse en ella). En cualquier caso, se trata de un diálogo asimétrico, en el sentido de que su cuadro de coordenadas es diferente. Su riqueza estriba precisamente en ello. Lejos de enfrentarse a aquéllas, la ética zubiriana las engloba y supera, ofreciendo una nueva propuesta a partir de su concepción novedosa de la realidad. Al decir de A. Cortina, se trata de:

«Una ética que descubre lo específico de lo moral en la posibilidad de asumir la perspectiva de la universalidad desde una razón y una voluntad autónomas, pero que nada tiene en contra de una felicidad entendida como autorrealización ni de enraizar el deber en una realidad humana, siempre que no sea empíricamente descriptible ni pretenda banalizar el hecho asombroso de que un hombre pueda, a la hora de actuar, asumir la perspectiva de universalidad»²¹⁸.

Ya hemos hablado de ese segundo tipo de propiedades que se dan en el ser humano, propiedades apropiadas por los actos de volición y que se incorporan a la persona. Ello hace del hombre una sustantividad peculiar pues como decíamos, como consecuencia de estos actos volitivos el ser humano no sólo tiene una realidad física sino también una realidad moral. Lo moral se da en el hombre porque brota de sus estructuras psicofísicas el hecho de poder elegir libremente una posibilidad entre otras. Las estructuras psicofísicas del ser humano ya le dotan por sí mismas de una libertad. Lo hemos estado viendo. Pues bien, estas propiedades apropiadas por los libres actos de volición del ser humano van creando efectivamente una segunda naturaleza, que no es que se superponga sobre la primera, sobre —digamos— la naturaleza ‘original’, sino que consiste en una reconfiguración suya, una modulación de todas las tendencias que inicialmente poseía el ser humano, modulación que incluso puede revertir sobre él y llegar a su vez a modificarle psicofísicamente.

«Sobre lo que soy ‘por naturaleza’, por decirlo en términos aristotélicos, se irá montando así una realidad por apropiación, una ‘segunda naturaleza’. Mi conducta real dejará una huella emotiva en mi dinámica autoidentidad y esa realidad que voy siendo determinará mis actuaciones futuras. Por eso situar el sentimiento en el éthos, en el carácter moral del agente, supone referirlo al ámbito de la virtud, esto es, de las disposiciones adquiridas, y encuadrarlo en un complejo entramado compuesto por elementos intelectuales, afectivos y volitivos»²¹⁹.

²¹⁸ A. CORTINA; “Éticas del deber y éticas de la felicidad”, 62.

²¹⁹ E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 31.

Lo moral deriva de las estructuras psicofísicas, que de algún modo condicionan a la persona aunque no la determinan: «la apropiación²²⁰ envuelve innegablemente muchas dimensiones psico-biológicas, que ciertamente no le impondrán una apropiación, pero que tampoco le dejan inerte ante infinitos tipos de posibles apropiaciones» (SH, 374). Pero a su vez, lo moral puede modificar tales estructuras. Esto es así porque a la posibilidad en tanto que apropiada, posee un *poder* sobre mí, actuando real y efectivamente sobre mi figura. «Cada uno de los actos de la vida que el hombre ejecuta no sólo es un acto que ejecuta y que, luego, deja sus consecuencias, en todo caso sus recuerdos, sino que es algo más, pues es algo que configura con un rasgo u otro su propio ser sustantivo» (SR, 231). La posibilidad tiene poder sobre mí, es decir, tiene capacidad de moldearme, de configurarme,... Son los dos aspectos de todo acto volitivo: el primero por lo que tiene de acto de la persona, a saber, aquél por el que me apropio de una posibilidad; el segundo por lo que tiene de configuración, a saber, aquél por el que apropiándome de tal posibilidad lo que hago es «entregar mi persona a ser de una determinada manera más bien que de otra» (HD, 309).

En función de esta apropiación de propiedades y del poder que cada posibilidad apropiada posee, cada acto no es irrelevante, no es gratuito, sino que presenta consecuencias graves influyendo en la misma libertad del individuo: en su perfil, en su área, en su nivel y en su grado, con clara repercusión en los actos posteriores. En consecuencia el hombre continuamente se va configurando a sí mismo en el decurso de su vida, y a su vez configura su propia libertad. Configurándose a sí mismo, configurando su intimidad, configura a su vez aquello entre lo que se puede mover, aquello entre lo que puede escoger, a la vez que configura su propio margen de maniobra. Todo ello va haciendo que el hombre adopte una *actitud* ante la vida y ante sí mismo, ante la realidad; de manera que el hombre se va definiendo según las posibilidades que ha escogido, porque al elegir las se elige a sí mismo, va explicitando con sus actos ‘lo que va a ser de mí’. Y la forma de ese ‘mí’ no flota en el vacío —como pensaba Sartre— sino que se fundamenta en unas estructuras psicofísicas que lo constituyen como tal. El hombre se sobrevuela a sí mismo, sobrevuela a sus propiedades naturales apropiándose unas posibilidades por su carácter moral, adquiriendo unas propiedades nuevas. «Por tanto, respecto de ellas no está en condición de ‘sujeto-de’ ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es suprastante» (SH, 344).

«En cuanto suprastante, la sustantividad humana es tal que por su intrínseca constitución se halla excediendo del área de sus sustancias y no de una manera cualquiera, sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse ‘naturalmente’ inmerso en ‘situaciones’

²²⁰ Cuya fundamentación metafísica se puede encontrar en la función reificante de las notas esenciales en su actualización cósmica (cf. SR, 202-204), que en el caso de la persona humana podemos denominar función personificante (cf. SR, 213-214).

que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en diversas posibilidades» (SH, 344).

Es por su modo de ser que el ser humano se ve abocado a tener que decidir, y a tener que decidir atendiendo a las diversas posibilidades que en un momento dado se le presenten. Y no sólo eso, sino que además esas posibilidades apropiadas pasan a formar parte de él mismo, convirtiéndose entonces en sujeto-de ellas. De esta manera, en el ser humano se dan dos tipos de propiedades: las que tiene por naturaleza y las que tiene por apropiación. Pues bien, «la realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral» (SH, 345).

El ser humano no puede no ser moral, pues no puede sino tener que decidir continuamente a causa de la inconclusión de sus notas. Lo moral, pues, es también algo derivado de la hiperformalización humana: es algo físico. Y en tanto que derivada de la hiperformalización, la realidad de la sustantividad humana no consiste sino en «tomar mi propia realidad como algo que reduplicativamente me apropio» (SH, 376). La propia realidad humana es posibilidad para el ser humano mismo: el hombre puede realizarse a sí mismo configurando su propia realidad. He aquí donde se enraíza lo moral. Es lo que más adelante denominará *estar sobre sí* (cf. SH, 386).

Pero lo moral, si bien es algo que pertenece al ser humano, no puede desarrollarlo por sí mismo, sino que únicamente lo puede hacer entre las cosas en que está. Se encuentra situado entre cosas, pero estas cosas cobran un aspecto distinto en la medida en que se le presentan al hombre para configurar su sustantividad: ya no importa tanto lo que la cosa sea en sí como su relevancia en orden a configurarle. Ello nos lleva a tratar a la realidad desde este nuevo enfoque, de la realidad *en tanto que moral*. Y ya no sólo eso, sino que también cobra relevancia el modo en que el ser humano actualiza esa realidad en tanto que moral: es el problema que entonces enmarcaba Zubiri en el *atenimiento frutivo a la realidad*, desde el cual el acto volitivo como tal aparece ‘montado’ sobre una estructura sentiente subyacente, de modo análogo a como ocurre con la intelección.

A la luz de este atenimiento frutivo a la realidad, la *posesión de uno mismo* cobra un aspecto diferente, desde el que se ha de dirimir qué hacer con la dimensión sentiente del acto volitivo. Sus dos dimensiones —la de conveniencia y la de deseabilidad— se han de combinar adecuadamente para poder alcanzar aquella que es considerada por nuestro autor la posibilidad de las posibilidades: nuestra *felicidad*. Vamos a ver todo esto con más detalle.

3.1. Sobre la justificación

El proceso volitivo del ser humano es diferente del proceso responsivo del resto de los animales. Cuando el animal es estimulado, responde según su grado de formalización —esto es, según sus propias capacidades biológicas— para volver a alcanzar un estado de satisfacción. De esta manera, el animal lo que busca es restaurar su situación de satisfacción perdida, equilibrando su nueva situación desequilibrada: este proceso ajustamiento o de adecuación homeostática es lo que Zubiri denomina *justeza*.

En el hombre también se dan procesos de justeza, pero no son todos los procesos de ajustamiento que se dan en él. Únicamente con procesos de adecuación estímulo el hombre no sería viable pues debido a su hiperformalización no tiene un abanico dado de respuestas que le permitan desenvolverse en el medio. Mediante la inteligencia se hace cargo de la realidad, lo que le abre a una situación radicalmente diferente a la estímulo, apertura que es precisamente la que le hace viable como ser vivo desde el momento de que su estructura responsiva estímulo no le es suficiente.

Mientras que el animal responde de manera más o menos determinada por su grado de formalización, el ser humano también ha de responder, aunque por su propio modo de ser su respuesta no se da determinada: tiene que hacerse cargo de la realidad, para desde este hacerse cargo optar entre las diversas posibilidades que se le presentan. Ello hace que a la decisión humana le preceda un estado de suspensión, estado en el que valora precisamente qué opción tomar. Así, la mera justeza animal se transforma en *justificación*, pues el hombre ha de dar razón de aquella posibilidad con la que se va a dar su ajustamiento. Mientras que al animal su justeza le es dada, el hombre la tiene que hacer: tiene que hacer su justeza, tiene que justificar la opción realizada. A la vez que se escoge una determinada posibilidad, se opta por un determinado tipo de justeza de la que ha de dar razón: es la justificación.

No todos los actos de la sustantividad humana son justificables; sólo aquellos según los cuales se pone de manifiesto la especificidad humana. Decíamos que el carácter moral del ser humano tiene que ver no tanto con el contenido de las cosas como con su carácter de realidad. Por lo tanto, en sus actos el hombre se las tiene que haber no sólo con las cosas concretas, sino con la realidad a la que esas cosas concretas le remiten: a la vez que el hombre se enfrenta con las cosas reales concretas, se enfrenta con la realidad, realidad a la que él mismo pertenece.

Cuando el hombre opta por una determinada posibilidad, como sabemos no lo hace desde una voluntad pura o algo que se le parezca, sino que lo hace desde una voluntad tendente; en el acto volitivo se ponen en juego sus tendencias profundas determinadas por su propia estructura sustantiva. Si bien estas tendencias no son justificandas, sí que

intervienen en cualquier proceso de justificación humana. Esto ya se vio cuando se hablaba del acto volitivo, pero ahora se va a ver en otro sentido.

3.2. El ámbito de lo preferible: la bondad

Cuando se opta por una determinada posibilidad, resulta que entre todas aquellas posibilidades que se presentan, hay una —la escogida— que ha sido considerada como posibilitante. ¿Qué es una posibilidad *posibilitante*? Es algo que Zubiri no explica específicamente, pero al hilo de su discurso se entrevé que posibilidad posibilitante es aquella mediante la cual entendemos que mejor se produce nuestro ajustamiento a la nueva situación en que nos encontramos.

Efectivamente, de entre todas las posibilidades escojo una. La cuestión es: ¿por qué escojo la que escojo?, ¿qué es lo que entra en juego en la valoración? Porque ahora,

« (...) el problema de la justificación no significa, pura y simplemente, indicar cuál es la posibilidad que es posibilitante en este momento, sino por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante, a diferencia de otras que no lo son» (SH,350).

Ya hemos hablado en el capítulo anterior de la *preferencia*: entre todas las posibilidades, prefiero ésta a aquéllas. Démonos cuenta de que cuando hablamos de justificar, no se trata sencillamente de decir que se ha optado por una opción porque es esa opción la que hemos querido, no. De lo que se trata es de justificar por qué esa opción escogida es de todas las posibilidades la posibilitante. Se trata de dar razón de por qué hemos escogido esa y no otra, esto es, de por qué consideramos que esa posibilidad es la que mejor nos configura realmente.

Y como ya sabemos, en este dar razón no entra únicamente la inteligencia, sino que entran también las tendencias. Si fuera sólo una cuestión de la inteligencia, bastaría razonar por qué he querido una posibilidad, y ya está. Pero es que no entra en juego sólo la inteligencia. Con sólo la inteligencia, no habría lugar a la preferencia, pues la preferencia se monta sobre las ferencias que pertenecen al ámbito de lo tendencial. «De todas las posibilidades que encuentro en la realidad yo descubro algunas de ellas gracias a mis tendencias»²²¹. Si tenemos sed, nuestras tendencias fisiológicas nos llevan hacia un líquido con el que poder satisfacerla, pero no nos llevan a, por ejemplo, dar un paseo o leer algo. Sobre esa tendencia (ferencia) de buscar algo para satisfacer mi sed, ya veré si pre-fiero agua, vino o cerveza. Pero para poder preferir se necesita una base sobre la que hacerlo. Sin ferencias, la inteligencia no se vería abocada a preferir unas posibilidades sobre otras sino al revés: las preferibles serían aquellas que han sido escogidas por decisión de la inteligencia. Pero no es así: el hombre se ve abocado en un momento dado a optar con sus

²²¹ J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 227.

tendencias. Es más, es precisamente su inconclusión la que hace que sus tendencias no encuentren respuesta automática, sino que tenga que optar. Y esas tendencias, son las que son. Otra cosa es que por apropiación posea otras que antes no tenía, pero las que tengo por el hecho de ser una sustantividad, de ser la sustantividad humana que yo soy, eso no es justificable. Son las tendencias inconclusas las que llevan al ser humano a tener que preferir: «el hombre, pues, se encuentra llevado a preferir algo que no pende de la preferencia misma, sino que es mera ferencia, es decir, la tendencia» (SH, 352).

Es la inconclusión la que hace que al hombre se le presenten posibilidades a las que se enfrenta tendentemente. Y esas tendencias que nos llevan a tener que preferir, son las que hacen que unas posibilidades sean más preferibles que otras, según el modo en que en cada sustantividad se concreten esas tendencias. Este momento según el cual el ser humano se ve abocado inexorablemente a preferir es fundamental en esta cuestión, pues sin ese momento no cabría hablar ni de justificación ni de moral humanas.

«El problema de la justificación pende en última instancia no solamente de la estructura relativa de unas posibilidades respecto de las otras, sino de esa fuerza de lo preferible, de eso que constituye lo deseable como fuente de justificación» (SH, 353).

Como muy bien dice Zubiri, no se trata de que las tendencias sean algo así como unas fuerzas que nos arrastran inexorablemente a donde no queremos. Sí que es cierto que tienen algo de fuerza o de poder, pero un tipo de poder que si bien modula de algún modo nuestras preferencias condicionando nuestra decisión, por sí mismo no nos lleva inexorablemente a un destino no deseado. Es precisamente en esta situación donde adquiere su pleno sentido el problema de la justificación, porque en toda opción hay una preferencia que busca satisfacerse y que se ha de aprobar o desaprobado, y que va más allá de lo concreto de la situación. Lo contrario sería lo patológico, caso de aquellas personas que lejos de integrar armónicamente tales tendencias se ven arrastradas por ellas (agresividad, timidez, apatía, hiperactividad...).

Porque en cada situación, en cada acto concreto, se pueden diferenciar dos aspectos, tal y como ya hemos apuntado: el del contenido concreto de esa situación, y otro aspecto más amplio y que se sitúa en otro orden de cosas —y que es compartible con cualquier otro estímulo de cualquier otra situación—, que hace que esa cosa me sea agradable o no, preferible o no. ¿Qué es exactamente este otro orden de cosas? De hecho, es este otro nivel el que verdaderamente nos lleva a preferir, no el simple contenido primario que se pueda poner en juego en el acto concreto. Si redujéramos todo a este contenido primario, las decisiones humanas no serían más que respuestas inmediatas a lo agradable o desagradable de este estímulo. Pero no, hay otro aspecto a considerar: «nos vemos así remitidos de una cosa deseable a aquello que la hace deseable» (SH, 354), a aquello que la hace deseable y que va más allá de los contenidos de las cosas, y que precisamente dibuja el marco en el que encuadrar las preferencias humanas.

En todo acto de preferencia se pueden apreciar dos polos. Por un lado, el polo que da a la cosa, que tiene que ver con las posibilidades reales que pueda proporcionar el objeto. Por el otro, el polo que tiene que ver con el ser humano, porque toda preferencia humana se inscribe en un marco desde el cual el hombre prefiere una cosa u otra, desde el cual decide si una cosa es grata o no, si es deseable o no. La justificación se sitúa entonces entre las posibilidades que un objeto ofrece y las preferencias que se definen en el marco determinado por la persona. Porque estrictamente hablando, si las posibilidades de la cosa no entran en conexión con las preferencias de la persona, no cabe hablar de justificación porque no ha lugar a un acto volitivo. Para que el hombre justifique su acto, debe querer hacer ese acto porque alguna de las posibilidades de la cosa satisface alguna de sus preferencias.

Surge una cuestión de modo inmediato: ¿cuál es el marco en el que se instalan las preferencias humanas? Pues el marco de su realización como sustantividad. Lo que busca el hombre con sus actos —que a su vez se incardinan en su vida o mejor dicho, son su vida— es realizarse como sustantividad humana. Y desde este punto de vista, la realización de su propia sustantividad le abre al ámbito de la *bondad*.

«Cuando decimos que el hombre, en virtud de sus tendencias, se abre a un sistema de coordenadas dentro del cual va a inscribir las cosas como preferibles las unas respecto de las otras, lo que es menester decir es que el ámbito que se le abre al hombre es el ámbito de la bondad, de la realidad buena» (SH, 358-359).

Se produce una situación en la que se da una feliz coincidencia. Por un lado, el ser humano busca configurar realmente su sustantividad; y por el otro, hay algo que posee ‘la’ realidad en tanto que realidad que posibilita y contribuye a esa configuración. Hay una convergencia entre ‘la’ realidad y ‘mi’ realidad que soy: «converge ahí el bien en general [bondad real] con la condición del hombre en tanto que bueno» (SH, 389). Es por esta posibilidad de la realidad que me permite configurarme realmente que adquiere el carácter de *bonum*, de realidad buena. El bien en general es lo real en cuanto real, pero desde la consideración que desde él el hombre es realizable como animal de realidades.

Démonos cuenta de que aquí se abren dos dimensiones íntimamente relacionadas. En primer lugar, lo que acabamos de decir: «lo que llamamos el bien, el *bonum*, el *ἀγαθόν*, es pura y simplemente la realidad en tanto que posibilidad» (SSV, 38), en la medida en que la realidad es apropiable para realización humana. Porque efectivamente, el hombre busca su propia realización como realidad. Y en la medida en que él mismo es también realidad, se constituye en bien para sí mismo: su bien es la realización de su propia realidad. «El hombre mira las cosas desde aquello que el hombre es entre ellas, y el haber propio de lo

que es el hombre por sí mismo antes de que entienda las cosas, es el bien, ἀγαθόν»²²² (SH, 636). Por lo tanto tenemos que el bien es la realidad en tanto que apropiable para su configuración, y en tanto que él es también realidad este bien como realidad se convierte en su propio bien que tiene que ver con su realidad sustantiva que él es. Y es cuando el ser humano mira las cosas desde su propia realización, desde su bien y que es lo que él quiere, que éstas adquieren un determinado sentido en la medida en que se constituyen como posibilidades para su realización.

Es el marco moral. En tanto que el hombre se enfrenta con la realidad desde un marco en el que se plantea si aquello con lo que se enfrenta va a contribuir a su realización como sustantividad o no, el hombre se enfrenta a la realidad desde un marco moral. En este marco moral la realidad cobra el carácter de buena, carácter que se ha de matizar. Porque no hay que entender tal bondad en oposición a maldad (dualización que es posterior), ni como que toda realidad es de por sí buena para el ser humano, sino «como fuente inexhausta de posibilidades para la propia realización»²²³, esto es, como que la realidad es el ámbito en el que el hombre puede hallar aquellas posibilidades por las que optar para realizarse. Porque la realidad en sí no es ni buena ni mala, es como es. Del mismo modo que la verdad real era una ratificación intelectual de la realidad, la ‘bondad real’ sería una ratificación —digamos— ética o volitiva de la misma realidad. Es algo trascendental, y sólo desde éste carácter trascendental podemos entender a la realidad como *bonum*, más allá de la bondad clásica de las cosas en sí, o de la dualización ulterior de bondad y maldad.

La realidad como ámbito moral deriva del hecho de que el hombre en tanto que sustantividad abierta e inconclusa tiene que realizarse. Es la misma realidad que para el resto de seres vivos, aunque éstos no pueden atenderla moralmente porque sus estructuras psicofísicas no les ofrecen tal posibilidad. Esta posibilidad únicamente compete al ser humano. Ahora bien, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de realización de la sustantividad humana? ¿Tiene que ver con el actuar de una determinada manera para poder ser así más felices? ¿Exige esta realización un comportamiento determinado que nos lleve a desechar otros modelos?

3.3. La realización de la sustantividad humana

Ya hemos comentado al hablar de la inteligencia sentiente la idea de noergia de lo real, de manera que el ser humano cuando está en una determinada situación se encuentra ‘teniendo que’ actualizar las cosas. El ser humano no puede sino actualizar las cosas: no se

²²² Esto tiene que ver con la ‘situación originaria’ de María Zambrano. El bien es aquello que el ser humano es por sí mismo antes de que entienda las cosas (cf. SH, 653).

²²³ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri”, 22.

trata de que pueda inteligirlas —sentientemente— o no, según se le antoje, sino que lo tiene que hacer forzosamente. «Las cosas son inteligendas porque, sea lo que fuere aquello desde lo que el hombre las mira, es algo que pertenece al hombre mismo» (SH, 636). Y esto que pertenece al hombre mismo, sus estructuras psicofísicas, le llevan a enfrentarse a la realidad para configurarse a sí mismo, lo cual implica que el hombre esté ‘sobre sí’. Ya nos hemos referido a ello.

Pero sabemos que el ser humano no aprehende ‘la’ realidad así, inespecíficamente, sino que aprehende cosas concretas que son reales. El hombre entiende ‘la’ realidad, pero mediante las cosas concretas entre las que se encuentra. Y esta aprehensión intelectual de las cosas no es algo que el hombre pueda o no pueda hacer, sino que es algo que inexorablemente tiene que hacer. ¿Por qué? Pues porque es el modo humano de estar en la realidad, es el modo de autopoerse. Si el hombre no entendiera sentientemente las cosas, se perdería entre ellas y no podría hacer su vida. El hombre hace su vida reduplicativamente, estando ‘sobre sí’.

Este ‘estar sobre sí’ no debe llevarnos a error. Estar sobre sí no quiere decir algo así como decía Freud de que hay un súper-ego por encima de un ego. Tampoco quiere decir que lo que está sobre sí es la voluntad, que así entendida estaría por encima de las tendencias. «Se trata de algo más elemental: de dos *modos de ser* de una misma realidad» (SSV, 72). ¿Qué dos modos de ser son estos que presenta el ser humano? Uno, el simple modo de ser como cualquier otra realidad; y otro, aquel modo de ser por el cual el hombre se realiza a sí mismo, el hombre hace su realidad según va queriendo en los sucesivos actos de volición: es un modo de ser *querido*. De esta manera, el hombre puede salir de su mero ser para precisamente poder configurarse: esto es, puede estar sobre sí.

Cuando el hombre está sobre sí no anula aquello sobre lo que está, ese primer modo de ser; sucede todo lo contrario, porque el hombre está ‘sobre sí’ gracias a sus propias estructuras y previamente a ese estar entre las cosas y lógicamente antes de inteligirlas, si se puede decir así. Su ser consiste en estar ‘sobre sí’. Y eso previo que es el hombre antes de estar entre las cosas es precisamente su realidad, realidad que como sabemos a su vez tiene que realizar. Esto es lo que quiere explicar Zubiri cuando nos dice que es su propio bien.

«El hombre que está sobre sí, no anula forzosamente todo aquello sobre lo cual está; en manera alguna. (...) No consiste el estar sobre sí, el estar disyunto, en la capacidad de barrenar aquella dimensión del hombre sobre la cual se está; todo lo contrario, consiste modestamente, sencillamente en volverse a unir a ella. En este sentido el hombre es una realidad ‘conyunta’» (SSV, 74).

Esta frase es muy sugerente porque implica que el hombre para hacer la realidad que es, para realizarse, debe situarse sobre sí... para volverse a unir —por decirlo así— a la realidad que es. Desde cierto distanciamiento, debe luego volver a sí mismo. El hombre es,

pues, una realidad a la vez disyunta y conyunta, estructura bipolar en la que se sitúa la libertad, o mejor dicho: «la unidad de la disyunción y de la conyunción es lo que todos, en una forma o en otra, hemos llamado *libertad*»²²⁴ (SSV, 85). La cuestión es cómo realizar esta vuelta a uno mismo para realizarnos.

La realización de esta vuelta a uno mismo no es sino la realización de nuestra sustantividad, que en definitiva no es sino el acto único en que consiste nuestra vida. La vida para cada persona consiste en «la constitución y la configuración de su ser relativamente absoluto, de su Yo» (HD, 199), la cual pende a su vez de los actos que realicemos, actos que por su parte hemos de justificar. Ahora bien, preguntarnos qué es exactamente la realización humana viene a ser un problema análogo a preguntarnos qué es exactamente lo que justificamos cuando hablamos de justificación de un acto volitivo. Y esto es lo que nos planteamos ahora: qué es exactamente lo que se ha de justificar cuando hablamos de la justificación de un acto.

Una primera cuestión que surge —y que nos permite enlazar esta pregunta— se refiere a qué actos son los que estrictamente hay que justificar. ¿Se trataría de dar razón de todos y de cada uno de los actos (justificables) que realiza el ser humano en su vida? ¿O acaso se trataría de justificar una vida entera? Según nuestro autor, no sería exactamente ni lo uno ni lo otro, aunque ambos aspectos tienen algo de verdad. No se trata de justificar cada uno de nuestros actos, como si nuestra vida fuera una mera sucesión de actos personales; ni tampoco de justificar una vida entera, como si cada acto sólo tuviera su finalidad en orden al sentido global de esa vida, y más sabiendo que a lo largo de la vida la decisión humana sufre no pocas oscilaciones. Ambos aspectos tienen algo de verdad, y se pueden articular si se atiende a la índole de cada acto volitivo, de cada acto moral, de cada acto específicamente humano. Porque lo que hace que ese acto sea verdaderamente humano y pertenezca como tal a su vida, no es tanto el hecho de realizarlo sino el modo en que aquello que se realiza contribuye a configurar al mismo hombre. Porque el hombre hace su propia figura, se configura a sí mismo en cada uno de sus actos, pues en ellos se posee a sí mismo. Esto es lo específico de la vida humana: hacer su figura con sus propios actos vitales: « (...) el hombre describe en cada momento, y en cada situación, con cada uno de sus actos la figura real y efectiva de su propia mismidad» (SH, 360). De hecho, lo vital de cada acto que realizamos tiene que ver con su repercusión en nuestra configuración.

Precisamente esta figura de sí mismo que el hombre va haciendo con sus actos, es la configuración de su personidad, esto es, su personalidad. Esto es lo que verdaderamente justifica el hombre: su personalidad. Y en dicha tarea da igual que se justifique un acto concreto o la vida entera, porque ¿qué es lo que se justifica en un acto? No tanto el

²²⁴ Cuestión que, como se comenta en otros lugares, no trataremos aquí.

contenido concreto de tal acto, sino la figura humana que proporciona tal acto. No hablamos ni del acto concreto ni de la vida entera, sino de la figura humana que se realiza con cada acto concreto a lo largo de la vida entera. Se puede tener un proyecto vital global, pero también proyectos más modestos a plazos más reducidos. El primero no se puede tener sin los segundos, y los segundos para tener sentido deben ser incardinados en el primero. En realidad se necesitan mutuamente el uno y los otros, y lo más razonable debería ser atender al uno y a los otros, de manera que los actos que se realicen para los segundos contribuyen inevitablemente a ir configurándonos no sólo en referencia a ellos, sino también al proyecto integral de nuestra vida en tanto que humanos, a nuestra realización en sentido pleno de modo que mediante cada acto, el hombre «cubrirá la distancia entre una realidad inmediata y la actualización en distancia de su transcendentalidad»²²⁵.

Mediante este doble juego de la realidad que el ser humano es en primera instancia y la realidad que está sobre sí en segunda, se va realizando a sí mismo mediante los distintos actos de volición. Y esto en dos aspectos: el primero, en tanto que efectivamente va configurando su sustantividad apropiándose de posibilidades; el segundo, en tanto que cada acto no sólo le va perfeccionando su figura, «sino que modifica también su cuadro de posibilidades» (NHD, 377). Los diferentes actos desaparecen, ya se han realizado, pero perviven en tanto que configuradores de mi sustantividad y en tanto que nuevo cuadro de posibilidades.

¿Hacia dónde se dirige tal realización? Hacia su propia realidad querida: «realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad sida sea formalmente mi realidad querida» (SSV, 75). Se trata de ser aquello que quiero ser, y esto no es sino mi bien. Somos lo que somos, pero raramente somos lo que queremos ser. De hecho la realización humana consiste en eso, en ser lo que queremos ser, en que nuestra realidad sida —lo que somos— sea la querida —la que queremos que sea—. Esta tarea para nada es sencilla; es más, es el gran reto de todo ser humano. «La conyunción y disyunción que hay en el ser humano es justamente la conyunción y disyunción que existe en ‘ser’ y, sin embargo, ‘tener que ser’ para sí mismo» (SSV, 102). Dificultad que no sólo consiste en discernir aquello que queremos ser, sino también en cómo alcanzarlo.

Pero con esto no hemos hecho sino situar el problema, pues como decimos queda en pie todavía concretar en qué consiste esa realización de la sustantividad humana mediante la construcción de una figura de sí misma. Y ello es algo compete a toda la realidad humana: no sólo a su intelecto, no sólo a lo que ha de hacer, y no sólo a sus apetitos y tendencias, sino a lo que es la realidad humana en su globalidad, integrando a una sus tendencias y su capacidad volitiva.

²²⁵ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 61.

« (...) El hecho mismo de plantearnos el problema de la justificación decanta el problema primario y radical, que es el de averiguar en qué consiste la índole de esta realidad humana que como realidad es físicamente moral, y como moral es físicamente real. Solamente entonces es cuando la palabra 'moral' tiene un sentido estricto» (SH, 361).

Porque la moralidad en el ser humano no es algo que sobrevuela su realidad física, sino que está incardinada precisamente en su realidad física; realidad física que es intelectual y sentiente, aspectos que no pueden considerarse unilateralmente para acercarnos adecuadamente a lo moral. Y como realidad física, pertenece también a 'la' realidad como tal, realidad con la que tiene que contar para configurarse. El ser humano no puede configurarse solo, sino que para hacerlo lo debe hacer desde sus situaciones, contando con las cosas entre las que está. Ello nos lleva a tratar lo que es estrictamente la realidad en tanto que moral. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de realidad desde el punto de vista moral? Esta es la cuestión.

3.4. La realidad en tanto que moral

Mientras que el comportamiento de los animales se rige por la mera justeza, el comportamiento del ser humano se ha de justificar, justificación de por qué se prefiere una posibilidad entre otras y que se incardina en el marco establecido por las posibilidades de la cosa que solicitan al hombre y las estructuras que posee el propio ser humano. Vista la cosa real desde esta perspectiva, trasciende su mero contenido porque es considerada desde un aspecto que va más allá y que como digo la trasciende: es considerada desde un aspecto moral, desde su carácter de buena. De hecho, el ámbito moral viene determinado precisamente por todo aquello que pertenece a la cosa y que puede ser apropiado por el ser humano desde su acto volitivo. Ya no por lo que la cosa sea, sino por aquello que el ser humano se puede apropiarse de ella (independientemente de que en última instancia depende como es lógico de lo que la cosa sea).

Precisamente ello es lo que hace que tal cosa se constituya en posibilidad para el ser humano: es «esa realidad en tanto en cuanto conservada, pero en forma de sentido para el hombre» (SSV, 37). El carácter de bien no es algo que pertenezca por sí mismo a la cosa de manera que lo que tiene que hacer el ser humano es quererla. Es al contrario: es buena porque la voluntad decide apropiársela. Esto hay que entenderlo bien, pues si no es fácil pensar que de lo que estamos hablando es de una mera arbitrariedad. «Uno piensa que el acto de voluntad consiste en aceptar ese bien concreto, cuando la realidad es la contraria: que entre los bienes posibles adquiere el carácter de bien actual aquél que la voluntad decide. Ahí es donde está el acto de voluntad» (SSV, 41). Es la voluntad la que decide, entre todas las posibilidades que se le presentan, aquella que va a ser efectivamente su bien actual, su bien real en un momento concreto. «Porque lo que yo quiero es efectivamente que *hic et nunc* éste sea el bien concreto» (SSV, 41-42).

Esta posibilidad moral si bien no le es independiente de su contenido, no le compete estrictamente por él sino por su contribución a la configuración de la figura humana en tanto que autoposición, esto es, porque en estas acciones «se dibuja la figura con que el hombre perfila su propia personalidad dentro de su realidad de persona» (SH, 362). Lo moral no es estrictamente el contenido de las propiedades que pueda tener la cosa sino el hecho de que tales propiedades puedan ser mías por apropiación, que es distinto. Lo que se apropia es una de entre todas las posibilidades y en eso consiste lo moral: en apropiarse esa posibilidad. Lo moral del hombre pertenece a todo aquello que se puede apropiarse.

Es en este sentido que se ha de hablar de justificación: en tanto que lo que se justifica no es tanto la bondad o maldad de un acto concreto, sino la configuración de la personalidad la cual es afectada por ese acto concreto —y por todos los que hagamos—. Lo moral en el ser humano tiene que ver con la configuración de nuestra personalidad, con lo que hacemos con nuestra vida concretada en todos y cada uno de los actos cotidianos que realizamos. Se abren así dos aspectos desde los cuales considerar la realidad moral, la realidad justificanda:

- Desde el propio sujeto: si decimos que de lo que se trata es de la configuración de nuestra personalidad, en definitiva lo que ha de justificarse es la propia vida.
- Desde las cosas: el hecho de que podamos catalogar como buenas o malas las posibilidades de las cosas que preferimos.

¿No sería la verdadera justificación la unión de estos dos aspectos, que el hombre configurara su personalidad prefiriendo aquellas posibilidades de las cosas que contribuyeran a la realización de su sustantividad humana? Indudablemente, pero esto no es tan sencillo. Es el gran problema de la ética. Porque, ¿cómo saber si lo que yo prefiero como bueno en un momento dado, es bueno en verdad, y no malo? Es más, lo más probable es que aunque sea malo en sí —cosa en principio no tan fácil de determinar, como digo— si lo prefiero en un momento dado es porque considero que eso malo en sí es bueno para mí. Éste es el verdadero problema moral: que tenga más o menos acierto en hacer mi propia figura prefiriendo unas posibilidades frente a otras.

Es la propia estructura humana como realidad moral la que me lanza al problema moral, en el que cobra sentido hablar de bien o mal. Si el ser humano no fuera libre, no fuera inconcluso, no tendría sentido hablar de bien y de mal. Es lo que acontece con el resto de seres vivos. Pero en el hombre no es así. «En este sentido, sólo en este sentido, debe decirse que hay moral no porque hay bien y mal, sino justamente al revés: que hay bien y mal porque hay moral» (SH, 364). La moral se inscribe entre los caracteres que físicamente forman parte del hombre. La cuestión a tratar ahora es la unión de estos dos aspectos de la justificación: el que toca al sujeto y el que toca a la realidad. ¿Qué tienen de

singular aquellos actos en los que efectivamente voy configurando mi propia realidad?
¿Qué les diferencia de los que no?

3.5. El atenuamiento fructivo a la realidad

Clásicamente (*cf.* apdo. 6.1.1) se ha entendido que si se habla de moralidad en el ser humano es atendiendo únicamente a su voluntad. Y la voluntad se ha entendido como una tendencia hacia el bien, si bien una tendencia peculiar, pues no se encuentra totalmente determinada. Ante esa inclinación hacia el bien en general al que quiere acceder, ella —la voluntad— puede escoger diversos fines intermedios y diversos medios para ir alcanzando esos fines, los cuales nos llevarán al bien en general. ¿Qué facultad se encarga de discernir los fines y los medios? Pues la razón²²⁶. El filósofo vasco nos lo explica en el siguiente texto:

«La inclinación natural, en el caso del hombre, es la inclinación al bien en general, y como la razón tiene que determinar ese bien en general indeterminado, ‘naturalmente’ la voluntad entra en juego para elegir los distintos fines, y dentro de cada fin, los medios que a él pueden conducir. En la articulación entre la indeterminación del bien en general y el bien determinado, es precisamente donde la voluntad se encuentra en esa situación que se llama de libertad. Santo Tomás dirá que la raíz de la libertad está en la voluntad como en su sujeto, pero que su causa está en la razón» (SH, 367).

A Zubiri esta forma de pensar le suscita no pocas dudas. Por ejemplo, el hecho de que en una misma teoría se introduzca un factor apetitivo —la ‘tendencia’ al bien— y un factor en principio meramente racional —la ‘voluntad’ ejercida por la razón—; ¿cómo articular ambos aspectos, cómo articular el hecho de que una facultad psíquica se deje llevar por una tendencia apetitiva? Y yendo más allá: ¿se puede conceptualizar lo moral tal y como es conceptualizada desde esas facultades humanas, desde la voluntad y la razón?, ¿acaso pende lo moral de lo volitivo y racional? Él entiende que hay que profundizar más en esta cuestión, sobre todo en lo que es sencillamente el acto volitivo en sí, como sabemos.

Ya se ha visto cuando se hablaba del acto de volición (*cf.* 6.2.2) que en los distintos momentos del acto volitivo había elementos tendentes y elementos decisorios. No se trata aquí de repetir lo dicho, sino de llamar la atención de nuevo sobre cómo ese doble aspecto de lo volitivo y que la perspectiva clásica tendía a separar, aparece íntimamente ligado en todo acto de volición²²⁷. El problema a tratar es cómo se articulan estos dos momentos en el acto volitivo.

²²⁶ Es interesante recordar la reflexión que realiza A. Pintor-Ramos en *Realidad y sentido* en referencia a este asunto (*cf.* 27 y ss.).

²²⁷ Como el mismo Zubiri nos dice, son dos aspectos recogidos felizmente en el verbo ‘querer’. Efectivamente, se pueden distinguir en este verbo un aspecto afectivo y un aspecto volitivo. G. Marquínez Argote analiza con detenimiento este concepto (*cf.* G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”).

Curiosamente, la filosofía clásica, si bien en el mismo acto volitivo separa lo tendencial de lo racional, nos dice además que «el acto formal de la voluntad consiste en *frui*, en fruición» (SH, 369). ¿Qué es exactamente esta fruición? Vaya por delante que en esta interpretación clásica —al entender de Zubiri— no se hace referencia a las cualidades abstractas que posea la cosa querida, sino a sus cualidades concretas y que la hacen querible en orden al bien del sujeto humano en su concreción. Esto no es que sea falso pero... ¿es suficiente? Habría que precisarlo más.

Porque también los animales sienten satisfacción cuando hacen algo. Pero como sabemos, ellos se mueven bajo la formalidad de estimulidad, y no de realidad. Efectivamente, las propiedades que les provocan satisfacción son reales, y les pertenecen a las cosas como ‘de suyo’, pero ellos no pueden aprehenderlas así. ¿Qué posee de particular la apertura humana?

«La fruición no debe confundirse con una mera satisfacción, porque al ser fruición de la realidad, en la más modesta de las voliciones hay en la cosa querida una volición más profunda que aquello que en ella se quiere: se quiere no sólo esta cosa real, sino que se está co-queriendo la realidad en toda su plenitud. Por eso en el querer una realidad concreta hay un poner mi preferencia en esta realidad. La preferencia que no es mera ferencia, es lo que escinde radicalmente el querer de la mera satisfacción» (SH, 572).

Como nos dice Pintor-Ramos, «se trata de una realidad que, como tal, es congruente con el modo en que su propia realidad se hace presente al hombre en tanto que conforma su bien plenario»²²⁸. La formalidad de realidad es relevante en este tema de la fruición desde varios aspectos. El hombre tiene fruición de una realidad, y de una realidad en tanto que realidad. Pero no sólo eso: tiene fruición de una realidad en tanto que realidad, pero a su vez en tanto que él mismo es real²²⁹.

«No basta para que haya fruición, que haya complacencia en una realidad, a diferencia de una cualidad abstracta, sino que es menester que esa realidad esté precisamente en tanto que realidad, y yo realmente con mis estados reales enfrentándome con ella en tanto que real» (SH, 370).

Si atendemos a la sustantividad humana, ya hemos visto que ésta es una sustantividad que ha de hacerse, que ha de realizarse por ser una sustantividad inconclusa y abierta. El hombre «tiene que hacerse con las cosas, con los demás hombres y además consigo mismo, en la doble dimensión de propiedades que efectivamente tiene y de su

²²⁸ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 66.

²²⁹ Esto nos puede llevar a la cuestión de dónde situar exactamente la fruición. ¿Dónde acontece: al término del acto o durante todo el acto? Si es así, se podría considerar la fruición como un horizonte desde el cual se realiza el acto. La fruición no sería tanto conseguir la meta como ‘estar consiguiéndola’. Y este enfoque enlazaría directamente con lo que es el juego, la actividad lúdica, con lo artístico, con lo estético. Al hilo de esta reflexión nos dice U. Ferrer que la fruición es «un acto activo, en el sentido de que no desaparece con su realización, sino que persiste o permanece activamente» (*El principio antropológico de la Ética*, 32).

propio carácter de realidad» (HRI, 122). Por ello, el acto de fruición humana no es una mera satisfacción o complacencia, sino un acto activo por el cual el hombre depone su voluntad en esta realidad concreta para configurar su realidad, que es muy distinto. En la fruición el ser humano se encuentra con la realidad. «Hay una fruición de realidad, y en cualquiera de sus voliciones el hombre en tanto tiene un acto de querer en cuanto tiene la fruición de una realidad» (SH, 572). Hasta la fruición más pasiva supone un acto activo por parte del hombre: en este caso el de disfrutar pasivamente una determinada realidad. Aquí es donde hay que buscar el carácter formal de la fruición.

Surge de forma inmediata la siguiente cuestión: entonces, ¿sobre qué deponemos la fruición: en la cosa real, en las propiedades reales de la cosa real, en la realidad de las propiedades reales de la cosa real? O dicho de otro modo: ¿de qué fruición estamos hablando, de una fruición inmediata en referencia al contenido concreto de la cosa, o de una fruición profunda, una fruición ‘de realidad’, tanto de la realidad de esa cosa concreta a la que nos remite su contenido como de ‘la’ realidad respectiva y mundanal a la que nos remite el momento real de la cosa, aspectos íntimamente relacionados pero claramente diferentes? Esta es una pregunta importante, considerando que el hombre tiene que hacer su vida efectivamente «en su doble carácter de realidad y de propiedades que posee» (HRI, 122).

La respuesta, según Zubiri, es que la deposición tiene que ver algo con las tres porque efectivamente está relacionada con el contenido real de la cosa pero no sólo con el contenido: también con su realidad. Y en lo que toca a su realidad, trasciende a su contenido. Si nos complacemos en una cosa, nos complacemos en ella por algo que la trasciende, pero no podemos dejar de complacernos en ella por sus propiedades. Pero sólo cuando nos complacemos en aquello que la trasciende, es cuando se puede hablar estrictamente de fruición humana. El proceso de nuestra configuración no se mueve en el nivel de los contenidos de la cosa, sino en el nivel de la realidad; otra cosa es que éste no se pueda dar sin aquél.

Cuando la filosofía clásica había entendido lo volitivo como ese despliegue de fines y medios, no cayó en la cuenta de que eso era algo secundario, de que había algo primario. ¿El qué? Pues precisamente esta dimensión real de la fruición en el acto volitivo. «La esencia de la volición es pura y simplemente fruición» (SH, 370). Cualquier decisión, cualquier valoración de fines y medios se monta sobre esta estructura primaria fruitiva. Lo que hay que hacer es decir muy bien de qué se está hablando cuando se habla de fruición.

En este punto Zubiri realiza un paralelismo muy interesante con otra facultad humana, la inteligencia²³⁰. La actividad primaria de la inteligencia, como sabemos, no es el mero ejercicio intelectual sino que éste se monta sobre algo primario como es «el ateniimiento intelectual a la realidad» (SH, 370). En la medida en que el hombre no puede sino estar atenido a la realidad, ejecuta secundariamente el ejercicio de su raciocinio. El ejercicio meramente intelectual no puede realizarse sino en referencia a la realidad, y ello porque primariamente el hombre es un ser sentiente; de manera que su intelección no es meramente intelectual sino también sentiente. El ejercicio intelectual no es sino una modalización ulterior de este acto primario de la inteligencia.

Con lo volitivo ocurre algo similar. Lo primario de la volición no es la ejecución de actos volitivos, sino el ateniimiento frutivo a la realidad, realidad que en primera instancia se presenta de modo concreto y tatlitativo²³¹. «(...) lo propio del hombre es el ateniimiento a la realidad pro vía no sólo de intelección sentiente, sino también y al mismo tiempo de fruición o ‘ateniimiento fuente’»²³². Es la modulación humana de la satisfacción animal que no es sino el resultado esperado para recuperar homeostáticamente el equilibrio perdido; el ser humano también busca recuperar su equilibrio perdido, pero no meramente a nivel de satisfacción sino a nivel de fruición, precisamente por su específica apertura a la realidad.

Y precisamente porque está atenido frutivamente a la realidad, el ser humano se ve ‘obligado’, se ve ‘volcado’ a tener que realizar actos volitivos, que serán más o menos reflexionados. Pero este momento reflexivo del acto volitivo se monta en efecto sobre el momento frutivo. Porque es cierto que en el acto volitivo hay un acto reflexivo, cómo no, pero también es cierto que este momento reflexivo no es sino una «modulación del *frui* de la realidad en tanto que realidad» (SH, 370). La intencionalidad del acto y su reflexión no son sino momentos del despliegue del ateniimiento frutivo a la realidad.

²³⁰ Llama la atención que hasta el momento no acaba de considerar en ‘términos de igualdad’ la dimensión afectiva. Y es interesante porque en definitiva, ¿a qué facultad pertenece estrictamente la fruición? ¿A la volitiva? A mi entender en estos años Zubiri está reflexionando sobre todo en el tema ético —amén del intelectual, núcleo de su pensamiento—, y poco a poco irá viendo cómo va siendo necesario introducirse en el ámbito afectivo, quizá para poder explicar en profundidad el proceso volitivo. Para analizar lo estético —como veremos— servirá de mucho utilizar este método que utiliza aquí, esto es, establecer analogías con las otras dos facultades.

²³¹ Lo que yo creo que se quiere poner aquí de manifiesto es el aspecto físico de la voluntad tendente. El hecho de que Zubiri lo conceptúe como ‘fruición’ veremos cómo a la luz de lo que hablemos sobre la estética no es del todo exacto. No es que sea falso, pero creo que no es exacto. Éste es uno de esos momentos en los que es difícil conceptuar los procesos humanos, pues se trata de delimitar parcelas que de por sí son de muy difícil delimitación. En estas páginas seguiremos tratando la fruición incardinada en el proceso volitivo, que es tal y como lo hace Zubiri en estos cursos.

²³² G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”, 52.

Cabe decir —desde una sana comprensión zubiriana, a mi entender— que lo radical del acto volitivo no es ni la reflexión ni la decisión propiamente dicha, sino el momento frutivo que subyace a esa reflexión y a esa decisión, pues previamente a ellas lo que se da es un *atenimiento frutivo a la realidad*²³³. El ser humano es animal de realidades, un ser vivo que se ha de enfrentar con la realidad, con las cosas, tanto intelectiva como volitivamente. Y lo que es más relevante, sólo en la medida en que el ser humano se enfrenta a la realidad en tanto que realidad —aspecto intelectual— puede enfrentarse a la realidad frutivamente —aspecto volitivo—. La fruición pende de la capacidad del ser humano de enfrentarse a la realidad en tanto que realidad, y por ello la fruición se da en aquellos actos en los que se pone de manifiesto la apertura del ser humano a la realidad, aquellos que se dan bajo la formalidad de realidad, aquellos en que el ser humano está abierto al mundo²³⁴.

«Por consiguiente, primero, la volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino una fruición —lo cual tiene ya indudablemente el niño— que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo. Y en segundo lugar, todo lo demás es modificación de esta estructura única y primaria» (SH, 371).

Es importante incidir sobre esta dimensión primaria del acto volitivo, y que similarmente se puede encontrar en lo que se refiere a la inteligencia, como es el atenimiento a la realidad, frutivo o intelectual respectivamente. Cuestión que está íntimamente relacionada con la cuestión de la intencionalidad. Como sabemos, la superación del solipsismo idealista mediante la vuelta a las cosas, la apertura a algo otro del sujeto se fraguó a partir del concepto tradicional de intencionalidad recogido por

²³³ Zubiri, literalmente no utiliza el término frutivo, sino fuente (*cf.* SH, 371). Hemos preferido utilizar frutivo, por dos razones. La primera, porque fuente no aparece en el diccionario de la RAE, aunque esto no debiera sorprendernos ya que hay distintos términos zubirianos que tampoco aparecen. La segunda es porque el término frutivo —que sí aparece— tiene un significado que creo que se puede adaptar muy bien a lo que Zubiri entiende por fuente; según el DRAE, frutivo significa ‘propio para causar placer con su posesión’, idea que es la que creo que Zubiri nos quiere transmitir en referencia al atenimiento a la realidad desde el aspecto volitivo, siempre que entendamos placer no como placer sensible sino en este sentido de fruición de realidad.

²³⁴ Aquí cabe una reflexión importante, porque para que haya verdadera fruición, el ser humano ha de estar verdaderamente abierto al mundo, y esto no es tan sencillo como parece. Ya no lo digo en el sentido de que es propio de la sustantividad humana esta apertura mundanal. Lo digo en referencia al desarrollo de la propia vida de cada uno. Es fácil que gente adulta presente una psicología complicada, no sana, que le impida una apertura real al mundo, y viva según sus propias representaciones e interpretaciones ajenas a la realidad de las cosas (lo que no se debe confundir con el hecho de que todo ser humano, necesariamente, posee una interpretación de los hechos, de las cosas, porque esa interpretación puede diferir en un grado razonable, o puede diferir más allá de lo razonable, entrando en la esfera de lo clínico; un caso extremo sería, por ejemplo, el de un psicótico, aunque no hace falta irse a casos tan extremos en este sentido que estoy hablando). De alguna manera, es algo que compete a todos y cada uno de nosotros. En consecuencia, para que haya verdadera y auténtica fruición el hombre debe estar verdadera y auténticamente abierto al mundo, cosa nada sencilla.

Brentano y que Husserl consagró. Pero en lo que no se cayó fue en el hecho de que esta intencionalidad, si podía darse, era porque estaba montada sobre algo previo, sobre una estructura previa que servía de soporte y fundamento a la intencionalidad intelectual. Y esta estructura previa no es de carácter intencional sino de carácter físico, porque es un hecho que físicamente hay algo que me está presente y que yo aprehendo también física, sentientemente. Y no sólo se trata de que me esté presente algo que yo aprehendo, sino de que inexorablemente estoy volcado a ello, de que el hombre no puede no ser intencional. «La dimensión de intencionalidad está fundada forzosamente sobre la dimensión física del intento en el sentido no intencional sino físico de la palabra, de un primario ateniimiento a la realidad» (SH, 371).

Pues bien, en la volición ocurre algo similar. Antes de que la voluntad se disponga a ser efectiva, e incluso antes de que la voluntad se proponga realizar cualquier acto, existe una estructura previa sobre la cual se monta cualquier propuesta de un acto o cualquier ejecución. Esta estructura es el ateniimiento frutivo a la realidad, ateniimiento que es real y físico. Démonos cuenta de que este carácter intencional de la voluntad —y de la inteligencia también en su caso— no es algo añadido, sino que es algo que pertenece físicamente a la sustantividad humana en tanto que realidad. El ser humano no puede no actuar frutivamente de modo intencional, por estar atenido a la realidad.

Pero dejemos claro en qué consiste ese ateniimiento frutivo. No se trata de que se disfrute o no de un objeto cualquiera, de que me sea agradable una situación u otra; no es que se tenga ningún tipo de inclinación o deleite en este sentido, «sino que es la inclinación a mi realidad en cuanto se está definiendo en la cosa real concreta» (SH, 372). Son dos cosas totalmente distintas. El ser humano está inclinado frutivamente a su propia configuración como sustantividad real, y no a los contenidos de las cosas. A veces coincidirán ambas fruiciones —la de la cosa real concreta y la de la configuración de mi propia realidad— pero a veces no. Y la que prima, es la segunda.

Cabe distinguir, pues, dos momentos en la fruición. Por un lado, el momento de complacencia en la cosa concreta; y por el otro, «el momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada» (SH, 375). Nos estamos moviendo en dos niveles diferentes. Para lo que es estrictamente el segundo aspecto, no tiene mayor importancia el primero; es otra cosa. Y el aspecto verdaderamente relevante es el segundo pues desde él es desde el que me realizo; pero el caso es que inevitablemente se tiene que concretar en cosas reales con determinadas propiedades y con determinados contenidos.

Y esto, ¿por qué es así? Por el cómo la realidad está actualizada. Sabemos que cada cosa real es ‘de suyo’, y que a la vez nos remite a ‘la’ realidad. En consecuencia, sólo puedo complacerme en tanto que realidad que soy en ‘la’ realidad mediante cosas

concretas —del mismo modo que también yo soy concreto— situadas en el marco de sus distintas posibilidades. En principio, sólo podemos estar atentos a la realidad y realizarnos desde lo concreto²³⁵. Y sólo en actos concretos entre posibilidades y cosas concretas me puedo realizar. Es aquí donde se sitúa la fruición: en el ateniimiento a la realidad en forma de mi propia realización a través de un determinado acto mediante el cual me apropio de algo concreto que quiero real y efectivamente. Y de lo que se trata no es de la realidad de tal acto, sino de que mediante la posibilidad que me apropio en ese acto defino mi propia personalidad. Y es aquí donde hay que situar, como sabemos, la fruición: en el momento de autoconfiguración derivado de la apropiación de tal posibilidad concreta, que en definitiva es la clave de bóveda de lo moral.

Porque «lo moral en cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo. No es pura vivencia, sino que es un *érgon*» (SH, 376). Y en tanto que *érgon*, lo moral entraña una dimensión física, dimensión que afecta a su aspecto frutivo. Cuando hablamos del carácter físico de la fruición no nos referimos al hecho de que influya sobre lo psico-biológico sino que, independientemente de que esa influencia se dé, nos referimos al hecho de que lo moral es inevitablemente frutivo por ser el hombre constitutivamente abierto al mundo en tanto que real, esto es, por ser el hombre sentiente.

«El hombre, no por razón de las cosas buenas o malas, ordenadas o no unas a otras, a que intencionalmente tiende su voluntad, sino constitutivamente, por el carácter físico de su ateniimiento frente a la realidad, es moral. Y lo es en tanto en cuanto en toda fruición hay una apropiación de propiedades, que me competen en tanto que apropiadas. Por eso, la moral (...) es cuestión de realización humana» (SH, 379).

La fruición es entonces el modo en que el ser humano se autodefine autoposeyéndose. Y ¿sobre qué recae? Sobre la posesión de la realidad en tanto que realidad por parte de mi realidad en tanto que realidad. Pero surgen dos cuestiones.

La primera sería cómo saber si la realidad por la que optamos es buena o mala, cómo saber si contribuye a nuestra realización o no, ya comentado un poco más arriba. ¿Cómo saber sobre qué deponer nuestra fruición en orden a realizarnos como sustantividades humanas. ¡Ah!, este es el problema de toda ética, que quizá no corresponda tratar aquí²³⁶. De lo que estamos tratando aquí es de algo más radical y primario, como es lo profundo del acto volitivo, su carácter radical e intrínseco, sobre el cual se podrán establecer criterios y

²³⁵ Y decimos ‘en principio’ porque este es un tema que puede dar mucho más de sí. El ser humano ‘tiene que’ hacer su vida entre lo concreto, pero quizás ‘no sólo’ entre lo concreto. Mayoritariamente sin duda, pero a lo mejor ‘no sólo’.

²³⁶ Ya nos avisa José Luis L. Aranguren de que el planteamiento zubiriano se centra en lo estructural de la moral y no en sus posibles contenidos, aspecto de la moral —el estructural— previo a cualquier normatividad ética y que posibilita el marco desde el cual la sustantividad humana puede alcanzar su plenitud (cf. JOSÉ LUIS L. ARANGUREN; “Moral como estructura, como contenido y como actitud”, 22).

normas atendiendo a los marcos culturales de las distintas sociedades y de los distintos momentos históricos. Pero todo esto no es sino algo secundario (secundario no tanto en el sentido de menor importancia sino de que no es lo primario), algo que se establece y se determina sobre el aspecto radical e intrínseco de la sustantividad humana como es su carácter volitivo-tendente, sin el cual no sería posible establecer ningún tipo de marco ético o normativo.

La segunda cuestión hace referencia al ‘bien en general’. ¿Sería correcto afirmar que lo que el hombre quiere es el bien en general, que el ser humano lo que busca con sus actos volitivos es ‘el’ bien? Para Zubiri esto no es aceptable, pues ello implicaría sustantivar este concepto, y en consecuencia pretender que lo que el hombre persigue es algo conceptual. «Y el hombre no quiere conceptos, quiere bienes» (SSV, 39). Por lo que más que hablar de que el hombre quiere el bien, habría que hablar de que lo que el hombre quiere es «el bien plenario de su propia realidad» (SSV, 39), que es distinto.

Por ello es más que dudoso el hecho de que el hombre posea un apetito innato hacia ‘el’ bien en general. Zubiri lo expone de forma taxativa un poco más adelante. Decíamos que el hombre quiere la plenitud de su propia realidad:

«Y como esto no puede acontecer más que dentro de una situación y queriendo cosas concretas, me sigue pareciendo inaceptable, mientras no se me pruebe lo contrario, la idea de que la voluntad es un apetito innato de tendencia al bien en general» (SSV 39).

No se trata de que la voluntad presente una tendencia innata hacia el bien, sino de que la voluntad quiere su propia realización —que es su *bonum*— contando con sus tendencias fisiológicas. La libertad del ser humano se haya entre tendencias: el hombre quiere entre cosas deseables, no entre cosas indiferentes. Y es aquí donde entra estrictamente la dimensión de conveniencia, pues precisamente en el caso humano la dimensión de deseabilidad no es suficiente por la inconclusión de sus estructuras. Cosa diferente es que lo conveniente sea lo mejor. No sólo hay una cosa conveniente, sino que lo común es optar entre diferentes cosas en principio convenientes, incardinadas en la deseabilidad. De lo que sí se puede hablar es, entonces, de este momento radical y primario de la voluntad, fundamento de toda ética: la realización de la sustantividad humana, realización en la que se aúnan ambas dimensiones: lo conveniente y lo deseable.

3.6. La posesión de uno mismo

Porque el hombre está sobre sí y ha de configurar su propia realidad, las cosas le ofrecen posibilidades, y la realidad se sitúa en lo que Zubiri denomina ‘la línea de bien’. Pero, ¿cómo se encuentra el ser humano en la línea de bien? Hemos distinguido dos aspectos suyos: en tanto que sustantividad real, y en tanto que está sobre sí. Se trata del mismo ser humano, pero no del mismo modo. El hombre que está sobre sí es el hombre tal

y como es realmente, como sustantividad real, inmerso en diferentes situaciones que le ofrecen diversas posibilidades, ante las que se sitúa según sus estructuras psico-físicas, con su inconclusión y con sus tendencias. Pero no sólo con su inconclusión y con sus tendencias, sino también con la inteligencia que le permite enfrentarse a la situación bajo la formalidad de realidad.

El problema es cómo se configura esa realidad humana en tanto que está sobre sí. Satisfacer un deseo es algo más o menos sencillo. Lo complicado es saber si la satisfacción de ese deseo contribuye beneficiosamente o no a la configuración de mi propia realidad, pues como tal no tiene un contenido específico determinado. Ante esta circunstancia se podrían adoptar dos posturas, posturas que son reconocibles a lo largo de la historia:

- dejarse llevar por las tendencias o los deseos frente a la voluntad que dirigiría la realización humana; o,
- suprimir esas tendencias o deseos para que sea la voluntad la que dirija la realización humana.

¿Ya está? No, cabe una tercera postura. Caer en la cuenta de que la realización humana no pasa por la una o por la otra, sino por las dos. El hombre, al realizarse, al ir configurando su propia realidad, lo hace en todos y cada uno de los actos que realiza poniendo en juego todas sus facultades; y éstas no son eminentemente 'intelectuales' sino que como sabemos, arrastran elementos tendenciales, sentientes, de manera inexorable.

En esta configuración de su propia realidad, enfrenta a ésta con 'la' realidad. ¿Cómo se articula esto? Pues como sabemos la realidad, si bien no es algo totalmente ajeno a las cosas, no se puede reducir a las cosas sino que es aquello de lo que las cosas forman parte pero que es más que su mera yuxtaposición; es ese ámbito de respectividad al que las cosas nos remiten precisamente por ser reales. Pero, ¿cómo puede el hombre enfrentarse con 'la' realidad? Es más, ¿puede efectivamente el ser humano enfrentarse con 'la' realidad, sin más?

En una determinada situación entre las cosas reales se encuentra el hombre como realidad sustantiva que es, con todo lo que ello implica de inconclusión, de tendencias,... elementos que forman parte de la realidad humana. La cuestión es que mientras esas tendencias son más o menos concretas o definitivas, la figura de la realidad humana si se caracteriza por algo es por su falta de concreción, por su inespecificidad. El hombre no sabe a ciencia cierta cómo actuar en una situación, no sabe qué posibilidad apropiarse en orden a configurar su personalidad. Pero el caso es que es precisamente esa figura de su personalidad, ese 'yo' que tiene que realizar, algo que precisamente tiene que hacer y desde luego hace, a pesar de no saber cómo hacerlo o de no saber siquiera que lo está haciendo.

No sabe cómo hacer su yo; pero cuando lo consigue, es algo bueno. Y si vamos a lo profundo del ser humano, no sólo es algo bueno, sino que es su bien radical: «en última instancia, el bien radical del hombre —quizá no el más perfecto— es justamente ‘yo mismo’» (SH, 388). La cuestión es que este bien radical del hombre que es él mismo, implica tener que hacerse cargo de ‘la’ realidad la cual de por sí es algo inespecífico. Esto nos lleva a afirmar que el bien radical del hombre es a su vez algo inespecífico, y que en consecuencia no es posible determinar lo apropiable de cada cosa en orden a su bien radical.

Y sin embargo, cuando yo quiero una cosa la quiero por lo que me aporta en referencia a mi bien radical, esto es, a la configuración de mi propia realidad. Ahí estriba ese poder de lo real que va más allá que lo que me aporta la cosa según sus propiedades, en tanto que configurador de mi realidad sustantiva. «Lo cual quiere decir que cada cosa real vehicula un carácter y un poder que no está agotado en la realidad de las cosas concretas que, como reales, tienen poder sobre mí» (HD, 161). No quiero la cosa únicamente por su contenido —que ya sabemos que de alguna manera influye y pertenece también a la cosa²³⁷— sino por lo que aporta mi figura de realidad, pues lo bueno no lo será plenariamente para el hombre sino es en tanto que real. En consecuencia, el hombre quiere a lo real en tanto que real, «pero en cuanto desde él —desde lo real en tanto real— es realizable el hombre como animal de realidades» (SH, 389). Y dice Zubiri un poco más abajo: lo que el hombre quiere «es la formalidad que tiene la realidad en general en tanto en cuanto es la definición misma de las posibilidades que el hombre tiene en tanto que realidad» (SH, 389). El hombre quiere ‘la’ realidad, porque en definitiva es el momento real de las cosas el que posee relevancia moral para él.

Aquí se abre un ámbito de reflexión muy interesante como es la posibilidad que posee cada persona para acceder a ese ámbito formal de realidad. Esto no es para nada una cuestión baladí, pues no es algo ni sencillo ni fácil. Si bien es una posibilidad que todo ser humano posee antropológicamente hablando, es algo que hay que cuidar y atender. Porque consecuentemente a nuestros actos, podemos favorecer o dificultar tal acceso. En la medida en que el hombre vaya queriendo realidad, y vaya configurando su realidad en base a aquélla, se le irán abriendo posibilidades cada vez más afines a la propia configuración de la realidad sustantiva que es. «Todo encuentro con una cosa es, por consiguiente, en una u otra forma, un encuentro conmigo mismo» (HV, 133). El hombre siempre que quiera algo querrá realidad en tanto que toda cosa es real; otra cosa es que las posibilidades que le vaya abriendo esa realidad apropiada sean más o menos humanizadoras, contribuyan más o menos a la configuración de su propia figura humana, contribuyan más o menos a su felicidad. Es la verdad real de las cosas la que configura mi propia realidad.

²³⁷ Aunque si nos detenemos en el contenido, perdemos el ámbito moral del ser humano.

3.7. La felicidad

Cuando el hombre se encuentra en una situación, lo está haciéndose cargo de la realidad. Y este hacerse cargo de la realidad tiene una doble vertiente: se refiere no sólo a la realidad de las cosas, sino también a su propia realidad. En consecuencia, no se trata de que esté simplemente en esa situación, sino que también tiene que hacer algo en ella, la tiene que resolver. Es lo que se denomina *estar sobre sí*, esto es, el carácter según el cual el hombre, como realidad, no sólo se encuentra en una situación real sino que además se ve lanzado a tener que resolverla haciéndose cargo de ella. Y al estar sobre sí es su propia realidad la que configura haciéndose cargo de la realidad en las distintas situaciones en que se encuentra.

«Lanzado el hombre sobre sí mismo, se encuentra ante sí mismo como aquella realidad desde la que tiene que resolver su situación y, por consiguiente, por referencia a lo cual todas las cosas ofrecen o no ofrecen un determinado sistema de posibilidades» (SH, 386).

Entiendo que este es el contexto en hay que situar la noción zubiriana de felicidad. Vaya por delante que esta felicidad de la que estamos hablando aquí no tiene nada que ver con la idea que comúnmente se tiene de ella. No tiene nada que ver ni con una felicidad egoísta ni emotivista, a pesar de que quizá sea el modelo imperante hoy en día. Como dice Juan F. Lisón, «el ideal de felicidad de los hombres de nuestro tiempo, raramente consciente y pocas veces objeto de análisis crítico, es, por lo general, un ideal de base y justificación emotivista»²³⁸. Superada esta ‘felicidad’ o pseudo-felicidad, cabe plantearse modos diferentes de entenderla, siendo una clara muestra de ello la propuesta zubiriana.

¿Qué relación existe entre felicidad y la configuración de mi propia sustantividad real, entre felicidad y la posesión de mí mismo? A mi juicio, es muy interesante la aportación zubiriana desde el momento en que asume en este concepto aspectos referentes a toda la realidad humana, sin exclusiones, diferenciándose del tratamiento que a lo largo de la historia se ha realizado de ella. Felicidad tiene que ver con perfeccionamiento de la propia figura. El hombre se encuentra de forma indeterminada ante la realidad, y tiene que hacerse cargo de ella así como de su propia realidad. En este hacerse cargo, no le queda sino realizar acciones, tomar decisiones, en cada una de las cuales se apropia de determinadas propiedades eligiéndolas entre las posibilidades que le ofrecen las propiedades apropiadas de la cosas, y que configuran su realidad.

Se podría pensar en la existencia de un parentesco entre felicidad y fruición. Pintor-Ramos²³⁹ apunta a que fruición tendría que ver con el aquí y ahora, mientras que felicidad tendría que ver con la configuración de la sustantividad humana como proyecto vital. Por

²³⁸ J.F. LISÓN; “De la felicidad mínima a la plena felicidad”, 134.

²³⁹ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 71.

lo tanto la felicidad, sin estar desconectada de la fruición, es otra cosa. Y esta cuestión no es fácil de resolver: qué es estrictamente la felicidad. ¿Es algo conceptual, es algo tendencial, o una mezcla de ambas? Partimos de la base de que esta aspiración humana a la felicidad está de alguna manera incardinada en su carácter físico. Pero la felicidad como tal no parece que sea algo meramente físico. La felicidad la entiende Zubiri como el bien absoluto del hombre, y como tal²⁴⁰ no es algo físico, sino algo que nuestro filósofo define como eminentemente moral. Todo ser humano quiere ser feliz, y en este sentido la felicidad se erige en un ‘poder’; pero ese poder en tanto que posibilidad apropiada radical del ser humano, no cabe situarlo en el marco de las tendencias. No existe una tendencia a ‘la’ felicidad, así, en general. La felicidad es un poder absoluto, y «precisamente por eso, no puede decirse que la tendencia a la felicidad sea una tendencia meramente natural» (SH, 398). ¿Qué es entonces?

El ser humano no puede dejar de ser feliz ni dejar de querer la felicidad. Pero la tiene que alcanzar ‘gestionando’ sus tendencias hacia bienes concretos desde sus facultades. El poder moral de la felicidad es algo distinto de una tendencia física. No hay una tendencia hacia la felicidad —como pensaba la filosofía clásica— porque no hay algo así como ‘la’ felicidad. Ahora bien, ello no quita que no sea un poder desde el cual sean consideradas todas las demás tendencias. De manera que «las posibilidades positivas, las que convergen con la felicidad, cobran del poder de la felicidad ese carácter positivo, y las que se oponen cobran asimismo del poder de la felicidad su carácter aversivo» (SH, 398)²⁴¹.

Una vez puesta de manifiesto esta cuestión, observamos que el hecho de que no se pueda hablar de la felicidad estrictamente como tendencia, no implica que el componente tendencial no tenga que ver con nuestro problema. En este sentido y en la línea de todo lo que hemos estado comentando hasta ahora, cabe distinguir en la felicidad dos dimensiones: una moral y una física. Moral por lo que tiene de apropiación de posibilidades, física por lo que tiene de configuración la apropiación física de las propiedades de las cosas por ser una inteligencia posidente. El hombre, desde su inteligencia sentiente y posidente no puede sino querer ser feliz, tiene que serlo para vivir. Y en la felicidad hay dos dimensiones: la moral y la física, la inteligente y la sentiente.

Lo que el hombre tiene en tanto que realidad incluye todo lo que tiene de animal y todo lo que tiene de humano. Y es desde esta situación desde la que el hombre está sobre sí

²⁴⁰ Análogamente a lo que ocurría con la bondad.

²⁴¹ Este ‘poder’ de la felicidad estaría íntimamente relacionado, sino identificado, con el poder de lo real. Efectivamente, es mi propia realidad la que ‘tira’ de mí para realizarme, es mi propia realidad la que por inconclusa he de configurar. ¿No será la felicidad manifestación de tal situación? La felicidad no sería sino esa necesidad, o mejor dicho, la satisfacción de esa necesidad de ir configurando nuestra sustantividad humana. La parte moral (o intelectual) no sería sino la articulación de tal necesidad.

mismo en su enfrentamiento con la realidad para ir configurando cómo quiere ser hombre, esto es, para realizarse. Es lo que clásicamente se ha denominado la *perfección* del hombre: la forma más plena a la que puede configurar su propia realidad.

Esta perfección —la *eudaimon* griega o la *beatitudo* latina— tiene que ver con la felicidad que todo hombre busca. Esto es una constatación: todo hombre busca su felicidad. Pero lo que no se ha dicho clásicamente es por qué esto es así, quedándose en la mera constatación. ¿Por qué es así, por qué el hombre quiere ser feliz? Pues porque el hombre constitutivamente está sobre sí y lanzado a su propia realización, lanzado a su perfección como realidad sustantiva. Y esta búsqueda de la perfección de su realidad sustantiva no es sino la búsqueda de la felicidad. El hombre no puede no ser feliz²⁴²: inexorablemente ha de serlo, pues va en ello su propia configuración como realidad.

La búsqueda de felicidad por parte del ser humano, el hecho de que sea deficitario de felicidad y su consiguiente pretendida consecución, es la que hace que las cosas adquieran el carácter moral, pues es el modo en que el hombre se autoposee: el hombre no se puede autoposeer si no es felizmente. Y como esto es algo inespecífico, la felicidad, la posibilidad de todas las posibilidades, siempre será algo problemático. Si el hombre siempre tiene la posibilidad de ser feliz, que esa posibilidad —siempre real— sea apropiada es algo problemático. Y todas las demás apropiaciones se referencian a esta apropiación radical: la de la felicidad. Y en consecuencia, es preciso inscribir toda valoración moral de las cosas concretas en esta línea, en la línea de la felicidad: cualquier valoración de bueno o malo debe inscribirse en la línea de la felicidad que sobrevuela nuestros actos volitivos, que va más allá de esa fruición por las cosas concretas, pero a la que no puede llegar —en principio— si no es a través de ella. El bien sería entonces, «la realidad en forma de posibilidad en tanto que apropiable» (SH, 402). Y como sabemos, cada cosa concreta tiene un momento de talidad y un momento de realidad. Así que las cosas buenas no son solamente cosas buenas, «sino que envuelven la dimensión de ser bien en orden a la realidad en general» (SH, 402). Y esta dimensión de bien en orden a la realidad que cada cosa posee por ser real, queda en suspenso.

¿Qué es ser feliz, en definitiva? Ser hombre en forma plenaria, llevar a su plenitud la sustantividad humana. Pero esta plenitud es de por sí inespecífica. Esta inespecificidad es producto de nuestra apertura a la realidad, no de que seamos más o menos sabios. Hasta para el más sabio de los hombres la felicidad es siempre algo inespecífico y en consecuencia problemático. ¿Cómo determinar aquellas posibilidades que nos llevan a alcanzarla? ¿Cómo determinar los bienes dentro de la línea de bien? Porque dentro de la

²⁴² O no puede dejar de buscar su felicidad (otra cosa es que lo consiga). Para una buena explicación de lo que es la felicidad desde el punto de vista zubiriano —y su ética en sentido amplio— se puede consultar A. CORTINA; “Éticas del deber y éticas de la felicidad”.

línea de bien, dentro de la línea de felicidad, cada una de las cosas concretas puede ser buena o mala. Esta es la cuestión.

3.8. La realidad deudora

Esto es algo que entraña no pocas dificultades porque ¿cómo articular el hecho de que el hombre no puede sino deponer su fruición en cosas concretas, que se suceden a lo largo de una vida, con la configuración de su propia realidad, que es una y se extiende a lo largo de esa vida? Las cosas concretas se suceden, unas detrás de otras, pero de alguna manera quedan en el ser humano; una vez han pasado permanecen en lo que de configuración de la figura humana poseen. Y si han configurado la figura humana, es por lo que tienen de configuradoras al ser apropiadas por el hombre en tanto que apropiadas. Pero como digo hay una radical inadecuación entre la diversidad y fugacidad de las cosas, entre lo caduco de aquello bueno de que puede apropiarse el hombre y lo que el hombre está pretendiendo poseer de cada una de ellas, lo que el hombre está intentando hacer apropiándose de ellas, esto es, su propia figura.

Ello nos lleva a considerar dos aspectos del problema. Por un lado, la fruición depuesta en esa cosa concreta, una fruición concreta y caduca a la que seguirán un sinnúmero de nuevas fruiciones concretas y caducas. Y por otro, cómo cada una de ese sinnúmero de diversas fruiciones concretas y caducas contribuye a configurar nuestra realidad. Porque esa sucesión de fruiciones concretas y caducas se pueden tomar en sí mismas, o englobarlas en ese ámbito que es la configuración de nuestra personalidad. Son dos dimensiones del aspecto frutivo que Zubiri asocia con el bienestar —más momentáneo— y con la felicidad —más amplio y englobante—. Lógicamente, si se quiere crear un proyecto de vida, no se pueden desconectar ambos aspectos, sino que se deben articular, de manera que «la conexión entre bienestar y felicidad es una inadecuación positivamente articulada. (...) El problema consiste, pues, en averiguar cómo se determinan el bien y la felicidad en esto que llamamos bienestar»²⁴³ (SH, 406).

Que el hombre anhele la felicidad no es una mera constatación, sino algo más radical, pues el caso es que no puede dejar de buscarla. Es algo que pende de sus estructuras psicofísicas, y que es anterior al hecho de plantearse siquiera si quiere ser feliz o no. Otra cosa es cómo la consiga, cómo perfeccione su figura, pero el hecho de que

²⁴³ Para Zubiri, el hecho de que el ser humano quiera ser feliz es una posibilidad apropiada, es una propiedad moral absoluta, «es un *bonum* absoluto, que está ya apropiado *a radice*» (SH, 407). ¿Por qué dice esto? Si es algo que pertenece constitutivamente a sus estructuras, no se trata de una posibilidad ya apropiada, ni siquiera *a radice*, porque entiendo que no es una posibilidad. El hombre no tiene sino una estructura felicitante, y como tal aspira a su perfección como su sumo *bonum*, y como tal no sé por qué tiene que ser algo apropiado. Sí que será una posibilidad que la consiga o no, pero el hecho de ‘tener que’ ser feliz entiendo que no.

quiera ser feliz no es algo que pueda escoger. Si bien cómo consiga la perfección es una posibilidad, el hecho de querer ser feliz no lo es. La felicidad como tal es una posibilidad para el hombre, no la tiene garantizada; pero en lo que tiene la perfección de su figura como felicitante, es algo que pertenece ya intrínsecamente al ser humano. El hombre no puede sino pretender ser feliz. La realización plenaria del hombre, la perfección de su figura, pasa por su felicidad. No son dos cosas separables: no se puede ser feliz verdaderamente sin perfeccionar nuestra figura, y viceversa. Todo aquello que haga el hombre se debe enmarcar en este cuadro de coordenadas. Es más, sólo se puede hablar estrictamente de posibilidades si se puede enmarcar en este cuadro de coordenadas, es decir, si contribuyen a la configuración de nuestra personalidad: «cualquier otra posibilidad lo es formalmente en tanto en cuanto se inscribe en esa primaria cosa que el hombre tiene que hacer, ser feliz» (SH, 407). Toda posibilidad lo es en tanto está inscrita en su *bonum*.

Estas posibilidades son múltiples por razón de la indeterminación en su doble aspecto. No se podría hablar de posibilidades si la felicidad fuera rigurosamente determinada, pero no es el caso. Desde el punto de partida de que el hombre quiere ser feliz, se le abren innumerables posibilidades para serlo, puras posibilidades que como tales no son todavía realidades sino irrealidades, esperando a escoger alguna para que sea apropiada. Ahora bien, no todas las posibilidades se sitúan de la misma manera ante la pretensión del hombre de ser feliz, no todas están en una misma condición posibilitante de la felicidad humana.

En esto reside estrictamente lo apropiando de cada posibilidad: en su condición de posibilitante de la felicidad humana. Si no fuera así, «no habría más que puras posibilidades fruibles» (SH, 408). Pues bien, aquella posibilidad apropiable que tiene más o menos capacidad de llevarnos a la felicidad es lo que denominamos *deber*. «El deber no es una posibilidad entre otras, sino aquella que es más conducente a la felicidad del hombre» (SH, 409). Este carácter de ser más conducente a la felicidad humana Zubiri lo conceptúa como un poder: cada posibilidad apropiada posee más o menos poder en orden a alcanzar esa felicidad dentro de la cual reciben precisamente su carácter de posibilidad. En este sentido, el deber es la posibilidad más poderosa en orden a que el ser humano alcance su perfección. Y esta posibilidad —la posibilidad deudora— se impone sobre el resto de posibilidades en orden a la felicidad. El hombre tiene ese deber porque esa posibilidad le es deudora en orden a alcanzar su felicidad²⁴⁴. ¿Y quién o qué le otorga ese poder? Pues la propia felicidad, la propia felicidad hace que tal posibilidad sea debida en

²⁴⁴ Esta idea es genial. Si nos damos cuenta, aquello que los animales realizan de forma natural, al hombre le es dada la posibilidad de hacerlo o no. El animal no puede sino hacer su propia realidad de forma más o menos determinada, y de hecho es lo que hace en cada uno de sus actos. El ser humano tiene la posibilidad de escoger para volver a encontrarse en equilibrio con la realidad, lo puede hacer o no. Su inconclusión es la que le permite tal rango de libertad. Supongo que el atemperamiento frutivo tiene que ver con esto.

orden a que el ser humano la alcance. Por eso el deber es debido. Y es debido no sólo racionalmente sino también físicamente, por poseer el hombre una inteligencia sentiente. «Sólo porque hay inteligencia sentiente y posidente hay un deber» (SH, 409).

En el concepto de deber se aúnan, pues, los siguientes caracteres:

- *moral*, por el hecho de poder apropiarse posibilidades;
- *bien*, por el hecho de que tal propiedad sea apropiable; y,
- *deber* estrictamente, por lo que tiene de apropianda en orden a la felicidad.

3.9. El amor

Toda esta reflexión deriva como sin darnos cuenta hacia lo que para Zubiri es el amor. Ello se ha de explicar a la luz de lo que es el verdadero fin del hecho moral, que como sabemos no se trata tanto de deponer nuestra fruición en una cosa concreta, sino que por encima de ello lo que está haciendo el hombre es deponer en esa cosa su propio bien, su realización como persona. Lo importante no es deponer nuestra fruición en una determinada cosa, sino deponer el propio bien que cada uno es para sí mismo en la realidad. Y ese acto es precisamente el acto amoroso.

«El hombre, antepuesto a su situación y por encima de sí mismo y de las cosas que crean la situación, desciende precisamente a una de ellas, depone en ella su propio y plenario bien, y ese acto de deponer su propio bien en la realidad por la realidad, es justamente lo que llamamos amor» (SSV, 42).

No se puede entender el amor sin un acto de volición de realidad, en un acto con el que el hombre se determina a sí mismo deponiendo su fruición en una realidad concreta, pero a la vez que deponiendo su fruición en ella poseyéndola, apropiándose. Es un verdadero acto metafísico «que afecta al ser por sí mismo» (NHD, 464) y que trasciende al ámbito de los bienes y de los valores porque el acto de amar «no remite a nada distinto de sí mismo»²⁴⁵. Amar es estar amando.

Si el acto de la volición es querer, en este querer se conjugan felizmente ambos aspectos: es a una amar y querer estrictamente una cosa; es a una amar —en el sentido de deponer la complacencia— y determinación —en el sentido de serlo en esto y no en lo otro—. Lo esencial de la voluntad es que el hombre sea queriendo, de manera que en el querer se da la voluntad en las tres dimensiones que se comentaron más arriba: voluntad como apetito, como determinación y como actividad. «El acto en que formalmente consiste la volición es no solamente un acto de amor y un acto de decisión, sino que es un acto activo, el acto de ser querido» (SSV, 43). Se llega así a la plenitud de la propia realidad, a

²⁴⁵ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”, 54.

esa especie de reposo activo sobre sí mismo en el que se manifiesta la fruición amorosa. En la medida en que el ser humano es amoroso, depone su fruición en el propio bien que es su configuración sustantiva mediante las posibilidades que se apropia en su enfrentamiento con las cosas una vez se ha hecho cargo de ellas.

Capítulo 7. El sentimiento afectante o la estética zubiriana

No es lo estético un tema al que Zubiri le haya dedicado explícitamente muchas páginas. Y digo ‘explícitamente’ con voluntad expresa, porque entiendo que a pesar de ello la cuestión estética subyace de forma generalizada en su reflexión. Si en referencia a lo intelectual ha escrito la que puede ser considerada su obra magna, a la luz de la cual se comprende adecuadamente todo su pensamiento previo, y si a lo volitivo también le ha dedicado diversos cursos y lo ha tratado un poco más generosamente, no ha sido así en el terreno de lo afectivo²⁴⁶. Sin embargo —como también nos dice D. Gracia— ello no quiere decir que no haya reflexionado y mucho sobre la estética²⁴⁷. Si nos fijamos, continuamente aparecen en su obra términos tales como sentiente, sentimiento, sensación,... satisfacción, complacencia, fruición... conceptos de los que no cabe dudar de su relevancia en la reflexión zubiriana y que sin embargo es difícil incardinarlos únicamente en lo intelectual o en lo volitivo. ¿Dónde entonces?

Ese otro ámbito no puede ser otro que el de lo afectivo, tratado de forma más precisa en sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, curso que como sabemos impartió en 1975 y que fue publicado en SSV el año 1992. ¿Qué es lo estético para Zubiri? Lo estético tiene en él un alcance mucho más amplio que el que nos lega la tradición filosófica. ¿Se puede reducir lo estético a lo artístico en nuestro autor? No, sin duda. ¿A lo bello? Aunque inicialmente así lo afirma, desde una lectura atenta creo que para él mismo lo estético va sin duda más allá de lo estrictamente bello, a no ser que se considere una concepción amplia de lo que es la belleza. No es que lo estético no tenga que ver con el arte o con la belleza; tiene que ver, claro, pero es algo más. Algo más que sólo puede ser comprendido desde el amplio marco de la reflexión zubiriana sobre la realidad y sobre el ser humano, desde lo que es la actualización en la que se manifiesta la congenereidad de aquéllos, desde la unidad que subyace a las facultades humanas y la incardinación sentiente del ser humano en la realidad.

²⁴⁶ O. BARROSO; “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, 136.

²⁴⁷ Cf. D. GRACIA; “Introducción”, 13.

A lo largo de este capítulo se va a realizar una exposición de su pensamiento sobre lo estético, siguiendo prácticamente el hilo de su propio discurso. Vaya por delante que fiel a su planteamiento de congenereidad entre realidad y ser humano, la estética zubiriana «no puede ser naturalista, como la estética del ‘en si’, ni idealista, como la estética del ‘en mí’»²⁴⁸. En este sentido, en su reflexión estética Zubiri aborda dos conceptos clave: el de la belleza y el del sentimiento estético; o quizá mejor: el de lo bello y el de lo estético de cada sentimiento. Cada uno de ellos representa uno de los polos de lo que es el fenómeno de la actualización de realidad: el polo que da al ser humano y el polo que da a la realidad, de manera análoga a lo que ocurre entre inteligencia y verdad (y entre voluntad y bondad). Zubiri no acaba de ser riguroso en este curso, lo que provoca que estos dos grandes ámbitos de reflexión —belleza y sentimiento estético— aparezcan en ocasiones confusos.

Zubiri comienza sus reflexiones estéticas diciendo que de momento toma «lo estético como sinónimo de lo bello» (SSV, 323)²⁴⁹ afirmación que hay que entender en toda su profundidad, tanta como el filósofo vasco otorga a lo que es ‘lo bello’. En primera instancia no reduce el ámbito de lo bello al ámbito artístico y ello por dos razones: «La primera, porque no está dicho en ninguna parte que la belleza sea objeto propio del arte. Pero aun suponiendo que lo fuera, quedaría el problema de si la belleza artística es toda la belleza, o sólo una parte de ella»²⁵⁰ (SSV, 323).

Consecuentemente, tampoco hablará de lo que son los cánones de belleza que se han ido dando a lo largo de la historia, por entender que son algo más propio de la cultura en un determinado tiempo y espacio históricos, que de una reflexión filosófica sobre lo bello: «qué cosas sean bellas, cómo lo son y cuándo, son cuestiones que caen completamente al margen de mi reflexión» (SSV, 324). Partimos de la base, pues, que la reflexión estética es una reflexión sobre lo bello, en general.

No se trata, pues, de entender que hay distintos tipos de belleza, sino de entender que la belleza, sin prescindir de lo artístico, va más allá de su ámbito. Ello supone efectivamente que la belleza se puede hallar en otros ámbitos de la realidad que no son el artístico, reflexión que nos lleva a cuestionarnos cuáles son esos otros ámbitos de la realidad, y en su caso cómo acceder a su belleza. Fiel a su planteamiento general en el que antropología y metafísica se hallan íntimamente relacionadas, este acercamiento estético a la realidad nos ofrece aspectos de verdadero interés antropológico.

Por su parte, en este curso cobra carta de naturaleza un concepto relevante como es el de sentimiento, y que nos abre una vía para profundizar en esa tercera gran facultad

²⁴⁸ D. GRACIA; “El enfoque zubiriano de la estética”, 87.

²⁴⁹ Aunque inmediatamente después afirme que sabe que no lo son.

²⁵⁰ Esta es una pregunta interesante: ¿acapara el arte toda la belleza, o hay belleza en otros ámbitos de la realidad? La respuesta de Zubiri es clara, como a continuación se dice.

humana además de la inteligencia y la voluntad, esto es, la afectividad. ¿Qué tiene que ver el sentimiento con la belleza, o con la realidad estéticamente considerada? ¿Hasta qué punto podemos decir que el sentimiento es la llave de acceso a la belleza de la realidad? ¿Qué quiere decir que un sentimiento es estético?

Su reflexión gira así en torno a dos elementos —el de lo bello y el del sentimiento— cuya articulación es preciso definir bien. Efectivamente, ¿cómo hay que tratar estéticamente a la realidad en cuanto realidad, intentando ser fieles a la línea de reflexión zubiriana: desde el sentimiento o desde la belleza? Porque en las páginas de *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* no se acaba de hilvanar adecuadamente esta relación entre sentimiento —o en sentido amplio, afectividad— y belleza, sino que más bien se siguen caminos de alguna manera paralelos.

Esta cuestión será tratada con más profundidad en la siguiente parte, cuando se comenten las distintas dificultades que hemos encontrado en su reflexión estética. A modo de anticipo, lo que entendemos y que será la interpretación que se va a seguir a lo largo de estas páginas, es lo que se acaba de comentar anteriormente: que la realidad bella es actualizada en el ser humano mediante lo estético del sentimiento, actualización en la que se produce un atemperamiento frutivo. No son sino las dos caras de una misma moneda, cuya articulación íntima es la congenereidad. También es cierto que debemos acostumbrarnos a utilizar el concepto de belleza de otro modo al que estamos acostumbrados cotidianamente. De forma natural tendemos a entender la belleza en referencia a las cosas bonitas, aquellas que nos resultan agradables para los sentidos, etc., pero démonos cuenta que belleza tiene que ver con realidad, no con talitatividad. Éste sería el nivel de la hermosura (*cf.* apdo. 7.3.3.a), pero no el de la belleza.

Hablar de belleza o de estética en Zubiri implica tener presente toda su filosofía, pues en caso contrario se podría caer en el error de interpretar su pensamiento estético desde un enfoque concipiente de la realidad, y no sentiente. Un ejemplo claro es el concepto de *pulchrum*. Si bien es un concepto ya considerado tradicionalmente, la perspectiva zubiriana lo recoge para ofrecernos una interpretación novedosa y profunda, y que en su riqueza abre muchas posibilidades para la posterior reflexión y consolidación de su propuesta estética, propuesta que como sabemos nuestro filósofo dejó someramente hilvanada²⁵¹. Otro ejemplo sería la fruición, vieja conocida cuya presencia aquí, cuando había sido ampliamente utilizada al hablar de la voluntad, quizá sorprenda. Pero como veremos, el hecho de hablar aquí sobre ella no sólo tiene mucho sentido, sino que quizá sea su lugar natural.

²⁵¹ Lo que a su vez provoque que en su exposición sobre el *pulchrum* haya algunos puntos que ofrezcan cierta confusión, como se comentará a su vez en la siguiente parte.

1. Una introducción sobre la belleza

Zubiri comienza este curso haciendo un poco de historia de lo que ha sido el concepto de belleza desde la antigüedad hasta la época moderna. No nos detendremos demasiado en esta exposición, con la idea de poder atender más otros aspectos relevantes para nuestra investigación. Siguiendo a Carlos Pose²⁵², tan sólo destacar que en términos generales se puede afirmar que ha habido dos grandes paradigmas: el clásico y el moderno. En el clásico —desde Grecia hasta la Época Moderna— predomina la idea de belleza en función de algo a lo que se refiere, y que le sirve de patrón: si inicialmente se cifraba en torno a un canon, a lo perfecto, posteriormente se cifraba en torno a una manifestación concomitante de lo verdadero, de lo bueno... El segundo paradigma —que llega hasta nuestros días— cifra lo bello ya no como fruto de un conocimiento sino de una vivencia personal, dando lugar al denominado *sentimiento estético*. Lo bello ya no dependía tanto de la referencia externa como de la experiencia emocional del sujeto.

Tras analizar ambos paradigmas, Zubiri realiza una crítica apuntando hacia dos aspectos: en diálogo con la modernidad, el efecto que la belleza causa en nosotros, esa delectación que hoy en día se podría incardinar dentro de lo sentimental; en diálogo con la antigüedad y el medievo, sobre qué exactamente recae esa delectación. Démonos cuenta de que Zubiri relaciona directamente la belleza con una aprehensión no tanto intelectual como afectiva de aquello que es bello, sea lo que sea. Esto llama la atención, pues independientemente de que la inteligencia actúe, como sabemos, en tanto que nos incardina en la formalidad de realidad e incluso en la conceptualización de la propia belleza, no es lo específico en referencia a la aprehensión estética de la realidad, más específica del ámbito de la afectividad.

Lo que hay que hacer es averiguar de qué está hablando Zubiri cuando habla de este sentimiento que nos permite aprehender la belleza o la realidad bella. Esto y no otra cosa es lo que él pretende hacer, hablar de este sentimiento y en consecuencia hablar de sobre qué recae exactamente, aspectos íntimamente relacionados. Por lo tanto, estos son los dos temas principales sobre los que va a centrar su reflexión: el sentimiento que nos produce la belleza o *sentimiento estético*, y sobre qué recae el sentimiento estético o cuál es la *índole de la realidad* en tanto que es término de un sentimiento estético. Ellos constituyen los dos apartados de este capítulo:

- sobre el sentimiento estético.
- sobre lo estético de un sentimiento.

²⁵² Cf. C. POSE; “La estética en Zubiri”, 484-485.

2. Sobre el sentimiento estético

El sentimiento es considerado por Zubiri como una de las tres grandes facultades humanas: junto a la inteligencia sentiente y la voluntad tendente, el sentimiento afectante. Pero esto que hoy en día nos puede parecer natural, no deja de ser una novedad en la historia de la filosofía. Tradicionalmente el sentimiento estaba asociado o subordinado a la inteligencia y a la voluntad, y no será hasta la época moderna —en la que se produjo el giro antropológico propio de la Ilustración— que se propició que la reflexión sobre la belleza y sobre el sentimiento cobrara autonomía. En esta época se dio una situación que histórica e intelectualmente fue novedosa, proporcionando al ser humano una posición adecuada para comenzar la fundamentación de la estética. ¿Por qué? Pues porque hasta entonces se estaba más pendiente todavía de definir y fundamentar en sí mismas las otras grandes actividades humanas. Así nos lo explica García Morente:

«La conquista de la naturaleza por el hombre debía estar asentada en sus principios propios; la conquista de la moralidad debía depurarse hasta encontrar en el centro mismo de la conciencia su apoyo y su empuje, antes de que se reconociera al reino de la belleza su independencia y su peculiar legislación»²⁵³.

Ni la antigüedad ni el medievo estaban preparados para tal empresa. Era necesario que la reflexión filosófica comenzara su andadura autónomamente —tal y como hizo a su vez la actividad científica— para que surgieran nuevos problemas que antes eran incardinados en ámbitos más del creer que del saber. Y efectivamente, el sentimiento como tal no comienza a ser estudiado hasta la modernidad, cristalizando en Kant. Tal y como nos dice Bergson la estética, fundada por Baumgarten, se convirtió en una ciencia rigurosa con Kant y su *Crítica del Juicio*, entre otros²⁵⁴.

Si bien la cuestión de la belleza o del arte ha preocupado notablemente a los grandes pensadores de toda la historia, lo que es la estética en cuanto tal adolece todavía de una claridad conceptual. Efectivamente, la estética filosófica es una disciplina cuyo objeto de estudio ha ido precisándose a lo largo del tiempo. Porque es cierto que su fundador —o el que la institucionalizó como tal— no la entendió como podemos entenderla hoy en día, sino más bien como una teoría del conocimiento sensible, o una «ciencia de la percepción y del sentimiento»²⁵⁵, acepción que a su vez recogió Kant en su *Crítica de la razón pura* mediante la ‘estética trascendental’. Para Baumgarten, este conocimiento sensible constituía una forma de conocimiento inferior, un modo de conocimiento difuso frente al

²⁵³ M. GARCÍA MORENTE; “La estética de Kant”, 17.

²⁵⁴ Cf. H. BERGSON; *Lecciones de estética y metafísica*, 49.

²⁵⁵ V. M. TIRADO SAN JUAN; *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles*, 19.

conocimiento superior por excelencia: el lógico o intelectual²⁵⁶. No será hasta más tarde que esta acepción se transformará hacia lo que significa en la actualidad²⁵⁷, «el de teoría racional del sentimiento o lógica del sentimiento, a diferencia de la lógica de la inteligencia (o lógica propiamente dicha) y de la lógica de la voluntad (o ética)»²⁵⁸. Precisamente, será esta acepción la que recogerá Kant en su *Crítica del Juicio*, más allá de la estética trascendental de la razón teórica.

También es cierto que este enfoque del sentimiento como tercera facultad no es de fácil recepción. El mismo Bergson, en quien no cabe dudar del peso que le otorgaba al carácter artístico (estético) tanto en la ciencia como en la filosofía, en las lecciones que impartió en Clermont-Ferrand en el curso 1887-88 aún seguía subordinando la actividad sentimental a la intelectual y volitiva, aunque denunciaba la necesidad de una ‘ciencia especial’ que estudiara la relación entre sensibilidad y voluntad, para que ésta no viera desbordada por aquélla²⁵⁹.

Siguiendo la exposición de Zubiri, vamos a comenzar con una aproximación histórica de cómo se ha considerado lo sentimental desde antiguo, para pasar a exponer la opinión directa de nuestro autor, con la esperanza de que estos pasos previos nos ayuden a situarnos mejor para enfrentarnos a lo que es estrictamente su estética.

2.1. Tendencia o estado. Un poco de historia

Acabamos de comentar que no es el sentimiento un concepto del que se haya hablado de manera estricta en la historia de la filosofía hasta la época moderna. Durante las épocas clásica y medieval se entendía que en el ser humano había únicamente dos facultades: la inteligencia y el apetito, de modo que los sentimientos eran incardinados en la facultad apetitiva.

¿Qué es apetito? Santo Tomás nos dice que el apetito es una tendencia hacia precisamente el término de esa apetición²⁶⁰. «Apetecer no es sino tender a algo, que está ordenado al término de esa apetición» (SSV, 329). El sentimiento era considerado, pues, como una tendencia, como un tipo de tendencias. ¿De qué tipo? Aquél que era denominado

²⁵⁶ Zubiri nos explica que para los griegos era precisamente al revés: «en la intuición el objeto está inmediatamente presente sin la mediación de otros factores tales como las imágenes, los recuerdos, los conceptos, etc. La intuición sería el conocimiento por excelencia. La inteligencia es, entonces, el sucedáneo conceptual que elaboramos para conocer aquello de que no tenemos intuición» (NIH, 343-344).

²⁵⁷ Independientemente de que hoy en día tampoco haya unanimidad al respecto (cf. V. M. TIRADO SAN JUAN; *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles*, 14).

²⁵⁸ D. GRACIA; “El enfoque zubiriano de la estética”, 87. Es muy interesante a este respecto M. GARCÍA MORENTE; “La estética de Kant”.

²⁵⁹ Cf. H. BERGSON; *Lecciones de estética y metafísica*, 46.

²⁶⁰ Cf. apdo. 6.1.1.

pasión. Ahora bien, pasión no tiene que ver con lo que hoy consideraríamos un hombre apasionado, sino más bien con afección. «Pasiones son para los antiguos afecciones — *παθήματα*— que el hombre tiene en sus tendencias o respecto de las cosas o por las cosas a las que tiende» (SSV, 329). El objeto de la tendencia es la cosa misma, entendiendo como ‘cosa misma’ las cosas reales en contraposición a los objetos imaginarios producto de la razón o de la imaginación.

A causa de su complejidad, no se ha dado una clasificación exhaustiva y definitiva de los apetitos, aunque en general se caracterizan por poseer dos dimensiones: «tender hacia lo considerado como bueno y rehuir lo que se presiente como malo»²⁶¹. Para clasificarlos se suele atender a diversos criterios. Si se quieren clasificar en razón de cómo tienden a su objeto, se distinguen los concupiscibles de los irascibles: los primeros se dirigen sin más a su objeto (dando lugar a dos sentimientos fundamentales: amor y odio, que pueden derivar en alegría y tristeza, deseo y aversión...), y los segundos tienden a su objeto con dificultad (dando lugar a la esperanza y a la desesperación; y en segunda instancia a la audacia y al temor, al coraje o la ira...). Si se atiende a la naturaleza de su objeto, cabe distinguirlos en inferiores y superiores, o sensibles y racionales: los inferiores o sensibles se corresponden con las tendencias animales que todo ser humano tiene; y los segundos se reducen a la voluntad, considerada clásicamente como el apetito racional. Si los anteriores caben dentro del grupo de pasiones, no así la voluntad.

Este planteamiento lleva a Zubiri a realizar distintas observaciones:

- Las tendencias tienen que ver con la cosa real, con la realidad; pero, ¿de qué realidad se está hablando aquí?, «¿qué se entiende ahí por realidad?» (SSV, 330).
- ¿Por qué esta división entre apetitos superiores e inferiores, ¿no podría ser que hubiera una única clase de sentimientos, los sentimientos humanos?
- Se habla de sentimientos como de modos tendenciales. Efectivamente, las tendencias pueden provocar sentimientos, pero ¿se puede afirmar que todo sentimiento es un modo tendencial?, ¿no puede haber momentos en que uno se encuentra en un determinado estado sentimental, y que no necesariamente sea una tendencia?

Clásicamente los sentimientos no eran considerados como una facultad humana diversa a la inteligencia y a la voluntad pero, ¿y si fuera así? «Estamos habituados por la filosofía a creer que las dos facultades que tienen que ver con la realidad en el hombre son la inteligencia y la voluntad. ¿Y si fueran tres?» (SSV385). Esta idea es la que fue germinando en la época moderna, entre los siglos XVII y XVIII, poniéndose de manifiesto

²⁶¹ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 541.

ya las tres grandes facultades humanas que han llegado hasta nuestros días. Fue Kant el que las expuso sistemáticamente en su *Crítica del Juicio*: « (...) pues todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se dejan deducir ya de una base común, y son: la *facultad de conocer*, el *sentimiento de placer y dolor* y la *facultad de desear*»²⁶². El hombre posee no solamente inteligencia y voluntad, sino también sentimientos. Esta fue la gran aportación moderna y que Kant consagró, y de la que Heidegger se hace eco en su obra *¿Qué es metafísica?* traducida por el mismo Zubiri. En ella ve en el sentimiento algo que no necesariamente ha de ir asociado a lo volitivo o intelectual cuando afirma que «lo que llamamos ‘sentimientos’ no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella (...)»²⁶³.

En el modernismo el sentimiento era entendido como un modo de sentirse, un modo de sentirse uno mismo; esto es, como un estado. Ello entraba en claro contraste con lo que ocurría con las otras dos facultades, pues si la inteligencia busca conocer lo que las cosas son y la voluntad decide según su bondad, se percibe en ambas una clara referencia a la realidad. Sin embargo, se daba por supuesto que «los sentimientos son modos subjetivos de sentirse, y además pertenecen al orden estricto de la intimidad» (SSV, 331).

Zubiri se siente cercano a la postura moderna, pero matizándola. ¿Es correcto conceptualizar al sentimiento como ese estado íntimo y subjetivo en que uno se siente? Para Zubiri si bien esto es cierto no es suficiente, no es lo que nos debe servir para conceptualarlo. Y establece dos objeciones, una en referencia a la intimidad, y la otra en referencia a la subjetividad de tales estados:

- Lo íntimo no debe ser algo así como perteneciente a nuestro núcleo profundo al que nadie tiene acceso sino nosotros. Para Zubiri intimidad es otra cosa; es «aquel momento que tienen todas las cualidades por el hecho de ser mías» (SSV, 332). No necesariamente lo íntimo ha de ser profundo u oculto. Nuestro rostro, por ejemplo, es íntimo a nosotros y ni es profundo ni es oculto. Intimidad tendría que ver más bien con «el fenómeno de suidad que va afectando a todos los fenómenos en cierto nivel de la vida del hombre» (SSV, 332). Tiene que ver con aquello que es propio del ser humano en tanto que reflejo de la sustantividad reduplicativamente suya que es. Ni todo lo íntimo es oculto, ni todo lo oculto es íntimo.
- La segunda objeción —que es fundamental— es en referencia a la subjetividad de los sentimientos. Hay que definir bien lo que significa ser subjetivo, sobre todo en contraste con subjetual. No es lo mismo ser subjetual que ser

²⁶² I. KANT; *Crítica del Juicio*, 103.

²⁶³ M. HEIDEGGER; *¿Qué es metafísica?*, 40.

subjetivo. ¿Qué diferencia hay? «Subjetual es el ser propio de un sujeto. Subjetivo es que aquello que es propio de ese sujeto no depende más que de sus propias disposiciones, en fin, algo que no tiene nada que ver con el resto de los fenómenos» (SSV, 332). Esta diferencia que parece una diferencia sutil, es capital, porque mientras algo subjetivo no necesariamente se debe a algo que no sea a sí mismo, no ocurre igual con lo subjetual, que es algo propio de un sujeto pero referenciado a algo que no es él mismo. ¿Cómo son los sentimientos, subjetivos o subjetuales? Vamos a verlo.

2.2. El sentimiento según Zubiri

Zubiri se siente cómo en la concepción del sentimiento como estado, pero a su modo de ver es preciso matizar el enfoque moderno. Esta matización tiene que ver con el hecho de que si bien los sentimientos están relacionados con el modo en que se está, con nuestro estado, hay que decir también que mediante ellos estamos relacionados de alguna manera con la realidad. En la obra heideggeriana comentada anteriormente, el pensador alemán ya nos hablaba de que los sentimientos no son «estados simplemente presentes con los que nos avenimos en una u otra forma»²⁶⁴, destacando a su vez que mediante ellos nos ponemos en contacto con lo que él denominaba ‘el ente en total’, y que en Zubiri puede leerse —salvando todas las distancias— como ‘realidad’. Esta versión a la realidad es indispensable. Es por ello que la lectura zubiriana del sentimiento moderno se puede cifrar así: para nuestro autor sentimiento es «un modo de estar realmente en la realidad, o si se quiere, es sentirse realmente en la realidad» (SSV, 332-333).

Ya hemos hablado de cómo la habitud humana brota o emerge de la habitud animal. Refrescando aquello que tiene que ver con nuestro tema, recordemos que los animales son afectados por estímulos que les suscitan unas respuestas, estímulos que desde una habitud animal consisten precisamente en esto, en estimular y en nada más. Tras dicha afección, los estímulos a su vez provocan que el tono vital del animal se vea modificado. Precisamente a causa de esa modificación tónica y atendiendo a sus tendencias, el animal responderá. El mismo proceso se da en el caso del hombre pero desde una formalidad diferente, suspendiendo la respuesta a causa de la inconclusión de sus estructuras. El hombre puede hacerse cargo de la realidad, no así el animal. La afección ya no es una mera estimulación; la respuesta ya no se realiza de forma más o menos mecánica o determinada para restaurar el equilibrio perdido sino que se convierte en una opción en la que la persona decide su propia figura de realidad. Y, ¿qué ocurre con el sentimiento? Para Zubiri el sentimiento tiene que ver con la modificación del tono vital pero en la medida en que esa modificación «conciene al modo de sentirme en la realidad» (SSV, 333). El tono vital del

²⁶⁴ *Idem.*

animal es compartido también por el ser humano, pero con la diferencia de que éste se sabe en la realidad con tal tono vital: el ser humano se siente en la realidad. Ésta es la diferencia. Es —digamos— el mero tono vital incardinado en la formalidad de realidad. Tanto animales como seres humanos son afectados, tienen afecciones, pero los animales no poseen estrictamente sentimientos a causa de su habitud estimúlca.

Si se da esta afección es porque hay cierta coincidencia entre las capacidades humanas con las cuales el individuo se puede relacionar con el medio, y la realidad que puede ‘dejarse’ aprehender según tales capacidades. El ser humano cuenta con su facultad afectiva, y la realidad debe poseer un aspecto según el cual el ser humano pueda aprehenderla según esta facultad. Es por ello que las afecciones tónicas que el hombre tiene «lo son de la realidad considerada como tonificante» (SSV, 334). Esta idea es muy interesante, pues relaciona nuestro estado tónico con lo tonificante de la realidad, esto es, con la realidad en tanto que tonificante, en tanto que nos tonifica. Es por ese carácter tonificante de la realidad —la realidad como principio de tono dirá Zubiri (*cf.* SSV, 334)— que tenemos sentimientos. El sentimiento es afección de lo real.

Lo que nos afecta tónicamente es la realidad. Esta relación entre la realidad como tonificante y el sentimiento como generado por tal afección la denomina Zubiri *atemperamiento*. «Sentimiento es estar atemperado a la realidad» (SSV, 335), en el sentido de estar acomodado, ajustado por decirlo así, en este caso ajustado tónicamente. «Pues bien, el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad es aquello en que consiste formalmente el sentimiento» (SSV, 335).

No es correcto entender al sentimiento como algo meramente subjetivo. Si —como piensa Zubiri— «la esencia formal del sentimiento es ser atemperamiento a la realidad» (SSV, 335), no cabe entenderlo únicamente como algo que depende de las disposiciones del sujeto, en la medida en que es palmaria una relación —la que sea— con algo que está más allá del sujeto, esto es, con la realidad. Como se comentará en el siguiente punto, usualmente hay cierta tendencia a considerar que la objetividad es más propia del ámbito de la intelección en su búsqueda de la verdad, o en menor medida también del ámbito de la voluntad en su búsqueda de la bondad²⁶⁵; pero donde tradicionalmente no se ha solido considerar ningún tipo de referencia ‘objetiva’ sin duda ha sido en el ámbito de lo sentimental. Sin embargo, es preciso considerar para cada una de las facultades ambos aspectos: lo que compete al individuo y su referencia a la realidad. Es cierto que sobre todo en la intelección pero también en la voluntad es más fácil identificar estos dos aspectos; es fácil darse cuenta de que en un momento dado yo realizo una intelección o realizo un acto, y que inevitablemente esto que yo inteliijo o hago de alguna manera está referenciado a la realidad. ¿Por qué no con el sentimiento? Tenemos la sensación de que lo sentimental es

²⁶⁵ Aunque en este caso la cuestión de lo que es ‘objetivamente bueno’ se complica.

algo subjetivo, sin mayor referencia a la realidad, algo muy nuestro de lo que no tenemos que rendir cuentas ni dar razón. Ello ha derivado en una negación de su legítima relevancia, cuando «sin los sentimientos muchas dimensiones de la vida serían desconocidas para el hombre»²⁶⁶. El problema es —nos dice a continuación T. del P. Ríos Vázquez— que «han heredado la poca fortuna de cargar con estigmas que los hacen ser un huésped incómodo y poco acogido en el ámbito que pretendieran mostrar su aparición».

Es asumido en general que cada uno siente lo que siente, y ya está. Pero, ¿por qué tiene que ser así?, ¿es correcta esta actitud? No se entienda lo que no se quiere decir. Hablando de que el sentimiento esté referido a la realidad no se quiere decir que todos los individuos deban sentir lo mismo ante una misma realidad, ni mucho menos; de la misma manera que no todos entienden lo mismo ni realizan los mismos actos, y nadie niega en estos casos su referencia a la realidad. Y es que «no hay, en el rigor de los términos, dos hombres que sean exactamente iguales, y, por tanto, no puede haber dos aprehensiones intelectivas, ni dos sentimientos, ni dos voliciones cualitativamente idénticas en los hombres»²⁶⁷. En cada actualización de lo real intervienen las estructuras psíquicas y biológicas del sujeto, únicas y singulares, imposibilitando dos actualizaciones idénticas de una misma cosa real según cualquiera de las facultades. Lo que se está diciendo es que en cualquier sentimiento, sea el que sea, se da una referencia a la realidad, que es distinto. Y es precisamente por esta referencia a la realidad que son sentimientos; en caso contrario, no serían sentimientos, serían otra cosa.

«Hay, pues, estos dos aspectos: el sentimiento como acto, y la realidad que en ese acto nos está presente, de la misma manera que hay el acto de voluntad como acto, y la forma en que la realidad me está presente, o el acto de la intelección como acto, y la forma que en la intelección me es presente la realidad» (SSV, 336).

Ello nos lleva a considerar la realidad desde este tercer aspecto, al que la reflexión filosófica no ha atendido tradicionalmente: la realidad como atemperante. Se podría decir que el hombre puede relacionarse con la realidad o que la realidad es actualizada por el ser humano según tres claves: la clave intelectual, la clave volitiva,... y la clave afectiva, de manera que «la propia realidad cobra un carácter distinto» (SSV, 337): es el carácter atemperante. Hay algo en la realidad que hace que sea atemperante, algo que pertenece a la realidad misma y que hace que la aprehendamos en clave afectiva con un determinado sentimiento.

Desde esta perspectiva se podrían encarar cuestiones como las que siguen:

- ¿Qué es exactamente la causa de un sentimiento?, ¿qué es lo que provoca que en un momento determinado surja un sentimiento y no otro? Démonos cuenta

²⁶⁶ T. DEL P. RÍOS VÁZQUEZ; “Realidad de los sentimientos según Zubiri”, 19.

²⁶⁷ J. CASADO; “El espacio pictórico: su construcción y variabilidad”, 101.

de que lo que provoca el sentimiento no es el resultado de la propia volición, en el sentido de que si consigo lo que quiero me pongo alegre y si no me pongo triste; sino que —siguiendo con este ejemplo— la alegría o la tristeza vienen provocadas por la realidad de ese objeto en cuanto que me la apropio, que es en definitiva la finalidad de mi acto volitivo. «El determinante del sentimiento es la cosa real en tanto que real, y no precisamente la volición con que yo la he querido» (SSV, 68). Como muy perspicazmente observa Zubiri, lo problemático es realizar esta distinción no tanto en lo teórico como en lo práctico. ¿Dónde acaba, en la determinación de un sentimiento, la cosa real en tanto que talitativa y comienza la cosa real en tanto que realidad? ¿Y dónde acaba la realidad de esa cosa real y comienza 'la' realidad a la que me atempero? Son preguntas que en el día a día, en los innumerables actos que realiza una persona y que muchos de ellos se repiten cotidianamente, son de difícil precisión; y de todavía más difícil respuesta. En cualquier caso sabemos —como veremos en la siguiente parte— que tras el acto volitivo el hombre 'queda' en una habitualidad y en un sentimiento. La cuestión es cómo ha surgido tal sentimiento en tanto que atemperamiento a lo real.

- En continuidad con esta cuestión, surge la siguiente: y ¿hacia dónde nos lleva esa modificación de nuestro tono vital? Si decimos que lo determinante del sentimiento es la cosa real en tanto que real, ¿cuál es la relación entre el sentimiento y la realidad, más allá de que el sentimiento por sí mismo posea el carácter de real? O dicho de otro modo: ¿cuál es la relación entre el momento de realidad de mi sustantividad afectivamente modificada y la realidad considerada como temperie?, ¿y cómo repercute esa modificación afectiva en tanto que real a mi comportamiento intelectual y volitivo, también en tanto que reales? Como sabemos, en el sentimiento está esa dimensión de realidad que es lo que le caracteriza intrínsecamente. Cuando el ser humano ve modificado su estado tónico inicial por una determinada suscitación, ello le lleva a optar por alguna acción que previamente ha inteligido para retornar al equilibrio perdido en una nueva situación diferente de la que se encontraba. ¿Cómo se articula todo esto en términos de realidad?, ¿qué papel representa estrictamente la realidad y cómo se pone de manifiesto en este proceso? Algo análogo surge en el proceso de intelección: lo interesante no es tanto aquello que inteliijo talitativamente, sino el hecho de que inteliigiendo eso talitativamente estoy inteliigiendo a su vez 'realidad'. Inteligo realidad, quiero realidad, me atempera la realidad,...

son expresiones íntimamente relacionadas y que es preciso articular adecuadamente para captar su sentido más profundo.

3. Sobre lo estético de un sentimiento

Aunque al hablar de habitud humana lo hacemos distinguiendo cada una de las facultades, en rigor la habitud humana no es sino algo unitario, una estructura unitaria que para conocerla y acercarnos a su comprensión la parcelamos en inteligencia, afectividad y voluntad. Pero en el actuar humano —igual que en el de cualquier ser vivo— no se produce esta compartimentación o segmentación, sino que responde a una forma de actuar —como decimos— unitaria. Si hacemos relucir este detalle es para destacar que la relación que hay entre el sentimiento y la realidad no deja de ser similar que la que hay entre ésta y las otras dos facultades en tanto que forman parte todas de un mismo proceso:

«Como acabo de indicar, esto no es algo exclusivo de los sentimientos. También a la inteligencia y a la voluntad les acontece lo mismo. Es que, en efecto, a todos estos fenómenos les acontece lo mismo porque el hombre tiene una estructura unitaria, que llamamos su modo de habérselas con las cosas, a saber, el modo de habérselas con las cosas como realidad» (SSV, 338).

Es cierto que se trata de similitud, no de identificación, pues cada facultad se da según su dinámica propia²⁶⁸. Pero ello no nos impide establecer entre ellas importantes analogías, analogías que nos van a ayudar a comprender mejor el tema que nos ocupa y que quizá en el ámbito de las otras facultades se ve con mayor claridad.

3.1. Sentimiento y realidad. Realidad como temperie.

Ya hemos hablado sobre lo que es actualidad: actualidad es el modo en que quedan las cosas ante el ser humano, las cuales quedan así según la habitud humana. Y distinguíamos entre nuda realidad y actualidad: si bien toda cosa real es realidad, no toda es actual; pero toda cosa actual ha de ser necesariamente real. Toda actualidad lo es ‘de’ una realidad. Se perciben así dos aspectos o dimensiones de lo que es la actualidad: por un lado la que compete a la cosa real —que es lo que es— y por otro la que compete al ser humano —ante el cual queda la cosa según su habitud—. Si bien se da una dimensión

²⁶⁸ Esta particularidad es destacable en el caso de la inteligencia sentiente, en tanto que es la facultad que nos sitúa formalmente en la realidad. Y eso es característico de ella. En este sentido, articular la relevancia que pueda poseer la inteligencia en tanto que nos sitúa formalmente en la realidad, con el hecho de que su relación con la realidad sea algo análogo a la relación con la realidad de las otras dos facultades, es un tema delicado (cuestión que será tratada expresamente en la siguiente parte).

subjetual en la actualización, esta dimensión subjetual se refiere a algo otro a ella, a algo real.

En toda actualización, la cosa real se actualiza según el individuo que la actualice y las facultades puestas en juego. Sin embargo, sea cual sea el modo de actualizar la realidad, es siempre actualización 'de' la realidad; los distintos modos en que la realidad sea actualizada no nos ofrecen sino distintos aspectos, distintas propiedades o distintas notas suyas, que aprehenderemos según la 'clave' en que ha sido actualizada; pero todo ello le pertenece siempre a ella: todo ello es 'de' la realidad. Es actualización 'de' la realidad.

Los modos en que la realidad sea actualizada dependen lógicamente de la facultad que se ponga en ejercicio en tal actualización. No es lo mismo actualizar la realidad desde la inteligencia que desde el afecto, por ejemplo. Y en tanto que perteneciente a la habitud humana, lógicamente la actualización como tal es algo que también compete al sentimiento. «Y ahí es donde está justamente el carácter no-subjetivo que tiene todo sentimiento» (SSV, 339). Ya hemos hablado de que el sentimiento, a pesar de ser algo propio del sujeto, no es subjetivo sino subjetual en tanto que se refiere a la realidad.

El hecho de que la realidad pueda ser actualizada según distintas 'claves' es lo que nos permite hablar de ella como verdadera, buena o atemperante (lógicamente, según hablemos de inteligencia, voluntad o sentimientos). La realidad es lo que es, y según la facultad en que quede actualizada, cobra un aspecto distinto, un relieve distinto. La misma cosa real puede ser actualizada como verdadera o no, como bondadosa o no, como atemperante o no. Por ello podemos afirmar con Zubiri que, en el caso que nos ocupa, «los sentimientos son estados de atemperamiento a la realidad, en los cuales la realidad misma se nos actualiza y presenta como *atemperante*» (SSV, 340).

Este enfoque del sentimiento presenta una carga de novedad muy relevante no exenta de cierta complejidad, lo que hace preciso prestarle la debida atención. El mismo Zubiri es consciente de ello cuando nos dice a continuación que es fácil ver esa referencia a la realidad cuando hablamos de verdad e incluso de bondad, pero no estamos tan habituados a ello cuando hablamos de la afectividad. Efectivamente, cuando hablamos de intelecciones, la referencia a la realidad es algo que se da por hecho, «siempre se considera obvio, y con razón, que la intelección es siempre 'de' lo inteligido» (SSV, 348). Siempre se da por hecho una referencia a la realidad, de manera que a nadie le es difícil hablar de una verdad 'objetiva' aun cuando la intelección de la cosa no deje de ser una acción subjetual: soy yo el que posee esa intelección, y no otro. ¿Quién puede afirmar que mi intelección de una cosa real sea exactamente igual que la intelección que otra persona pueda tener? Sin embargo, ello no nos impide hablar de cierta 'objetividad' del conocimiento que nos impide caer en el subjetivismo de una percepción intelectual de una cosa real que poco tenga que ver con ella. Cuando uno afirma algo que no coincide con lo que es comúnmente

inteligido, se dice que está en un error, que no es verdad lo que ha inteligido, que no es verdadera su intelección. Si yo digo que esto es un bolígrafo cuando todos dicen que es una maceta, se me dice estar equivocado, y si insisto probablemente que tengo algún problema cognitivo.

Algo más complicado es hablar de esta ‘objetividad’ en un acto volitivo, pues no hay una referencia a la realidad experimentable empírica o científicamente al modo de lo intelectual, pero no por ello esta referencia es inferior. Es fácil considerar el elemento subjetual del acto volitivo al ser algo hecho por cada uno, pero ya no es tan sencillo distinguir el elemento que no es subjetual, el aspecto de referencia a la realidad, en su actualización como buena o no. Quizá porque en primera instancia interpretemos tal referencia como algo concreto que tengamos que hacer para resolver una situación dada, algo así como que si queremos actuar bien hemos de hacer tal cosa y si no lo hacemos actuamos mal; pero no se trata exactamente de eso, no es tan sencillo. De lo que se trata es de que, efectivamente, hemos de realizar una acción para salvar la situación, pero eso que hemos de hacer no es tanto algo concreto y determinado —normativo— como aquello que cada cual estime oportuno en esa situación concreta y según su estado concreto en ese momento. Pero de lo que no se puede dudar es que aquello que cada cual estime oportuno ha sido escogido según esa referencia a la realidad. Cada uno estimará lo que sea, pero en su estimación está esa referencia a la realidad. Y el problema estriba en que esa referencia a la realidad no es tan empírica o experimentable como en la intelección. ¿Puede ocurrir que algo que yo considero bueno para mí, no lo sea? Esto es así, todos los sabemos porque somos conscientes de que nos podemos equivocar; pero identificar en qué casos esto es así es más complicado, mucho más que en una intelección. En cualquier caso, somos conscientes de que puede haber cosas que al apropiárnoslas nos hacen un bien, o no nos lo hacen, y a ello contribuyen las propiedades de la cosa real. Por lo tanto algo hay en la realidad que hace que estimemos una realidad como buena o como mala, independientemente de que el criterio para hacer tal distinción difiera según los grupos sociales y según el tiempo, y también según mi situación personal o realidad personal en un momento determinado.

Y si en lo volitivo es más complicado que en lo intelectual, aún lo es más en lo afectivo, pues tradicionalmente —aún hoy con demasiada frecuencia— los sentimientos como sabemos han sido considerados como algo que pertenece a la esfera personal, sin mayor referencia a la realidad, dejando de ser algo subjetual para pasar a ser algo subjetivo²⁶⁹. Pero es preciso corregir esto:

²⁶⁹ En general, para entender lo que ocurre en el ámbito afectivo en su referencia a la realidad es útil acudir a su analogía con lo intelectual (con la prudencia de no establecer igualdades allí donde lo que se da no es más que una analogía). Efectivamente, parece que en lo intelectual esa interacción entre sujeto y objeto, entre sujeto y realidad es más clara que en lo ético y en lo

«Estamos habituados a ver en la realidad solamente el correlato de una intelección o de una volición, y creer que entonces la realidad es lo aprehensible como verum y lo optable como bonum. Tendríamos que habituarnos a introducir en la filosofía esta idea de que la realidad es también formalmente atemperante. La realidad es el ‘de suyo’. Y este ‘de suyo’ queda actualizado no solamente en forma de verdad y de bondad, sino también en forma de atemperante» (SSV, 340).

Es fácil hablar de objetividad en las intelecciones, pero no se debe olvidar que cada acto de intelección es único y realizado por cada sujeto. Lo que ocurre es que en este caso es más fácil detectar esa referencia a la realidad en el juicio, bien en forma de verdad bien en forma de falsedad. Más difusa es la referencia a la realidad en forma de bondad desde los actos volitivos. La bondad de un acto es más difícil de precisar, pero independientemente de ello es incuestionable su referencia a la realidad. Pues bien, de modo similar «los sentimientos son, ciertamente, actos del sujeto, pero no son ni más ni menos subjetivos que las intelecciones o las voliciones: envuelven formalmente el momento de realidad» (SSV, 336).

Y siguiendo con la analogía entre facultades, del mismo modo que hay muchas intelecciones de la realidad y las calificamos como verdaderas o falsas según su referencia a ella, y que hay muchos actos volitivos que los calificamos como buenos o malos por el mismo motivo, hay muchos sentimientos los cuales se deben calificar también según su referencia a la realidad. Surgen así dos posibles calificaciones, que Zubiri denomina *fruición*²⁷⁰ o gusto y *disgusto*. Hay que entender bien lo que es para Zubiri fruición y disgusto, pues no son dos sentimientos como pueda ser cualquier otro; ni siquiera dos sentimientos especiales, como si fueran sentimientos más elevados o excepcionales. Es otra cosa: son dos modos de calificar todo sentimiento, «son dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él» (SSV, 340).

Fruición y disgusto para un sentimiento serían algo análogo a lo que es verdad y falsedad para una intelección o bondad y maldad para una volición. Todo sentimiento está referenciado a la realidad, y es esta referencialidad la que permite afirmar su carácter de fruición o disgusto, esto es, su carácter estético. Por ejemplo, un sentimiento de alegría

afectivo, y acudir a lo intelectual nos puede ayudar para comprenderlo. Pero también puede suceder lo contrario. Lo intelectual puede no ser tan objetivo como pensamos (de hecho, no lo es). Como sabemos, cada vez se pone también más de manifiesto aquello que ‘pone’ el ser humano en su intelección de la realidad, y precisamente para poner de manifiesto ese papel activo intelectivamente hablando nos puede servir atender de forma análoga a la relación que el sujeto tiene con la realidad tanto en el ámbito ético como sobre todo en el afectivo.

²⁷⁰ Resuena enseguida la palabra ‘fruición’ porque hemos hablado de ella sobradamente en el capítulo dedicado a la voluntad. Pero ahora la vamos a abordar desde la perspectiva estética, para analizar en la siguiente parte qué posible conexión hay entre una y otra. No hago así sino lo que a pie de página ya expone el editor, Diego Gracia (cf. SSV, 341, n.4). Esta acepción de fruición es posterior a la que realiza de la voluntad como amor fuente de lo real como real, y obliga a revisar o matizar la teoría zubiriana de la voluntad.

puede ser frutivo o a disgusto. Supongamos una situación real que actualizamos como alegre; entonces la alegría será un sentimiento frutivo; pero si se trata de una situación triste, el sentimiento de alegría será a disgusto estéticamente hablando. Del mismo modo, pueden darse sentimientos que tendemos a catalogarlos como negativos (la tristeza, por ejemplo) que puedan poseer una dimensión frutiva en el sentido de que se adecúan, se acomodan a una realidad, realidad que en este caso sería la de una situación triste. Ante una realidad triste (una enfermedad grave, por ejemplo), sentir alegría no sería lo frutivo, sino que lo sería estar triste. Y viceversa: en un acontecimiento alegre, lo suyo es estar alegre y no triste, lo frutivo sería la alegría y no la tristeza. Así nos lo explica López Quintás:

«Hay alegrías que nada tienen de fruición porque no colaboran al desarrollo personal de quien las experimenta y la realidad personal depotenciada no se actualiza en el sentimiento de forma entusiasmante sino deprimente. Por el contrario, ciertos momentos de dolor, que parecen provocar sentimientos de tristeza, pueden suscitar una profunda felicidad si uno los vive con elevación de espíritu y les confiere todo su sentido»²⁷¹.

Esto es dicho a grandes rasgos y cabría ser mucho más rigurosos. Por un lado, porque estamos hablando de un estrato de la realidad talitativo, estrato en el que cabe hablar en estos términos. Y por otro, porque si entramos en una casuística las variaciones y alteraciones de estos casos generales serían interminables. Pueden darse situaciones personales que provoquen que algo, si bien vivido en un contexto general daría lugar a una determinada lectura, yo lo viva de modo particular, de manera que sería en referencia a ese modo particular mío de vivir o de experimentar esa realidad como habría que calificar estéticamente al sentimiento²⁷². Entrar aquí sería una tarea ardua. Es esta complicación la que lleva aparejada la complejidad de este tema, porque no estamos hablando de un ser humano prototípico e ideal cuyos sentimientos son los ‘adecuados’, sino de todas y de cada una de las personas de carne y hueso y que tenemos nuestras vidas y nuestras trayectorias personales; y es en base a éstas que cada situación es experimentada de un modo concreto y propio, permitiendo que una misma situación pueda ser vivida de muchas maneras diferentes. «No son lo mismo la dimensión de gusto y disgusto en lo referente a la actualización de lo real en los sentimientos, y la diversidad cualitativa de los sentimientos como actos de la persona» (SSV, 340-341).

Pero de lo que se trata es de que para cada uno y según sus experiencias vividas, en todos hay unos sentimientos referenciados a la realidad, y que pueden ser calificados estéticamente como frutivos o a disgusto. O sea: al actualizar afectivamente una realidad, brota en mí un sentimiento; si ese sentimiento se acomoda afectivamente a la realidad

²⁷¹ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 144.

²⁷² A su vez esta sería la explicación de que ante un mismo hecho fueran perfectamente legítimos diversos sentimientos.

actualizada desde mi situación real será frutivo, y en caso contrario será de disgusto. Con toda la casuística que podamos pensar. Cobra ahora relevancia la siguiente pregunta que más arriba esbozábamos: ¿dónde hay que buscar la fruición o el disgusto de un determinado sentimiento?, ¿dónde se da esa dimensión?, ¿cómo sabe una persona que ese sentimiento que le brota es frutivo o es a disgusto, estéticamente hablando? Un mismo sentimiento, por ejemplo, la tristeza, puede presentar estas dos dimensiones: de fruición y de disgusto. ¿Qué diferencia hay entre una tristeza frutiva y una tristeza a disgusto, por decirlo así?

Ello habrá que buscarlo en su referencia a la realidad, igual que cuando hablamos de verdad o falsedad y de bondad o maldad; lo que nos lleva al problema de conceptuar qué es la realidad desde este punto de vista afectivo. Hay un punto de partida irrefragable: la realidad es lo que es. Según cómo sea actualizada por el hombre, queda ante éste de diferente manera: si hablamos de la inteligencia, «se dice que realidad es aquello que se actualiza en la inteligencia en forma de verdad» (SSV, 341); si de la voluntad, «la realidad está delante de la volición humana como algo distinto: como algo que va a ser bueno, y que por eso lo elige el hombre en una forma determinada» (SSV, 341); pero como ya sabemos la realidad no sólo puede ser actualizada desde la inteligencia o desde la voluntad.

«Pues bien, la realidad no es solamente aprehensible, y no solamente es optable; la realidad es algo más; es justamente atemperante. Y esta cualidad intrínseca de la realidad es lo que yo llamaría temperie» (SSV, 341).

¿Qué significa que la realidad presenta una cualidad intrínseca que es temperie? La realidad como temperie no es sino cómo es la realidad, cómo se encuentra la realidad en sí misma, toda la realidad, cuando es presentada ante el sentimiento. No cuando la realidad es inteligida, no cuando la realidad es optada, sino cuando la realidad es sentida. «La realidad no es pura y simplemente el área de lo verdadero y el área de lo bueno, es también el área de la temperie» (SSV, 342). No estamos hablando de diferentes realidades, sino de una única realidad que puede ser actualizada como verdad, como bondad y como temperie.

Es por el hecho de que la realidad pueda ser actualizada como temperie que es atemperante, y los sentimientos como tales (sentimientos talitativos) se erigen así en principios tónicos según los cuales se da ese atemperamiento (dimensión estética): son principios tónicos de realidad, pues están afectados por ella, y nos atemperan a la realidad como temperie. Esa referencia a la realidad según la cual un sentimiento no es subjetivo sino subjetual, es la realidad como temperie. En otro lugar diferenciaba Zubiri estos dos aspectos de los sentimientos enfocándolos como potencia y como principio estructural. Como potencia tendría que ver con el sentimiento tal cual, y como principio estructural vendría a ser la dimensión estética que nos explica en *Reflexiones*:

«Como potencia, es lo que nos hace sentirnos alegres, tristes, compasivos, enamorados, etc., Pero como principio estructural, es lo que hace de la sustantividad humana algo atemperable en su realidad, una realidad ‘tonificante’» (SH, 94).

El ser humano no se encuentra a la intemperie, sino que se encuentra atemperado a la realidad. Y se encuentra atemperado a la realidad porque... puede estarlo, porque sus estructuras constitutivas le permiten actualizar la realidad atemperadamente. ¿Cómo? Precisamente a través del sentimiento. El sentimiento, en tanto que principio estructural, «es lo que hace de la sustantividad humana algo atemperable en su realidad, una realidad ‘tonificante’» (SH, 94). En tanto que abierta a la realidad, la sustantividad humana se atempera a la realidad y no se encuentra en la intemperie. O mejor dicho: siendo el hombre el único ser vivo que no se encuentra determinado por sus estructuras inconclusas está expuesto a la intemperie, y precisamente lo que busca es cobijo, atemperamiento. Y ello lo consigue por medio del sentimiento.

Gracias al sentimiento nos encontramos en la realidad como temperie, atemperadamente, y podemos eludir la intemperie. Los distintos sentimientos son modos de atemperarse a las nuevas situaciones reales en las que nos encontremos. «Sentimiento es ‘atemperamiento’ a la realidad. Tener un sentimiento es estar atemperado de una cierta manera a la realidad. Modificar un sentimiento es cambiar el atemperamiento» (SH, 16). Sentimiento sería, pues, el estado tónico en el que se encuentra el ser humano en un determinado momento y situación, y que se verá modificado por sucesivos procesos de sentir.

A continuación nos ofrece Zubiri una reflexión que es muy interesante. Nos dice que es por esta referencia a la realidad que a lo largo de la historia se ha dicho que el amor es capaz de ver cosas que la inteligencia no ve. Son las razones del corazón que decía Pascal. Pero esto, sin dejar de encerrar algo de verdad no es toda la verdad: hay que perfilarlo muy bien para no decir otra cosa que aquello que se quiere decir, y se interprete de modo emotivista. Pues en verdad, esto que se dice de las razones del corazón, es algo propio de todo sentimiento. «Todo sentimiento es en cierto modo vidente de la faceta que nos presenta»²⁷³ (SSV, 342). Ahora ya sabemos por qué, «porque presenta un modo de actualidad de la realidad *en* el enfrentamiento atemperante con ella» (SSV, 343).

La realidad actualizada según el sentimiento permanece invisible, por decirlo así, si la actualizamos según cualquiera de las otras dos facultades. Y del mismo modo, permanece invisible ante la afectividad y la voluntad si la actualizamos intelectivamente, y ante la inteligencia y la afectividad si volitivamente. Cada actualización es rica en su singularidad, pues nos aporta elementos de la realidad que sólo son aprehensibles en ese modo de actualización, y no en otro. Y el hecho de que en cada facultad se actualice la

²⁷³ Entiendo que todo sentimiento... en tanto que es frutivo.

realidad, aunque sea según ‘vías’ distintas, no implica que se trate de tres actualizaciones independientes porque como decíamos antes, la habitud humana es unitaria. Que lo actualizado afectivamente permanezca ‘invisible’ para las otras dos facultades, no quiere decir que no posea cierta relevancia para ellas en tanto que la que en definitiva actualiza la realidad afectivamente es la misma sustantividad humana que en otro momento la actualizará intelectual o volitivamente. Y viceversa. La realidad ‘queda’ en la sustantividad humana, y en este sentido contribuirá a su configuración sustantiva con claras repercusiones en el resto de facultades. Todo suma. Aquí queda de manifiesto la pobreza que representa para un ser humano una referencia a la realidad meramente intelectual o voluntarista²⁷⁴, pues en su reduccionismo pierde una dimensión de la realidad tan relevante como las otras dos en la habitud humana.

3.2. El sentimiento estético o lo estético de un sentimiento

Zubiri no escatima esfuerzos a la hora de explicar que cuando nos habla de fruición o disgusto, no se trata de un sentimiento más, aunque su exposición es un poco... en espiral. Comienza afirmando taxativamente que el sentimiento estético es un sentimiento: «el sentimiento estético es ante todo un sentimiento (...)» (SSV, 344). Pero lo pone en duda inmediatamente después: «pero esto no está claro». ¿En qué quedamos pues? Y continúa preguntándose: «aunque se dice ‘el’ sentimiento estético, ¿es verdad que el hombre tiene ‘un’ sentimiento estético?». Efectivamente es fácil oír hablar del sentimiento estético como tal; pero, ¿se puede hablar rigurosamente de algo así como ‘el’ sentimiento estético? Pues bien, para nuestro autor la respuesta es no, que si se habla de ‘el’ sentimiento estético es «por una especie de substantivación que no se sabe muy bien lo que quiere decir» (SSV, 344), porque lo que el hombre tiene no es uno sino muchos, «muchísimos sentimientos estéticos». ¿Qué quiere decir todo esto?

Ya hemos comentado que en cuanto a la referencia a la realidad, todo sentimiento se puede dar de dos modos: fruición y disgusto. Es la realidad aprehendida como *realidad frutiva*. La fruición y el disgusto, en este sentido, no son dos sentimientos más sino la dimensión de todo sentimiento en tanto que referido a la realidad, en tanto que referido «al término que en esos sentimientos se nos hace presente» (SSV, 344). No hablamos de realidad verdadera, ni de realidad buena, sino de realidad atemperante, y en tanto que el ser humano está atemperado a la realidad se pueden calificar todos los sentimientos como fruición o disgusto. Estas dos dimensiones no sólo tienen que ver con el estado tónico interno sino también con el momento de actualidad de lo real. Consecuentemente, más que

²⁷⁴ De hecho, tal y como nos explica Tirado San Juan, estas han sido las dos principales derivas (idealismo de Fichte y voluntarismo de Schopenhauer) de la desconexión —aparente— entre la razón teórica kantiana y la razón práctica; o mejor dicho, entre el uso teórico de la razón y el uso práctico (cf. V. M. TIRADO SAN JUAN; “Libertad práctica y libertad estética”, 320-321).

decir que el ser humano posee un sentimiento estético, o muchos sentimientos estéticos, lo que habría que decir es que todos los sentimientos tienen una dimensión estética.

Ahora bien: ¿por qué cuando atendemos a lo real como real sólo se dan estos dos sentimientos estéticos, que en definitiva no son sino las dos caras de una misma moneda? La cuestión pasaría por concretar qué es exactamente ese gozo de lo real como real. Para el propio Zubiri es difícil esta cuestión; si bien nos dice que «no es ‘un’ sentimiento más entre los demás sentimientos» (SSV, 346), afirma también que ello no significa «(...) como a primera vista pudiera parecer, que el sentimiento estético tenga respecto de los demás sentimientos una prerrogativa especial, la de ser un atemperamiento a lo real» (SSV, 346). ¿Por qué? Porque si nos fijamos ser un atemperamiento a lo real es propio de todo sentimiento. ¿Entonces?

Cómo él mismo dice, parece que aquí le falta a Zubiri poder ir más allá del lenguaje de que dispone, porque «ciertamente no hay más remedio que adoptar el lenguaje corriente» (SSV, 346). Él nos dice que en principio puede haber muchos sentimientos estéticos, pero que «tomando, como debe tomarse, hablando con rigor, la dimensión de *actualidad* del sentimiento, entonces no hay sino ‘un’ sentimiento estético. Y este sentimiento no es un sentimiento más entre otros» (SSV, 346), sino que tiene que ver con esa dimensión en la línea de fruición mediante la cual todo sentimiento se referencia a la realidad.

«Lo que llamamos los ‘otros’ sentimientos son los diversos ‘actos’ y formas de atemperamiento a lo real. Como tales actos son actos y estados ‘míos’. Pero ‘todo’ sentimiento tiene una dimensión distinta: aquella según la cual no es un acto o estado mío, sino que es intrínseca y formalmente la actualidad de lo real. Y según esta dimensión, todo sentimiento envuelve una fruición o disgusto» (SSV, 347).

E insiste inmediatamente después: «por tanto, la fruición no es un sentimiento más entre otros, sino más bien una dimensión de todo sentimiento como actualidad de lo real». Por ello, más que hablar de un sentimiento estético, «en realidad habría que decir ‘lo estético de todo sentimiento’» (SSV, 347). ¿Y qué es ‘lo estético’ de todo sentimiento? Es precisamente la dimensión de *αἴσθησις*, la dimensión estética, la dimensión de atemperamiento a lo real. La dimensión estética no es, en consecuencia, un sentimiento especial, sino la dimensión de todo sentimiento en tanto que referencia atemperada a lo real. De lo que se trata es, en definitiva, de «cómo afecta estéticamente la realidad al sujeto»²⁷⁵. Los sentimientos talitativos son efectivamente actos míos, pero referenciados a la realidad, referencia manifestada por el sentimiento estético; o mejor dicho y en la dirección a la que nos conduce el mismo Zubiri: referencia manifestada por la dimensión estética de tales sentimientos.

²⁷⁵ J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”.

Hablar de ‘sentimiento estético’ no es sino una substantivación de algo que no es substantivable, substantivación derivada de tomar la dimensión estética en y por sí misma: «partiendo del falso concepto del sentimiento como mero estado subjetivo, se hace de la dimensión estética un sentimiento especial. Y esto, como digo, es falso. Lo estético puede y debe ser tomado en y por sí mismo, pero sólo como dimensión» (SSV, 347). O sea, que lo estético es esa dimensión que califica a todo sentimiento en tanto que todo sentimiento no es sino un modo en que lo real se actualiza, se nos hace presente, en clave afectiva. Todo sentimiento, pues, debe calificarse por su dimensión estética, dimensión «en cierto modo ortogonal que todos los sentimientos tienen respecto de lo real que en ellos se presenta» (SSV, 354), «(...) dimensión antropológica en cuanto al modo de abrirse el hombre bellamente a la realidad, descubrir lo bello sintiendo bellamente y dar sentido humano al mundo en torno con realizaciones bellas»²⁷⁶.

Y esto es algo que también compete a lo intelectual y a lo volitivo, aunque quizá se haya pasado por encima, o mejor dicho, se haya dado por hecho por la historia de los conceptos —como dice Zubiri (cf. SSV, 348)— o por la índole misma de las otras dos facultades que hacen que esa referencia a la realidad sea más obvia. Sobre todo en la primera. No acabaríamos de comprender una intelección de la realidad que no poseyera esta dimensión de referencia a la realidad. Hablando en rigor, deberíamos decir no una intelección, sino una *intelección veritativa*, en el sentido de que efectivamente toda intelección, en tanto que actualización intelectual de lo real, pretende aprehender efectivamente eso real que le está presente. ‘Verdad’ no sería sino «la dimensión que en todos ellos —en los actos de intelección— atañe a lo real» (SSV, 348). De modo análogo a cuando decimos lo estético de un sentimiento, se debería decir lo veritativo de una intelección, de manera que «lo veritativo no es un acto de intelección entre otros, sino una dimensión de todo acto intelectual» (SSV, 348). No inteligimos ‘la’ verdad, sino inteligimos algo que es verdadero.

Y algo similar ocurre con lo volitivo. Todo acto volitivo es elección, opción. ¿Qué es lo que elijo? La forma de realidad que quiero ser. Sea consciente o no, lo quiera o no, en toda opción hago mi forma de realidad. Y esta dimensión optativa según la cual hago mi forma de realidad es propia de todo acto volitivo. Habría que hablar por tanto de intelección veritativa y de volición optativa²⁷⁷, igual que hablamos de sentimiento estético.

²⁷⁶ L. JIMÉNEZ MORENO; “Sobre el sentimiento -conocer y querer- en Zubiri”, 34.

²⁷⁷ Curiosamente, aquí Zubiri destaca el carácter optativo de todo acto volitivo hablando de ‘voluntad optativa’, pero a mi juicio esto no es exacto. Porque de lo que entiendo que estamos hablando aquí es de la dimensión de referencia a la realidad de todo acto volitivo, y esta referencia no se da tanto en el hecho de la opción como en el hecho de que tal opción se incardine en la línea de bien, esto es, en el hecho de que tal opción contribuya a la configuración de mi realidad. Por ello, cuando dice Zubiri que igual que hablamos de inteligencia veritativa habría que hablar de *voluntad optativa* (cf. SSV, 348), entiendo que para mantener la misma línea de reflexión habría

Y ha sido porque tradicionalmente se ha dado por supuesto —efectivamente es así— que toda intelección anhela la verdad y que todo acto volitivo anhela lo bueno, que no se ha estimado necesario calificarlo con veritativo u optativo respectivamente: «siempre se ha hablado de sentimiento estético y nunca de intelección veritativa o de volición optativa, siendo en realidad la intelección veritativa y la volición optativa, pero obviándose la acotación por cuestiones de tradición filosófica»²⁷⁸. Como en el caso de los sentimientos no ha sido así por quedarse únicamente en su dimensión subjetiva, es preciso remarcar su carácter estético, su carácter real, pero no como un nuevo sentimiento sino como una dimensión de todo sentimiento: la que nos referencia a la realidad. Lo estético, «es el momento ‘real’ de todo sentimiento, es la fruición de lo real como real en todo sentimiento» (SSV, 349).

Resumiendo: lo estético para Zubiri es una dimensión de todo sentimiento, no un sentimiento más o de diversa índole. «Los sentimientos son innumerables, y todos ellos pueden tener esa doble dimensión de gusto y de disgusto, de fruición y de no fruición» (SSV, 354). Lo estético se puede tomar en y por sí mismo pero como dimensión, no como estado; y es entonces cuando se puede tomar como objeto de una determinada disciplina: es la *Estética*.

3.3. La realidad en tanto que estética

Lo dicho hasta ahora ha servido para delimitar correctamente el sentido que Zubiri otorga a lo estético, que como acabamos de ver no es tanto un sentimiento más, ni un sentimiento de otra índole, sino una dimensión de todo sentimiento, aquella dimensión que le referencia a la realidad. Pues bien, ahora vamos a tratar esa realidad a la que se atempera el ser humano con sus sentimientos.

Sabemos que la realidad puede ser actualizada de diversas maneras, según la facultad con la que se actualice. En cada caso, la realidad ofrece distintas dimensiones suyas, distintos aspectos, cobrando un carácter propio: carácter de *verum* si se trata de la inteligencia, de *bonum* si de la voluntad, y de *pulchrum* si de la afectividad. En todos los casos se trata de la misma realidad, pero actualizada según distintas dimensiones suyas. Esta idea es importante: si la realidad se actualiza de estos modos es porque la realidad es como es, porque esas dimensiones «pertenecen, naturalmente, al carácter mismo de esa realidad en tanto que presente al hombre» (SSV, 355). Y tales dimensiones se actualizan al ser humano porque éste pone en ejercicio las facultades correspondientes.

que hablar de voluntad buena o de voluntad bondadosa, porque es precisamente la dimensión de bondad de todo acto volitivo la que referencia la realidad que soy a la realidad en la que estoy. Y del mismo modo, no optamos por ‘la’ bondad, sino por algo que es bueno.

²⁷⁸ J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”, apdo. 3.

Por ser el hombre como es, la realidad se actualiza como verdad, belleza²⁷⁹ y bien. Si el hombre dispusiera de otras facultades, actualizaría la realidad de otros modos; pero las que el hombre posee son éstas. Verdad, belleza y bien son tres modos de actualización «formalmente distintos entre sí, por muy conexos que se hallen —y se hallan» (SSV, 356). Consecuentemente,

«(...) estos tres momentos del pulchrum, del verum y del bonum son algo que pertenece congénereamente a la realidad, a ella en sí misma, en tanto que es actual en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre» (SSV, 356).

Metafísicamente hablando, desde el punto de vista —digamos— de la realidad, ésta no es ni verdadera ni buena ni bella. Hablamos de verdad, bondad, belleza... pero esto siempre es en relación a un sujeto que actualiza la realidad; pero el sujeto no produce ni la verdad, ni la bondad ni la belleza, y si puede hablar de ello es a causa de notas o propiedades que pertenecen a la propia realidad. La realidad es como es, sencillamente. Pero otra cosa es considerarla en tanto que actual al ser humano según sus facultades: entonces sí que cabe hablar de congenereidad. Pues es en tanto que esa realidad es actual al hombre según sus facultades, que el hombre puede aprehender verdad, belleza y bondad. De esta manera, tanto verdad como belleza y bondad pertenecen intrínsecamente a las cosas, pero en tanto que actualizadas en el ser humano. «Para actualizarse, las realidades necesitan que exista el término respectivo —el hombre— en el cual se actualizan. Pero su actualidad es *de* ellas»²⁸⁰. De este modo, la belleza «es pura y simplemente un modo de actualización por el que la realidad, ella, por lo que es en sí misma, sin adquirir ni perder notas por ello, se hace presente o queda como real ante el hombre» (SSV, 357).

A continuación añade Zubiri una idea muy interesante, a saber: «la realidad es fruitiva en sí misma, y por eso es bella en sí misma»²⁸¹. Entiendo que en la medida en que el hombre aprehende afectivamente la realidad como bella, en tal actualización el sentimiento va acompañado necesariamente de su dimensión de fruición²⁸², porque estamos aprehendiendo realidad, y la realidad es por sí misma en tanto que realidad, fruitiva, bella. Pero, se podría decir que cuando actualizamos la realidad afectivamente según un sentimiento a disgusto también estamos actualizando la realidad. Efectivamente es así, pero entonces no la estamos actualizando en la línea de fruición; o mejor dicho, no

²⁷⁹ Aquí Zubiri realiza un cambio de registro interesante, pues ya no habla de la realidad como *temperie* sino como bella.

²⁸⁰ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 147.

²⁸¹ Esta afirmación hace referencia a lo que ponía en la nota anterior. Parece que, efectivamente, para Zubiri hay una equivalencia entre belleza y fruición, entre la actualización de la realidad afectivamente hablando (belleza) y la dimensión estética del sentimiento mediante el cual se da esa actualización (fruitiva). Otra cosa es que se quiera decir lo mismo. Nosotros vamos a tomar fruición y belleza como las dos caras (congéneres) de una misma moneda.

²⁸² Toda esta cuestión se tratará más detenidamente en la siguiente parte.

la estamos actualizando en la línea de fruición fruitivamente —digamos—, sino a disgusto, del mismo modo que podemos inteligir la realidad pero inteligirla falsamente. Cuando se produce esa actualización fruitiva se produce una sintonía entre la realidad misma y la realización de mi propia sustantividad en tanto que estoy actualizando la realidad fruitivamente. Precisamente, es esta sintonía, esta resonancia, la que provoca tal fruición, porque hay como un acuerdo entre la realidad y mi realidad. Cuando la dimensión del sentimiento es a disgusto, tal resonancia no se da.

Todo ello pasa por es analizar qué ocurre cuando nos movemos entre los diferentes estratos de la realidad. Porque cuando nos movemos en ‘la’ realidad, no ha lugar a conceptualizaciones ni dualizaciones, sino únicamente a hablar de ratificaciones: nos estamos moviendo en las líneas de verdad, bondad y fruición. Serían la verdad real, la bondad real y la ‘belleza’ real²⁸³. Pero el hombre no se mueve en ‘la’ realidad sino entre cosas concretas, y aquí sí que se pueden dar intelecciones falsas, opciones malas y sentimientos a disgusto.

Se hace preciso, pues, analizar estos estratos de la realidad desde el punto de vista estético, y concretar de qué se está hablando cuando se afirma que la realidad es fruitiva en referencia a cada uno de ellos. Ya hemos visto en el apartado anterior dos cosas:

- La primera, que cuando el sentimiento recae sobre la realidad en tanto que realidad, hablamos de su dimensión estética.
- Y la segunda, el modo en que la realidad está presente en el sentimiento estético, porque efectivamente lo estético encierra una complacencia, una fruición, aunque como sabemos no sobre las propiedades que posea una determinada cosa sino sobre su momento de realidad.

Nos vemos abocados a distinguir en la realidad diversos estratos. En cada uno de ellos se da un objeto de fruición, aunque no es el mismo en cada caso. Se puede afirmar, pues, que las cosas «que son bellas en sí mismas, tienen en su belleza tres estratos distintos, o la belleza tiene en ellas tres estratos distintos» (SSV, 358). Zubiri va a distinguir los siguientes:

- El de las cosas *en su realidad*.
- El de las cosas *por ser reales*.
- El de la realidad *en cuanto realidad*.

²⁸³ Tal y como la denomina D. Gracia (cf. D. GRACIA; “El enfoque zubiriano de la estética”, 89).

a. Fruición de las cosas 'en su realidad'

Tal y como lo explica Zubiri este estrato me genera cierta confusión. Si lo consideramos desde su diferencia con los otros dos, entiendo que este estrato de realidad tiene que ver con lo talitativo de la cosa. Pero esta idea no la extraigo positivamente con facilidad de su explicación en SSV, e incluso puede dar pie a otras interpretaciones. Efectivamente, Zubiri considera los contenidos talitativos (como el sabor de una manzana), pero añade que no es sólo eso, sino que hay que considerar la cosa también «en su realidad, en que sea real» (SSV, 359), con lo cual parece que nos vayamos más allá de su talitatividad, precisamente a su momento real, a no ser que se refiera a que efectivamente la talitatividad de la cosa no deja de ser real también. Quizá cuando habla de 'en su realidad' se refiera a cómo se da esa cosa talitativamente según sus notas específicas, que aunque talitativamente también presenta el carácter de real. O en su contexto o realidad campal, como parece decir cuando nos habla del pintor que pinta la manzana en un bodegón²⁸⁴.

Nos dice a continuación que la dimensión estética en este estrato es muy amplia, pues se trata de entender la belleza y la fealdad de las cosas desde su perfección, desde su bien hechura, etc., frente a su deformidad o imperfección, atendiendo al canon imperante en la época. «Lo bello es aquí lo perfecto» (SSV, 359). Y aquí es donde se ubica esa amplitud y complejidad de la dimensión estética en este estrato, porque la belleza se obtendría por la referencia a dicho canon, dando lugar a cierta confusión que impregna de relatividad la propia aprehensión de lo bello y de lo feo:

«Y aquí es donde está auténticamente todo el margen fabuloso de la relatividad de lo bello que se refiere a este estrato. Qué cosas sean bellas conforme a un canon o a otro, cuáles sean los cánones de belleza, eso rueda con la Historia, con sus distintas mentalidades, sus distintas épocas, y aun con los propios individuos, dentro de una misma época y dentro de una misma mentalidad» (SSV, 360).

El origen de esta concepción procede de Grecia y de Roma. Los griegos hablaban de *μορφή*, los latinos de *forma*. Para decir que algo se adecuaba a su forma los griegos decían que estaba 'en buena forma', esto es, que era *εὖ-μορφή*; y los latinos decían que era *formosus*, de donde deriva nuestra palabra 'hermoso'. De este modo, hermosura tenía que ver con perfección, con una buena configuración, de manera que lo imperfecto era deforme²⁸⁵. Este es el estrato en el que se apoya toda la filosofía clásica y hasta casi nuestros días. Podemos denominarlo el estrato de la *hermosura*.

²⁸⁴ En cualquier caso, esta cuestión se tratará con más profundidad en la siguiente parte (cf. cap. 9).

²⁸⁵ ¿Se puede considerar, pues, que este estrato va más allá de lo talitativo? Yo creo que no, aunque sí que va más allá de lo que me gusta, de lo que se me antoja bonito, ... Porque supone un canon de lo que son las cosas perfectas, canon que tiene que ver con las formas de las cosas reales.

b. Fruición de las cosas ‘por ser reales’

Ya no se habla aquí de las cosas ‘en su realidad’ sino ‘por ser reales’. El enfoque es radicalmente distinto, porque las cosas «están abiertas a la propia realidad»²⁸⁶. Ahora se habla de las cosas en tanto que reales, y ya no cabe diferenciar —tal y como se hacía en el anterior estrato— entre cosas hermosas y deformes o imperfectas, pues tanto unas como otras son reales. Por lo tanto, también lo deforme puede ser objeto de goce estético. ¿Cómo es esto? «No se trata aquí de que haya un Arte que exprese pulcramente, bellamente un objeto feo, sino de que la fealdad misma del objeto, en tanto que objeto, y en tanto que cosa fea, es justamente un modo de belleza» (SSV, 361), porque la fruición no es ‘en su realidad’ sino ‘por ser real’. Si bien lo deforme o feo no puede ser hermoso, aquí sí que puede ser bello.

No hay contradicción en ello: una cosa deforme según el primer estrato puede ser bella según éste, precisamente porque nos movemos en estratos distintos. Lo que no puede ser es que una cosa fea sea hermosa según el primer estrato. «Lo deforme en cuanto deforme es justamente real, y en tanto que es real, si se tiene la fruición de lo real *por ser real* y no *en su realidad*, entonces hasta lo más horrendo del Planeta se convierte *eo ipso* en objeto estético» (SSV, 361). Este estrato ‘envuelve’ al anterior, pues nos da el momento de realidad de lo actualizado afectivamente en él.

A continuación se cuestiona si en este estrato acaso no se pueden dar cosas que no sean bellas; pero «se puede anticipar que todo puede ser bello, pero que también todo puede ser feo» (SSV, 362). ¿Qué quiere decir exactamente esto? En el anterior apartado hablaba de que la belleza tenía que ver con la actualización de lo real en y por sí mismo, sin adquirir ni perder notas por ello, tal y como es. ¿Cabe lo feo, según esta definición? A mi parecer sí, pero no por la parte que da a la realidad sino por la parte que da al hombre en quien se actualiza esa realidad. La fealdad deriva de que el hombre no actualiza fruitivamente la realidad de las cosas, sino a disgusto. El por qué de esta situación lo veremos más adelante.

c. Fruición de la realidad ‘en cuanto realidad’

En este estrato se encuentra a mi juicio la aportación más original de Zubiri. Según él, éste es el estrato más grave de los tres, «porque aquí no se juega únicamente la fruición

Una cosa es hermosa si se da en la realidad de manera adecuada a su forma. En el caso de la manzana, por ejemplo, no sólo que sea dulce, sabrosa —esto es, que sepa a manzana— sino además que sea del tamaño adecuado, del color adecuado, con una textura adecuada, etc. A diferencia de Kant, Zubiri no considera aquí el estrato de lo agradable a los sentidos, aunque igual se podría equiparar a éste.

²⁸⁶ J. FEIJÓO MELLE; “Metafísica del sentimiento estético”, 9.

en el atemperamiento a las cosas reales; se juega algo distinto: el atemperamiento al carácter mismo de realidad, la idea misma de la realidad como temperie» (SSV, 363). Antes ha hablado de hermosura e imperfección, de belleza y fealdad,... ¿Cómo hablar en estos términos de ‘la’ realidad? Si se quiere atender a ‘la’ realidad estéticamente, hay que articular asimismo estas dos dimensiones que hemos estado considerando durante toda la exposición: belleza o fealdad de la realidad y sentimiento estético frutivo o a disgusto en el que se actualiza. ¿Cómo encajar ambas dimensiones en este estrato?

Como nos dice García Leal, «se cumple aquí plenamente la belleza en cuanto actualización de la realidad. Recuérdese, además, que la realidad se actualiza como atemperante»²⁸⁷. Este autor tiene claro que la belleza relevante para Zubiri es en cualquier caso la de este tercer estrato, la que posee carácter metafísico; y que si bien esta belleza metafísica puede o no ser expresada como la hermosura del primer estrato o la belleza del segundo, no deja de haber una línea de continuidad entre los diferentes estratos. La cuestión es cómo articular todo ello con el sentimiento.

Zubiri se detiene en este aspecto de manera destacada, quizá porque quiera atenderlo debidamente dada su gravedad. Para ello, va a seguir los siguientes tres pasos:

- En qué consiste exactamente este estrato: el *pulchrum*.
- Qué relación guarda con los otros dos.
- Cuál es el carácter que positivamente lo constituye desde el punto de vista de la estructura metafísica de la realidad.

i. El *pulchrum* como estrato

Para hablar de este estrato, debemos recordar lo que se dijo anteriormente sobre el hecho de que se podía hablar de fruición o de disgusto porque previamente nos habíamos situado en la línea de la fruición, de manera análoga a que podemos hablar de bueno o malo porque nos hemos situado previamente en la línea de la bondad, y de verdadero o falso porque nos hemos situado previamente en la línea de la verdad. La cuestión es que en este estrato, la línea de fruición cobra un carácter singular. Y lo que vamos a hacer, es «continuar analizando lo que es la presencia de la realidad en un sentimiento estético» (SSV, 365).

Ya hemos comentado que en una cosa se dan a la vez su contenido talitativo y su realidad; y que su realidad me remite al ámbito de ‘la’ realidad, un ámbito *inespecífico*, que como sabemos no es una agrupación de cosas reales sino el ámbito en el que se dan, que es distinto. Este ámbito de realidad, desde el punto de vista afectivo, es al que denominamos temperie. Hablamos aquí de conceptos que están íntimamente relacionados:

²⁸⁷ J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, 261.

realidad aprehendida en clave afectiva, realidad presente al sentimiento estético, realidad actualizada en la línea de fruición...

«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. El sentimiento como fruición de la realidad no recae solamente sobre unas cosas en su realidad y sobre las cosas por ser reales; recae también sobre el ámbito mismo de realidad en cuanto tal» (SSV, 366).

Este ámbito mismo de realidad en cuanto tal es precisamente el tercer estrato, y para no mezclar conceptos y evitar confusiones Zubiri referirá a este tercer estrato el carácter de *pulchrum*. Toda cosa real que modifica mi tono vital, además de llevarme a mí a otro estado me remite también a algo que la trasciende, al ámbito de realidad, al ámbito del *pulchrum*. Como sabemos, este ámbito no es un ámbito que sobrevuela el ámbito de las cosas reales, tal y como pensaba Platón; tampoco está superpuesto a las cosas. El *pulchrum* está en las cosas: no se da sin ellas, pero no se identifica con ellas. Es otra cosa. No se trata de una trascendencia más allá de las cosas reales «sino una trascendencia *en* las cosas reales» (SSV, 368).

El hecho de estar situados en el ámbito del *pulchrum* hace que actualicemos la realidad en la línea de fruición, y ello provoca que la realidad estéticamente considerada adquiera el carácter disyunto que también apreciamos considerando a la realidad desde los otros trascendentales. Efectivamente, «todas las cosas, necesariamente, o son bellas o son feas» (SSV, 368), todo sentimiento motivado por cualquier afección o es frutivo o es a disgusto. Y en este sentido, «toda cosa real, por ser real, tiene siempre la doble posibilidad de ser bella o de ser fea» (SSV, 368). La realidad sentida puede causar un sentimiento de fruición o de disgusto, de la misma manera que la realidad inteligida puede ser verdadera o falsa, o que la realidad querida puede ser buena o mala. Démonos cuenta de que aquí no estamos hablando de ‘la’ realidad en sí, metafísicamente considerada, sino de ‘la’ realidad pero en tanto que actualizada por el hombre, en este caso actualizada afectivamente.

ii. La unidad de los tres estratos

No cabe hablar de los estratos de la belleza de modo jerárquico, como pudieran pensar Platón o Hegel, como si hubiera un ámbito superior, «el *τό καλόν*, el ámbito mismo de la belleza, el ámbito de la realidad, de modo que entonces lo que llamamos el primer estrato y el segundo serían pura y simplemente una proyección del tercero» (SSV, 370). No es algo así como si el *pulchrum* en tanto que ámbito estrictamente bello de la realidad se proyectara en las cosas reales. Ello llevaría a algo que a juicio de Zubiri no es correcto, a saber: a sustantivar el tercer estrato. ¿Existe algo así como ‘lo bello’? Para Zubiri no. Que el *pulchrum* sea el ámbito de lo bello no implica que sea una cosa bella.

Tampoco es acertado para nuestro autor el planteamiento escolástico de la contracción, que aunque en principio estaba referido a la problemática del ser de las cosas, también se podría aplicar a nuestro problema, como si el *pulchrum* se contrajera en las cosas bellas análogamente a cómo el ser se contrae en cada una de las categorías de las cosas reales. Ello implicaría que la realidad se contrajera en cada una de las cosas reales, idea que no es del agrado de Zubiri.

También se podría interpretar, siguiendo a san Agustín y a Heidegger, que cada estrato es manifestación del anterior, interpretación que tampoco va a seguir Zubiri por entender que en toda manifestación se da la presencia de lo manifestado como algo autónomo frente a la manifestación, y entonces estaríamos hablando de otra cosa.

Si no es ni proyección, ni contracción, ni manifestación, ¿de qué estamos hablando entonces? Pues de actualidad, de manera que «los tres estratos lo son de distinta dimensión de actualidad, son diferencias de actualidad, no de proyección, ni de contracción ni de manifestación; son actualización» (SSV, 371). Cada estrato se corresponde con distintas dimensiones de la actualidad. Cuando queremos apreciar la belleza de algo, ese algo lo podemos considerar según distintos niveles de actualización. Estos niveles de actualización se dan, precisamente, en un proceso que es opuesto al de la contracción, un proceso de expansión, que es el que se produce al pasar del primer estrato al segundo y de éste al tercero. Y en esta expansión, «cada estrato se funda en el anterior» (SSV, 372), lo que supone una especie de movimiento hacia la profundidad de lo real en su mismo carácter de realidad.

Cada estrato supone una actualización más radical que el anterior, de manera que —y esta idea es importante— «lo que llamamos estratos en rigor no lo son, sino que son pura y simplemente distintos aspectos de la realidad en su actualización» (SSV, 372). No es que actualicemos distintas cosas o distintas realidades sino que actualizamos lo mismo pero en distintos niveles de profundidad, por decirlo así. No se trata sólo de que podamos actualizar la realidad según nuestras diferentes facultades, sino de que actualizándola —en este caso— como bella, podemos actualizarla ‘en su realidad’, ‘por ser real’ o por ser un momento del ámbito de realidad que hemos denominado *pulchrum*.

Como cada estrato consiste en un nivel diferente de actualización, de menor a mayor profundidad, cada uno se conserva en el siguiente. Pero visto desde el estrato siguiente, el anterior conservado en él no es sino expresión suya. De alguna manera, en cada estrato se expresa la belleza del estrato anterior, más profundo. «Las cosas bellas son expresión del *pulchrum*, como las cosas hermosas y las cosas feas son expresión positiva o negativa de lo que es la belleza» (SSV, 373). Ahí sitúa Zubiri el fundamento de la unidad de los tres modos de actualización de la belleza: en la expresión.

«Es justamente ese carácter de expresión, en tanto que actualidad expresiva, lo que caracteriza la unidad última y radical —que tiene distintos modos de actualización— de la realidad en tanto que *pulchrum*. La expresión es la estructura expresiva de la actualidad de la realidad como *temperie*» (SSV, 373).

O sea, partiendo de las cosas reales podemos actualizar estratos más profundos de realidad, no separados de ellas sino trascendiéndolas, de manera que los estratos inferiores están envueltos en los superiores, cada uno de los cuales es a la vez expresado en los inferiores.

Dicho esto, queda por aclarar qué es exactamente el *pulchrum*. ¿Qué relación hay exactamente entre el *pulchrum* y la realidad? Zubiri se plantea si el *pulchrum* es un atributo suyo y nos responde afirmativamente, entendiéndolo como un carácter transcendental de la realidad en cuanto tal.

iii. El *pulchrum* como carácter transcendental de la realidad en cuanto tal

En este apartado se van a tratar dos temas principales:

- El *pulchrum* como transcendental análogo al *verum* y al *bonum*.
- La relación entre los tres transcendentales, cuestión que a mi juicio es una de las más bellas de Zubiri.

El pulchrum como transcendental. Recordemos que clásicamente se denominaba carácter transcendental a los caracteres que poseían las cosas reales sencillamente por el mero hecho de ser, caracteres que serían transcendentales «porque ‘trascienden todo ser de un modo determinado’. Un transcendental no sería, por tanto, una realidad, sino un modo de ser compartido por cualquier realidad»²⁸⁸. Para los clásicos, lo radical que constituye el carácter transcendental de todo es el ser. Ya sabemos que no es así para Zubiri, para quien lo radical no es el ser sino la realidad, siendo el ser una actualidad ulterior: «el orden transcendental no es el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto tal» (SSV, 378). Esto supone un cambio de enfoque muy interesante, porque lo transcendental ya no recae sobre alguna nota de la cosa en tanto que es sino sobre su realidad en tanto que actual.

En referencia al tema que nos ocupa, hemos hablado del ámbito de la realidad en tanto que *pulchrum*. Consecuentemente, es un ámbito de la realidad, es un ámbito que pertenece de alguna manera a la realidad en tanto que realidad; o un aspecto suyo. Los clásicos no acabaron de considerar el *pulchrum* como un carácter de la realidad en este sentido que estamos comentando, como carácter transcendental. Para ellos ciertamente sería un carácter de la realidad, pero no un carácter transcendental. Zubiri, sin embargo, de forma

²⁸⁸ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 557.

análoga al *verum* para la inteligencia y al *bonum* para la voluntad, piensa que «la realidad en cuanto tal, tal como se ofrece al sentimiento, tiene ese carácter propio que llamamos *pulchrum*» (SSV, 379-380). La realidad se puede actualizar en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento. Pues bien: «el *pulchrum* es la realidad en cuanto actualidad en fruición estética» (SSV, 380).

Ahora bien: «si el carácter del *pulchrum* es trascendental, ¿se puede decir que se convierta con la realidad?» (SSV, 381), esto es: si bien todo lo *pulchrum* es real, ¿todo lo real es *pulchrum*? Zubiri nos dice que cabe de que haya cosas que no sean bellas, pero que sí se ha de dar necesariamente esta disyunción: o una cosa o la otra.

«Yo creo que en el caso del *pulchrum* no toda realidad es bella, en el sentido de que puede haber cosas feas y horrendas²⁸⁹. Pero sí tiene que ser forzosamente o bien bello o bien horrendo, y por consiguiente el carácter de *pulchrum* es un ámbito que de una manera disyunta pero trascendental, es inexorablemente pertinente a la realidad» (SSV, 381).

O sea, que actualizadas las cosas afectivamente se ven afectadas por el carácter disyunto por pertenecer al ámbito del *pulchrum*. En cualquier caso, es esta disyunción del *pulchrum* (el hecho de que tenga que ser bella o fea) la que convierte con la realidad. La realidad no ha de actualizarse necesariamente como bella, pero sí que tiene que actualizarse necesariamente o bella o fea. Este carácter trascendental es un carácter disyunto: es una disyunción trascendental o un *trascendental disyunto*.

Pero con esto no está dicho todo. Efectivamente, toda cosa real en tanto que actualizada ha de serlo como bella o como fea. ¿Quiere esto decir que toda la realidad es actualizable afectivamente, que todo lo real es *pulchrum*? Zubiri considera esta grave cuestión en paralelismo con las otras dos facultades. Clásicamente se ha estimado que el *verum* y el *bonum* se convertían con la realidad, pero esto general en él una grave duda, tal y como nos afirma expresamente: «aquí es donde empieza mi grave duda» (SSV, 382), pues «¿dónde está dicho que toda realidad sea inteligible en forma de un *verum* y sea apetecible en forma de un *bonum*?». Así se ha reconocido clásicamente, pero no es tan sencillo. ¿Por qué toda realidad ha de ser inteligible? ¿No puede haber realidades ininteligibles? Para Zubiri sí²⁹⁰.

²⁸⁹ En esta exposición parece que hay algunas ideas confusas, que serán tratadas con más detenimiento en la siguiente parte. Por ejemplo, entiendo que el *pulchrum* como tal no puede ser ni bello ni feo, sino que se trataría de una ratificación de la belleza metafísica (de modo análogo al *verum* y al *bonum* como verdad y bondad reales). Por otro lado, en algunas ocasiones se perciben en el discurso de Zubiri ciertos saltos entre los distintos estratos, como este caso que hablar de feo y horrendo debe hacerse hablando de las cosas ‘en su realidad’ y no el estrato de ‘en cuanto realidad’. Otra cosa es que hable de actualización en línea de fruición, tal y como parece que hace a continuación, según distintos modos de actualización afectiva.

²⁹⁰ Entrando así en el ámbito de lo irracional, que no de lo ‘arracional’. Para Zubiri lo irracional es lo ininteligible, y que «tiene un lugar, un lugar trascendental en el sistema de la realidad» (SSV,

Y no sólo realidades ininteligibles, sino realidades inteligibles inteligidas falsamente²⁹¹. Esto le lleva a afirmar que lo falso existe. ¿Qué quiere decir esta afirmación? Siguiendo una reflexión similar a la que se ha realizado anteriormente, lo falso existiría únicamente en el seno de una intelección. Entendiendo el *verum* como trascendental de la realidad, el ámbito de la realidad en tanto que inteligible, aquello que inteligimos en la medida en que la realidad se nos actualiza según esta facultad o es verdadero o es falso, con todos los matices que se puedan realizar a esta disyunción pues sabemos con qué cuidado podemos afirmar que algo es verdadero, considerándolo en toda su profundidad. En cualquier caso, Zubiri afirma que lo irracional y lo *falsum* son momentos de la realidad, «tan momentos de la realidad como el *verum*»²⁹² (SSV, 383).

Algo similar se puede decir del *bonum*. ¿Por qué toda realidad ha de ser apetecible? Según Zubiri, «puede haber realidades indeseables o inapetecibles, precisamente en tanto que realidades, no por las cualidades que efectivamente poseen, sino en tanto que realidades» (SSV, 383). ¿Es apetecible un número, por ejemplo? Esta irrealidad sería para él una realidad inapetecible, indeseable, porque no se puede apetecer como tal; y aunque no sea una realidad física, es una realidad. Aunque entiendo que sin llegar a realidades no físicas, puede haber realidades físicas que yo no estime para lo que es mi realización, y no las apetezca. Puedo querer realidad, pero no esta realidad concreta sino aquélla. Y análogamente a que hay intelecciones falsas, puede haber actos de voluntad malos en la medida en que no actualizo en la línea de bien las propiedades apropiadas reales de la cosa en orden a la configuración de mi realidad sustantiva.

Las intelecciones falsas y las voliciones malas pueden darse —según Zubiri— porque la realidad es limitada. Por ello puede ser inteligible o ininteligible, verdadera o falsa; puede ser apetecible o inapetecible, buena o mala. Claro, si distinguimos entre la realidad metafísica y la realidad en tanto que actualizada, en la medida en que las actualizaciones también forman parte de la realidad podemos dar cabida a esa limitación de la realidad²⁹³. Y ello por la limitación actualizadora propia del ser humano. Es esta

382), tema muy interesante del que no nos podemos ocupar ahora. Quizá que sea irracional intelectivamente hablando no quiere decir que no sea racional desde un concepto más amplio y englobador de razón.

²⁹¹ Una cosa es que haya realidad ininteligible, otra que haga realidad inteligida falsamente, y otra es que la realidad, metafísicamente considerada, desde sí misma, pueda ser falsa. La falsedad (maldad, disgusto) siempre tiene que ver con la actualización en el ser humano.

²⁹² Esto es: la intelección verdadera, la intelección falsa, y lo no inteligido que no por no inteligido quiere decir que no exista.

²⁹³ Sin embargo, aunque no voy a entrar a discutir esta cuestión por ir más allá de mis intenciones, en otros pasajes de este texto da la impresión de que para Zubiri la realidad en tanto que realidad puede ser falsa, mala y fea; opinión que es difícil de compartir. Afirma que por el hecho de que la realidad es limitada, puede tomar los aspectos negativos de los trascendentales, y como consecuencia éstos adquieren su carácter de disyunto, carácter que no tiene sentido considerar en el caso de la realidad divina. Pero curiosamente, cuando para justificar su postura

limitación en cuanto a que no puede inteligir toda la realidad que hay realidad ininteligible; y es su limitación en cuanto a su capacidad intelectual que puede haber intelecciones falsas. Del mismo modo puede haber realidad inapetecible y actos malos. Pues bien, del mismo modo la realidad puede ser bella o fea. Pero sólo en tanto que actualizada, pues desde el punto de vista metafísico, «las cosas son bellas por el mero hecho de ser reales»²⁹⁴. Y aunque no está dicho expresamente se podría añadir que puede ser atemperable o no, pues siguiendo su razonamiento no toda realidad tiene por qué ser atemperante. Puede haber realidad no atemperante, y si es atemperante puede ser bella o fea.

En conclusión, toda cosa real lo es en un ámbito intelectual, en otro volitivo y en otro sentimental. En el caso que nos ocupa, «el ámbito mismo, en cuanto ámbito de una fruición estética, es justamente el *pulchrum*» (SSV, 386). Los otros dos serían respectivamente el *verum* y el *bonum*.

Relación entre los trascendentales. Éste es uno de los pasajes más preciosos de la obra zubiriana. En él culmina de alguna manera un edificio construido a base de tiempo y esfuerzo, culminación en la que parece que ‘todo encaja’, que todo encuentra su sitio; como una obra musical que no por acabada hay que entender como definitiva, sino que invita a su vez a que, fiel a la dinamicidad de lo real, sea leída, reflexionada y reconsiderada en aras de ir profundizando en nuestra comprensión de la realidad a la que también pertenecemos.

Para Xavier Zubiri la realidad es el trascendental por excelencia, y por tanto los demás trascendentales dependen de ella. La realidad es buena, bella y verdadera, y no puede no serlo. Otra cosa son los contenidos que pueden ser buenos o malos, bellos o feos, y verdaderos o falsos pero, tal y como nos dice D. Gracia, en referencia al ser humano: «por las posibilidades que le ofrecen en orden a su propia realización personal, a su particular proyecto de perfección y felicidad»²⁹⁵. El hecho de estar referenciados a la realidad como trascendental y en tanto que respectiva, hace que posean una especial unidad

apela a la realidad divina, no considera a la realidad en tanto que realidad sino a la realidad en tanto que es objeto de actualización divina. Es por ello que sigo pensando que la perfección o imperfección no está tanto en la realidad sino en su actualización, bien por parte del ser humano bien por parte de la realidad divina. Si el ser humano tuviera la capacidad de inteligir, querer y sentir no cosas concretas sino ‘la’ realidad, nos acercaríamos a lo que es la realidad divina. No se trataría tanto de tomar decisiones sino de ser decisorio, o de inteligir cosas sino de ser inteligente —en la acepción adecuada a este contexto—, o de sentir cosas sino de ser sentimental —*Idem*—. Pero como el ser humano no puede actualizar así la realidad, al ser actualizada por él brota su carácter disyunto.

²⁹⁴ J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 264.

²⁹⁵ D. GRACIA; “Introducción”, 16.

y dependencia, y que Zubiri define como recubrimiento. ¿Qué quiere decir que los tres trascendentales se recubren? Cito literalmente un bello pasaje de nuestro autor:

«Uno piensa nada más que en el bonum, y se dice que la verdad es el bien de la inteligencia, y que la belleza es el bien de los sentimientos. Pero puedo partir de otros trascendentales distintos del bonum. Puedo partir del trascendental verdad, y entonces la belleza es la verdad moral de la voluntad. La belleza tiene su propia verdad, como la tiene la bondad. Y puedo partir de la propia belleza, y descubrir que entonces la belleza es un carácter de fruición de la verdad en la inteligencia, y un carácter de fruición de la bondad en la voluntad» (SSV, 387).

Este recubrimiento se da a su vez porque los tres trascendentales constituyen una unidad, pues «son pura y simplemente caracteres de una cosa que es lo real; precisamente su ‘sujeto’ es lo real» (SSV, 387). Lo real es como es, y en tanto que real, es respectivo. La realidad en tanto que realidad respectiva es —como sabemos— el mundo.

Pues bien, en este sentido: ¿qué son los trascendentales? Pues cada uno de ellos es «lo real respecto de y en respectividad a la inteligencia, respecto de y en respectividad a la voluntad, y respecto de y en respectividad al sentimiento»²⁹⁶ (SSV, 387). Nos aclara López Quintás: «lo real mundanal es respectivo *veramente*: es *inteligible*; es respectivo *buenamente*: es *apetecible*; es respectivo *pulcramente*: es *atemperante*»²⁹⁷.

Se trata de que la misma cosa real puede ser actualizada según las distintas facultades. «(...) Dada la estructura triádica de la constitución del ser humano, como animal de realidades, la realidad se actualiza como *verum*, *bonum* y *pulchrum*, en la inteligencia, la voluntad y el sentimiento»²⁹⁸. Y según cada una de ellas se me actualiza de una manera que sólo me puede aportar esa facultad: la cosa real actualizada intelectivamente nunca me aportará lo mismo que si la actualizo volitiva o afectivamente. Cada facultad me ofrece distintos aspectos de lo real, que sólo ella me puede ofrecer.

«Los trascendentales son pura y simplemente actualidades de lo real en tanto que mundanal; son la realidad en tanto que principio de actualidad» (SSV, 388), y de alguna manera, se *copertenecen*. Tanto el *pulchrum* como el *verum* y el *bonum* son dimensiones

²⁹⁶ A mi juicio, Zubiri se hace eco aquí de la duda que me surgía más arriba en referencia a si no estábamos mezclando la realidad metafísica en sí con la realidad en tanto que actualizada. Se percibe cómo Zubiri ubica los trascendentales en la realidad en tanto que actualizada según cada una de las tres facultades. Porque siempre estamos hablando de la misma realidad, una; y que metafísicamente es como es, independientemente de que esté actualizada o no. Pero cuando es actualizada, se puede actualizar según distintos aspectos. ¿Cuáles? Pues precisamente aquellos que son objeto de la facultad según la que se actualice. Sólo tiene sentido hablar de trascendentales en la medida en que la realidad está presente actualizada. Efectivamente, los caracteres trascendentales lo son de la realidad, pero de la realidad en tanto que principio de actualidad. Y en segunda instancia, esto significa que «esos caracteres trascendentales son dimensiones del mundo» (SSV, 387), idea muy interesante por la que no nos podemos adentrar.

²⁹⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 151.

²⁹⁸ R. ANTOLÍNEZ CAMARGO; “Realidad e irrealidad en Xavier Zubiri”, 92.

trascendentales del mundo. Y lo son porque lo real es inteligible, apetecible y atemperante; o lo que es lo mismo, porque lo real es respectivo veramente, buenamente y pulcramente.

Con esto no se debe pensar que los trascendentales son ‘algo’ que están ahí pendientes de ser alcanzados. Los trascendentales son dimensiones del mundo, y en tanto que tales no son algo cerrado, sino abierto y respectivo tal y como es el mundo. El mundo como tal es abierto, y de manera derivada el sistema formado por los trascendentales es un sistema dinámicamente abierto. No se trata de que nos estén dados de manera definitiva. El hecho de ser abiertos implica que nuestra actividad no puede detenerse, pues se trata de ir acercándonos a ellos progresivamente. «La historia real y terminativa del espíritu del hombre, es justamente el proceso mismo de la constitución de los trascendentales» (SSV, 389).

¿Qué es lo estético, en definitiva? «Pues bien, lo estético es pura y simplemente esto, la actualidad frutiva del pulcro ámbito de la realidad en cuanto tal» (SSV, 391). Zubiri ha hablado de tres estratos del *pulchrum*: la hermosura, la belleza y el *pulchrum* propiamente dicho. Y este problema es un problema estrictamente metafísico. Como tal «no afecta directa y primariamente al sentimiento en lo que tiene de sentimental, sino a la dimensión real y efectiva por la cual en el sentimiento se actualiza, justamente, lo real en cuanto tal» (SSV, 392). En este sentido lo estético no es sino una dimensión de la actualidad, como lo son la bondad y la verdad.

TERCERA PARTE. DE LA RAZÓN SENTIENTE A UNA RAZÓN ESTÉTICA

Cada vez que el ser humano realiza un acto de apropiación, está haciendo dos cosas, no una: se está apropiando una posibilidad concreta que le ofrece la cosa, pero además —y esto es lo importante— está configurando su personalidad; lo que hace en definitiva es «realizar moral y físicamente su figura de felicidad» (SH, 416). Lo que suele ocurrir es que se vea con más claridad la posibilidad apropiada de la cosa concreta que su contribución a la configuración de nuestra realidad, contribución que por otro lado suele ir más allá de lo que estrictamente aporta esa propiedad concreta. Una vez lo bueno de esa posibilidad ha desaparecido, su contribución a nuestra figura —o sus efectos en la misma— no desaparecen forzosamente, todo lo contrario: quedan real y físicamente. «La figura que el hombre traza en cada una de las apropiaciones de sus posibilidades, excede enormemente del ámbito de la modesta posibilidad física que tiene delante» (SH, 417); y las excede porque partiendo de una posibilidad física concreta, al ser apropiada, define esa figura envolviendo «todas las dimensiones físicas que constituyen la realidad del hombre» (SH, 417).

Como dice el mismo Zubiri un poco más adelante esto es abrumador, pues en cada acto y en cada situación está en juego la felicidad entera. Aunque también, por la misma razón, ningún acto es definitivo. Si bien todos los actos son definitorios, ninguno es definitivo. No nos vamos a detener en la concreción de esa figura de realidad según la cual el ser humano pueda alcanzar la felicidad. Concretarla es problemático por diversos motivos, pues parte de una indeterminación radical por propia definición. Pero sí que nos vamos a detener en otra cuestión, como es atender a sus condiciones de posibilidad. Y para ello, habrá que atender más a la propia sustantividad humana que a tal idea de concreción. Fijarse en demasía en la idea de perfección de nuestra sustantividad puede derivar hacia un olvido de estas bases desde las que dicha perfección se puede obtener. Centrarse excesivamente en aspectos teóricos de la felicidad y su consecución, puede desviar la atención de cómo son los procesos según los cuales tal felicidad efectivamente se puede conseguir, o cuáles son los parámetros en los que enmarcarla adecuadamente.

Cómo es fácil pensar, el marco zubiriano pasa necesariamente por la atención al aspecto sentiente, al aspecto fisiológico. Zubiri destaca efectivamente la importancia de lo sentiente tanto en lo intelectual como en lo volitivo, porque en la idea concreta de felicidad, « (...) no interviene pura y simplemente lo que es bueno o lo que es válido, sino interviene también —si no cómo iba a ser felicidad— lo que es deseable, es decir, el hecho de que la voluntad humana sea tendente como la inteligencia es sentiente» (SH, 437). Pero claro, si hablamos de lo tendente de la voluntad y de lo sentiente de la inteligencia, ¿por qué no hablar también de lo afectante del sentimiento?

Vaya por delante que el sentimiento tal y como es entendido por Zubiri no recoge la idea que nos quiere transmitir cuando nos habla de sentiente. Es otra cosa. Este arraigo físico que nos quiere transmitir con el calificativo sentiente en ‘inteligencia sentiente’, es algo similar a lo que nos quiere transmitir con los calificativos tendente y afectante aplicados a voluntad y sentimiento. Si sentimiento tiene que ver con un modo en que se da la actualización de la realidad, sentiente tiene que ver con el arraigo físico a esa realidad y que se da tanto en el mismo sentimiento como en la voluntad e inteligencia.

Aquí nuestro vocabulario nos juega una mala pasada, porque hablar de ‘sentir’ puede dar lugar a distintos significados. Si acudimos al diccionario de la RAE, entre las diversas acepciones que le otorga se pueden distinguir dos en cuanto al tema que nos ocupa: una referida a la percepción sensible y otra a los estados de ánimo. Cuando hablamos de sentir, pues, bien puede entenderse sentir una impresión o sentir un sentimiento. Y esto es confuso, porque cuando nos acercamos a un análisis riguroso de este ámbito afectivo comprobamos que para nada es lo mismo. Así que es algo sobre lo que hemos de estar atentos, ya que cuando decimos que el ser humano ‘siente’, hay que especificar si nos estamos refiriendo al ámbito de la afección o al ámbito del estado tónico.

Pero aun así, lo que nos quiere transmitir Zubiri con los calificativos sentiente, tendente y afectante va más allá; no es en definitiva sino esa ‘conexión’ física que el ser humano posee con ‘la’ realidad por medio de las facultades que posee su sustantividad constituida por sus estructuras psicofísicas y que le convierten en una forma de realidad peculiar. Zubiri no repara en insistirnos en este aspecto físico que nos une a la realidad. Ha insistido mucho desde lo intelectual —sobre todo en la trilogía, aunque ha sido un denominador común en toda su obra—, y también desde lo volitivo —sobre todo en sus cursos—. Pero si bien se echa en falta un examen pormenorizado en lo volitivo tal y como realizó en lo intelectual, se ve a todas luces que se ha quedado a las puertas en lo referente a lo afectivo.

En los tres términos (o pares de términos) se pone de manifiesto lo radical de esta conexión física entre el ser humano y la realidad, entre otros motivos porque el ser humano no deja de ser realidad. Esta conexión se manifiesta más claramente si permutamos los tres

pares de términos. Fijémonos en lo siguiente. Si ponemos delante —como es lo usual— los sustantivos, se destaca el hacer humano desde sus facultades: *inteligencia* sentiente, *voluntad* tendente, *sentimiento* afectante. Pero si realizamos la permuta y atendemos a los verbos sustantivados, vemos cómo se pone de manifiesto el poder de lo real que actúa sobre nosotros mediante este arraigo físico: *sentir* intelectual, *tender* volitivo, *afectar* sentimental. Sentir, tender, afectar,... los tres manifiestan el poder de lo real, el poder de esa realidad que se nos impone, realidad con la que el ser humano ha de contar para realizar su vida de modo intelectual, volitivo y sentimental.

Nos damos cuenta de lo complicado que es separar en parcelas la actualización de la realidad según estas tres facultades humanas. Quizá sea necesario hacerlo —entendemos que sí— para poder estudiarlas y analizarlas, para poder estudiar y analizar en definitiva al ser humano; pero no es menos cierto que en la práctica se da una unión muy íntima entre ellas, análogamente a lo que ocurre en los tres momentos procesuales del sentir (suscitación, modificación tónica y respuesta) de los que como sabemos surgen dichas facultades (inteligencia, sentimiento y voluntad). El ser humano se relaciona de modo unitario con la realidad, independientemente de que para comprender mejor tal relación, para comprendernos mejor a nosotros mismos, tendamos a separar tal comportamiento unitario en momentos menores. Pero conforme más se profundiza en el estudio de cada uno de estos momentos ‘artificialmente’ separados, más se manifiesta su íntima e intrínseca conexión. Es difícil establecer diferencias a la hora de analizar dónde acaba lo intelectual y comienza, por ejemplo, lo afectivo o lo volitivo.

Porque cuando nos damos cuenta de que algo es ‘de suyo’ no interviene la facultad intelectual únicamente sino toda nuestra realidad sustantiva. ¿Cómo? Pues en lo que tiene de sentiente, en lo que tiene de conexión física con esa realidad que se me impone. Y del mismo modo, cuando decidimos algo volitivamente no podemos desligarnos de esa conexión física que se mantiene en nuestras tendencias, y que no compete únicamente a nuestra voluntad sino a toda nuestra realidad. Y ¿no podría decirse lo mismo de los sentimientos? Los sentimientos son tales en la medida en que nuestra realidad se atempera a la realidad, y en ello no interviene únicamente lo afectivo nuestro sino también toda nuestra realidad. Se podría decir que el proceso por el que se aprehende primordialmente la realidad no es únicamente un acto de inteligencia sentiente, sino que en él se encuentra toda nuestra realidad puesta de manifiesto en lo que tiene de tendente y de afectante.

«En virtud de sus caracteres de inteligencia, sentimiento y voluntad, el hombre está siempre instalado en la realidad. Esta instalación física en la realidad no se produce de forma fragmentaria, pues el ser humano es y actúa siempre de forma unificada»²⁹⁹.

²⁹⁹ T. DEL P. RÍOS VÁZQUEZ; “Realidad de los sentimientos según Zubiri”, 24.

Esta unión íntima entre las tres facultades es la que nos sirve, como caso particular, para poner de manifiesto la unión íntima que existe entre lo volitivo y lo sentimental, entre lo tendente y lo afectante, entre lo ético y lo estético, unión íntima que se podría extender también a lo intelectual. En el momento de inteligir una realidad estamos en un determinado estado de atemperamiento que nos influye en la propia intelección, a la vez que dicho estado nos influye cuando realizamos una acción volitiva para apropiarnos de una opción concreta de la realidad. El sentimiento afecta tanto a la aprehensión como a la apropiación.

El estudio de cómo se articulan las tres facultades en el ser humano nos lleva inevitablemente a analizar el acto de la aprehensión primordial de realidad. En círculos zubirianos es frecuente escuchar el término ‘aprehensión primordial de realidad’. Esa familiaridad para nada nos ha de hacer perder la fascinación que provoca la profundidad, riqueza y fecundidad que de este acto humano se desprende. Profundidad, riqueza y fecundidad que ni por asomo a nivel personal soy capaz de atisbar, atreviéndome tan sólo a asomarme trémulamente. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de aprehensión primordial de realidad? ¿Qué es estrictamente la aprehensión primordial de realidad? No se trata de preguntas retóricas, ni mucho menos. Hay autores muy importantes que han reflexionado ampliamente sobre esta cuestión. Partimos de la base de que no es algo meramente intelectual por el carácter de sentiente de la inteligencia humana. Por lo que en este acto primordial que es hacerse cargo de la realidad entra en juego algo más que la inteligencia, como es todo lo que conlleva aparejado el calificativo ‘sentiente’ —comentado más arriba— con el que se intenta conceptualizar ese complicado proceso de actualización de la realidad, en el que la realidad no sólo se nos impone físicamente sino que también nosotros nos apropiamos de ella tanto volitiva como intelectual y sentimentalmente. Es lugar común la discusión sobre la comprensión profunda y amplia de este acto. Zubiri nos dice —ya lo veremos con más detenimiento— que la inteligencia sentiente determina a los otros dos momentos del proceso sentiente, pero no acaba de quedar clarificada ni mucho menos esta cuestión. ¿A qué se refiere estrictamente cuando habla de ‘determinación’? ¿Por qué es la inteligencia la que determina a las otras dos facultades?

Esta cuestión se complica si en vez de atender al acto primordial atendemos al ejercicio ulterior de las facultades. ¿No podría ser, por ejemplo, que el estado sentimental de una persona determine el modo en que la realidad es actualizada en la inteligencia, y a la vez el modo en que el ser humano va conformando su personalidad? ¿Puede tener sentido plantear así el problema, o no? Esta es la cuestión. Porque de la misma manera que no podemos ser conscientes de los sentimientos sino desde la inteligencia, no podemos realizar actos sino desde un estado sentimental.

Y del mismo modo que en la inteligencia no todo es intelección discursiva, tampoco en la voluntad es discernimiento. Sabemos que en tanto que voluntad tendente, la moral no es únicamente cuestión de ideales ni de rectitudes, sino que tiene que ver con «la posibilidad real y física de realizar eso que es efectivamente lo bueno» (SH, 438). Las tendencias no determinan qué sea efectivamente lo bueno, pero sí modulan las posibilidades del acto moral. El ser humano en tanto que moral no tiene que suprimir tales tendencias, independientemente de que si en algunos casos puede ser más o menos realizable, en otros es muy difícil, y en el caso de tendencias profundas imposible. Pero no es esa la cuestión. Lo que ha de hacer es encauzarlas, porque estas tendencias no son algo incontrolable. Cada vez se pone más de manifiesto las posibilidades que ofrece una educación emocional adecuada para un desarrollo armónico e integral de una personalidad.

De lo que se trata, pues, es de ser capaces de ir orientando nuestras tendencias de manera que en su propia manifestación vayan orientadas hacia la configuración de la propia sustantividad. Para cada ser humano su vida personal es proyecto, es creación, «es *ποίησις* de su propio ser sustantivo» (HRI, 145), y esto acontece porque sus propias estructuras fisiológicas hacen que sea así. Decir que hemos de orientar nuestras tendencias se debe a que previamente estaban desorientadas. Una buena pregunta sería: y ¿por qué esta desorientación previa? ¿Es lícito suponer que en un principio, nada más nacer, estas tendencias vayan en contra de la propia realización del sujeto, hecho que, como sabemos, se da con frecuencia en el adulto? ¿Es razonable pensar así? Sería como si cualquier animal naciera sin sus mecanismos instintivos para sobrevivir: su inviabilidad biológica sería manifiesta. Quizá sea más lógico pensar que ha sido la historia vivida por el sujeto — educación, entornos sociales cercanos y lejanos, sucesos ocurridos a lo largo de su vida, consecuencias de sus propias decisiones, etc.— la que ha ido configurando su mapa tendencial. No hay duda de que en este mapa tendencial hay una parte dada con las propias estructuras fisiológicas, pero tampoco la hay de que también una buena parte ha sido ‘aprendida’ durante la vida. Tanto unas como otras son modificables, sobre todo las segundas pues tal y como han sido aprendidas pueden desaprenderse... y aprender otras.

Es inevitable contar con ese mapa tendencial. Nuestra propia configuración, nuestro *bonum*, es algo que no podemos pretender sino tendentemente.

«Nada, efectivamente, es un bonum para el hombre, por excelso que fuera, si en una o en otra medida no se le presenta en un aspecto de deseable. Y desear es justamente una estructura psíquica de mi realidad. No es que sea lo mismo lo bueno y lo deseable. Lo que se quiere decir es que todo bien humano apela a la deseabilidad. Y los deseos son momentos psicobiológicos. (...) Por esto toda moral tiene, en una o en otra forma, un aspecto por el que tiene que jugar con la rectificación de mis tendencias, incluso fisiológicas, como benéficas o maléficas. Toda moral tiene en uno o en otro sentido algún momento de verdadera higiene del hombre; higiene no sólo mental sino psicobiológica» (SSV 275).

Antes que suprimir tales tendencias, pues, hay que orientarlas o reorientarlas. Pero, ¿hacia dónde? Pues hacia la realización de nuestra sustantividad, en cuyo caso podrán colaborar juntamente con el discernimiento en un ejercicio adecuado de la voluntad tendente. No son aceptables ni un ‘voluntarismo’ sin consideración tendencial, ni un ‘tendencialismo’ sin consideración intelectual, sino una conjugación armónica de ambos. El punto de partida no es su oposición, sino su complementariedad. Ahora bien, para no dar a entender lo que no se quiere decir es tarea ineludible conceptualizar adecuadamente esta componente tendencial, y ello tiene que ver y mucho —así lo entendemos en esta investigación— con la estética filosófica.

Aquí cobra todo su significado y riqueza lo que Zubiri define como *sentido de realidad*, sentido que según él el hombre actual está perdiendo alarmantemente. Tal pérdida provoca que el individuo contemporáneo viva en la provisionalidad, catapultado hacia el futuro,... y perdiendo la capacidad de fruición, «ese mínimo de fruición sobre el terreno que pisa» (SSV, 81). El hombre necesita recuperar su capacidad de fruición necesita *estar* real y efectivamente en el terreno que pisa. Y ello pasa por ser consciente de sí mismo y de la realidad en la que esté, mediante un proceso que lejos de ser doble o paralelo es único y unitario. Porque si el hombre no sabe quién es ni dónde está, es que ha perdido el significado de las cosas; y viceversa. Guardemos en la memoria esta frase: ‘recuperar la capacidad de fruición’, pues quizá sea la vía por excelencia para devolver al ser humano a ‘ser consciente del terreno que pisa’, auténtico *leitmotiv* de la obra zubiriana.

Todo esto es, en definitiva, lo que se va a tratar en esta parte. Antes de ello y para situarnos, trataremos más pormenorizadamente algunas cuestiones sobre la estética zubiriana, en general ya apuntadas en la parte anterior. En primer lugar, nos detendremos con cierta generosidad en un aspecto de la filosofía zubiriana fundamental tal y como estamos viendo: la relevancia de lo sentiente. Hay en Zubiri una serie de conceptos clave que son de una gran profundidad y riqueza, y entre ellos está el concepto de sentiente. Desde aquí se pretende por un lado destacar la relevancia de lo sentiente en el pensamiento zubiriano; y por el otro esbozar un marco en el que poder situar los distintos aspectos relacionados con el ámbito afectivo para clarificar conceptos y delimitar ámbitos de aplicabilidad. Como hemos comentado, es fácil incluir en un mismo espacio lo sensible fisiológico, lo emocional, lo sentimental, los deseos,... y si bien estos conceptos se encuentran de alguna manera relacionados, para nada cabe considerarlos a todos por igual.

Desde este cuadro de coordenadas y con la idea puesta en el objetivo de esta investigación —relación entre ética y estética—, nos detendremos en la consideración de los tres estratos de realidad que Zubiri nos explica en su reflexión estética. Antes de empezar, comentaremos someramente algunas cuestiones que en la exposición zubiriana nos han resultado un tanto confusas, aprovechando para aclarar cómo van a ser considerados aquí algunos conceptos, siempre intentando ser fieles a una sana comprensión

zubiriana. Acto seguido consideraremos ya las cuestiones estrictamente estéticas, comenzando como decimos por los estratos. El objetivo es realizar una propuesta para su lectura. Nos detendremos especialmente en lo que quiere decir a efectos prácticos que la fruición se dé en cada uno de ellos, de qué se está hablando en cada caso. Porque es fácil saber de qué estamos hablando cuando decimos que disfrutamos de una manzana; quizá ya no lo sea tanto cuando decimos que de lo que disfrutamos es de su momento de realidad; bastante más complicado es hablar de que disfrutamos de 'la' realidad mediante el acto de comérsola.

Este tercer estrato —el de la realidad profunda— es especialmente relevante en esta investigación, por lo que nos detendremos en él necesariamente. No es fácil ni conceptual ni articular filosóficamente este estrato profundo de la realidad. El mismo Zubiri así nos lo dice cuando pone punto y final a su curso *Sobre la realidad*: no es fácil hacerse cargo de esta dimensión trascendental de la realidad, «ya que es el piélago en el que se pierde la inteligencia humana, cuando quiere hacer conceptos a la medida a propósito de la realidad en cuanto tal» (SR, 239). Pero por otro lado no podemos dejar de intentarlo, ya que el 'arrastre' de la realidad lo es hacia él, y además según todas nuestras facultades: afectiva, volitiva y también intelectual. Estamos tensionados tanto afectiva como volitiva e intelectivamente; y como resultado de ello, nos hemos visto abocados a tener que considerar no sólo lo que de estos estratos compete al sentimiento afectante, sino también a la voluntad tendente y a la inteligencia sentiente.

Y claro, al hilo de esta consideración surgió el problema de la articulación de las tres facultades, la cual no está exenta de graves dificultades. En el estudio del sentimiento y de la voluntad, se tiene la tendencia a crear analogías con las modalizaciones intelectivas expuestas en la trilogía. Esto tiene mucho sentido, sobre todo por el hecho de que las tres facultades no son sino momentos del acto unitario que es el sentir humano, y fruto de este carácter unitario es lógico pensar que las tres facultades presenten estructuras similares, estructuras que de algún modo tendrán que ver con los estratos de la propia realidad metafísicamente considerada tal y como Zubiri nos pone de manifiesto en la trilogía. Y aquí se abre un panorama de reflexión muy importante. Vaya por delante que lo que aquí se va a hacer es una lectura de la filosofía zubiriana así como de toda la literatura que sobre ella se ha estudiado. Lógicamente, no está libre de errores y como consecuencia es susceptible de cualquier corrección o matización. Porque lo que se pretende es reinterpretar los niveles intelectivos comúnmente aceptados atendiendo básicamente a dos elementos: a los estratos metafísicos de la realidad, y a la consideración de una modalización a la que creo que no se le ha prestado toda la atención que se merece: la comprensión. Desde aquí, intentaremos hacer lo propio con la voluntad tendente, considerando los resultados obtenidos con la inteligencia sentiente, y utilizando a la vez otro concepto zubiriano sumamente interesante: la contracción volitiva. De toda esta reflexión se pasará como de

forma natural a pensar cómo se articulan las tres facultades en la aprehensión primordial de realidad, no sin antes esbozar también lo que es 'la' realidad para Zubiri, concepto como sabemos que también es muy complicado.

Dicho esto, esperamos haber alcanzado una comprensión profunda de la relación entre la ética y la estética zubirianas; entre la inteligencia sentiente —es difícil dejarla fuera en esta conclusión—, sentimiento afectante y voluntad tendente. Pensemos en un océano. En la superficie se suelen dar los fenómenos más turbulentos: se distinguen las olas, las corrientes, las mareas,... expuesta como está la masa de agua a los efectos de los agentes externos. Pero ese mismo océano, en su profundidad, permanece ajeno a las inclemencias meteorológicas y atmosféricas. Y se trata del mismo océano. Lo que en la superficie es movimiento, elementos que se mezclan, turbulencias... en la profundidad es serenidad, calma, quietud. De modo análogo, pensamos si en ese núcleo profundo y sereno de los seres humanos no se produce una íntima conexión unitaria de las tres facultades, unidad que se manifiesta diversa y que podemos comprender separadamente conforme vamos accediendo a la superficie de nuestro desenvolvimiento cotidiano con las cosas concretas, expresándose en un sinfín de acciones y experiencias, ofreciendo esa gran diversidad de comportamientos y sentires. Esta idea es la que subyace en el último capítulo, que servirá a su vez como conclusión de esta parte.

Capítulo 8. La relevancia de lo sentiente

Sabemos que para Zubiri la realidad es aprehensible por los sentidos. «Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos por los sentidos. No hay otros elementos que nos pongan en contacto con la realidad»³⁰⁰. La realidad se nos da en impresión. Y si la impresión de realidad por una parte actualiza la realidad que nos impresiona, por el otro es precisamente una impresión. Y la impresión es sensible; y, como nos recuerda Carlos Pose, «ello tanto en lo que se refiere al momento de aprehensión propiamente intelectual, como al momento de sentimiento afectante y de voluntad tendente»³⁰¹. No se trata de que los sentidos ‘aporten’ una información a las facultades humanas, las cuales en su ejercicio ‘gestionan’ tal información según el ejercicio de cada una. Lo primario de las facultades humanas es su congenereidad con la realidad, y el modo en que esa congenereidad se actualiza es mediante los sentidos. Es tan importante su origen impresivo como el hecho de que, en el caso de la hiperformalización humana, eso que impresiona lo haga desde la formalidad de realidad o ‘reidad’ pues queda como ‘de suyo’. «El sentir, como realidad, es la patencia ‘real’ de algo» (NHD, 75).

Ello tiene que ver con la *transparencia* que nos comenta Julián Marías. Según nos explica en su *Antropología metafísica*, la manera real de estar en el mundo a causa de nuestra dimensión corpórea es la sensibilidad, mediante la cual nos encontramos y encontramos las cosas que están a nuestro alrededor. Y esta sensibilidad es en primera instancia *transparencia*, en el sentido de que es ‘a través’ de nuestro cuerpo que estamos «en y con las demás cosas»³⁰². Porque, parafraseando al padre Gratry, «el sentido [percepción fisiológica] nos pone en inmediato y evidente contacto con la realidad, en una dimensión primaria, anterior al conocimiento y, por tanto, a toda posible demostración»³⁰³. En la propia percepción se manifiesta una opacidad en forma de resistencia, mediante la cual precisamente los sentidos nos ofrecen distintos aspectos de la realidad en su diversidad: «los sentidos ejecutan un *análisis del mundo*, el cual ‘está ahí’ unitariamente

³⁰⁰ D. GRACIA; “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, 140.

³⁰¹ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 490.

³⁰² J. MARÍAS; *Antropología metafísica*, 129.

³⁰³ *Ibidem*, 130.

como correlato de la sensibilidad en general entendida como transparencia»³⁰⁴. La transparencia de Marías vendría a ser un análogo de la actualización zubiriana, mediante la cual lo sentido es siempre verdadero y es la vía de acceso a la nuda realidad en su profunda intimidad. La sensibilidad es, consecuentemente, el lugar en que se encuentran el ser humano y la realidad. «El hombre siente la realidad» (HV, 53), y los sentidos no nos ofrecen sino distintas cualidades de lo real, «no son sino los *analizadores* de la versión a la realidad» (HV, 63): «‘los’ sentires son los analizadores de ‘el’ sentir» (HD, 241). Más allá de lo visual (sentido de especial relevancia en el ámbito filosófico), la realidad nos está estrictamente presente en el resto de modos no visualizables, y no desde una mera yuxtaposición sino desde una unidad primaria y radical.

Pero que todo lo aprehendido sea sentiente, no agota la profundidad y riqueza de este concepto. Sentiente tiene que ver con los sentidos, sí, con la percepción fisiológica; pero también tiene que ver con esta congenereidad, con este enraizamiento físico del ser humano en la realidad cuyas consecuencias son de gran importancia para la vida humana. Es por ello que —tal y como nos dice López Quintás— conviene distinguir entre los sentidos como facultad sensible, sentimiento y sentido como significado³⁰⁵.

Este capítulo está dedicado a profundizar en todo aquello que tiene que ver de alguna manera con los sentidos; o mejor dicho, con lo sentiente. Lo sentiente tiene que ver lógicamente con la percepción fisiológica, también y como acabamos de apuntar con ese aspecto de enraizamiento físico en lo real,... pero también con todo ese ámbito humano afectivo, emocional, sentimental. Sentiente tiene que ver con emoción, con sentimiento, con afectividad, con todo aquello que hace que un ser humano no entienda ni opte desde una razón eminentemente racionalista, inhumana por otro lado:

«Afortunadamente, el interés por el que obran las personas no es sólo el cálculo inteligente de la supervivencia o el bienestar, ni siquiera el bienestar de sus seres más queridos, sino también el aprecio por lo valioso, el disfrute de la relación mutua, la alegría de compartir el gozo, la tristeza por el sufrimiento, la indignación por el daño injusto, la estima de la dignidad ajena y propia»³⁰⁶.

Es cierto, como nos dice Pintor-Ramos, que en la obra de Zubiri «el *sentimiento afectante* juega un papel muy secundario»³⁰⁷, pero también lo es que el ámbito de lo sentiente no; y que, como el mismo autor nos comenta, su rico pensamiento nos abre un gran abanico de posibilidades, a la vez que se erige en una fundamental tarea a realizar³⁰⁸. Hay que incluir, pues, el sentimiento en la reflexión especulativa; y ello no tanto en la

³⁰⁴ *Ibidem*, 131.

³⁰⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Filosofía española contemporánea*, 201-202.

³⁰⁶ A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 70.

³⁰⁷ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 33.

³⁰⁸ *Ibidem*, 52.

consideración de que en todo pensador hay motivaciones, creencias, estados sentimentales que influyen y mucho en su reflexión, sino como objeto de estudio y reflexión como tal.

Una vez considerado todo ello, realizaremos una relectura del proceso sentiente humano mostrando someramente su complicación, sobre todo a la luz del eco que se hacen de ello las distintas investigaciones científicas y psicológicas.

Tenemos así las tres partes en que se va a dividir el presente capítulo:

- Sobre lo sentiente.
- Sobre el sentimiento.
- Sobre el proceso sentiente.

1. Sobre lo sentiente

En Zubiri es clave la incardinación del ser humano en la realidad física. Este es el sentido profundo de sentiente. Lo sentiente tiene que ver con esa ‘tensión’ que se da entre el ser humano que vive entre cosas y la realidad trascendental en la que se incardina. Lo sentiente es lo que hace que la inteligencia humana no sobrevuele la realidad autónomamente, sino que se ‘deba’ a ella. Y si se debe a ella es porque la realidad se le impone. Cuando el hombre mediante sus elaboraciones intelectuales va más allá de la realidad y se ‘desconecta’ de ella, en definitiva no tiene sino que ejercer cierta violencia; cuando, sin dejar de ejercer el intelecto, lo que ha de hacer es sencillamente dejar que ella se le comunique. Lo único que debe hacer el ser humano es disponerse mediante una actitud adecuada para aprehender la realidad, o mejor dicho, para permitir que la realidad misma se le comunique. ¿No tiene que ver esto con la ‘fuerza de imposición’ como tercer momento estructural de la impresión de realidad? Dicha incardinación física se realiza en primera instancia a través de los sentidos, que se erigen así en nuestro contacto con la realidad física, a una con nuestras facultades.

Ello no debe hacernos pensar en un ‘sensualismo’, para el que todo lo inteligido no serían sino contenidos de impresión. No por el hecho de criticar a un intelectualismo se debe caer en el error opuesto. Se trata más bien de un *sensismo*:

«El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo; realidad es siempre el ‘de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectualivo» (HD, 35-36).

Mantenerse en el sensualismo implicaría caer en un reduccionismo en cuanto al ejercicio de las facultades humanas³⁰⁹. No se trata de eso. Se trata de que mediante la sensibilidad la realidad es actualizada como tal; y es el propio dinamismo de la realidad el «que mueve a la inteligencia para que ésta actualice ese dinamismo en el cual queda inmersa ella misma en tanto que nota real»³¹⁰.

1.1. A espaldas de los que nos precedieron

Para nuestro filósofo la dimensión física de nuestra relación con la realidad es fundamental. Lo físico en el ser humano es el modo radical de estar presentes en el mundo. Cuando sentimos —en tanto que es una referencia a lo real— es un sentir nuestro provocado por la presencia de la realidad ante nosotros: como nos dice Jean Lacroix, es un «sentimiento de presencia»³¹¹.

Pero en su planteamiento, como es lógico, no parte de cero, sino que es probable que se apoye³¹² en una tradición que arranca a finales del siglo XIX y que cristaliza vigorosamente en Friedrich Nietzsche. ¿Podría haber realizado su aportación Xavier Zubiri sin el apoyo de esta tradición? Es más que dudoso. Tampoco tiene mucho sentido esta cuestión, sobre todo desde el momento en que él era consciente —así nos lo repite en diversas ocasiones— de que la labor de todo filósofo sería imposible entenderla si no se le sitúa a espaldas de los que le precedieron. Incluído él mismo.

Como decimos, esta tradición no viene de muy atrás. Jesús Conill nos explica cómo Nietzsche puso de manifiesto que la interpretación kantiana de la racionalidad, por considerarla eminentemente pura, no era lo suficientemente radical. Efectivamente, Nietzsche lleva la crítica kantiana a una radicalidad que ni el mismo Kant alcanzó, yendo más allá de lo ‘puramente lógico’, y denunciando que «en la razón humana no hay sólo elementos *lógicos*, sino también *corporales, lingüísticos, perspectivistas y afectivos*, que no son ‘lo otro’ de la razón, sino componentes de la razón»³¹³. No todo en la razón humana es racional, sino que hay componentes de otra índole que le afectan y repercuten en ella.

En lo que se refiere al conocimiento, Kant era consciente de la necesidad de la unificación de la capacidad intelectual humana con lo percibido sensorialmente (el esquema). Se dio cuenta del peligro que suponía que la inteligencia se desconectara y llevara una andadura independiente, tal y como acontecía con ciertas especulaciones metafísicas. Una cosa es lo que puede ser pensado, y otra lo que puede ser conocido. Lo

³⁰⁹ Similar al que hay si se cae en un materialismo frente a su *materismo*, cuestión que tampoco procede aquí desarrollar.

³¹⁰ A. PINTOR-RAMOS; *Op.cit.*, 59-60.

³¹¹ Cit. en E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 45.

³¹² Cf. J. CONILL; *El poder de la mentira*, 141. También cf. pág.144.

³¹³ *Ibidem*, 26.

primero se puede realizar desde la inteligencia sin límite; lo segundo ya es otra cosa. Conocer es algo que la inteligencia sólo puede hacer si las categorías del pensar puro «están conectadas con las unificaciones sensoriales, que les proporcionan materia para ello»³¹⁴.

Kant, por lo tanto, ya ponía de manifiesto esa conexión entre lo intelectual y lo sensible, vio que la razón pura tenía que considerar lo aportado por la realidad de alguna manera, pero a mi modo de ver no vio lo propio en el sujeto. Kant seguía anclado en un *yo puro*, sin acabar de ser consciente —como decía García Morente³¹⁵— de lo distante que se encontraba el sujeto puro de la ciencia, de la moralidad y del arte, no realizado empíricamente, el hombre ideal, del individuo concreto, en el seno de su vida, de su cotidianidad³¹⁶. A. Cortina duda de que tal razón sea humana porque la razón es biográfica, personal, «(...) prefiriendo desde unos valores u otros, prefiriendo desde unos sentimientos u otros, prefiriendo desde la relación con otros que también me constituye»³¹⁷.

En cualquier caso, era preciso considerar esos otros componentes que ‘contaminaban’ al yo puro, esos otros componentes no racionales de la razón que habían de ser buscados más allá de dicho ejercicio de la razón. Sale así a consideración el ámbito de lo fisiológico, en el cual se establecía una reflexión diversa de la relación entre nuestro psiquismo y la realidad atendiendo a nuestras estructuras fisiológicas. La cuestión que surgía de forma inmediata fue cómo dar explicación a esta relación. Si el ejercicio de la razón, en la medida en que era realizado por la psique humana, ya no era lo radical sino que se convertía en algo secundario, ¿qué era entonces lo primario? Para Nietzsche, más allá de lo intelectual, esta dimensión primaria había que buscarla en el ámbito de los sentidos; esto es, en la unidad psico-física del hombre. De esta manera, lo primario y fundamental es la sensación, «lo dado inmediatamente, mientras que todo lo demás es ya producto de construcciones mediatas»³¹⁸, y ello no sólo en lo que se refiere a la realidad sino también y sobre todo en lo que se refiere a las propias estructuras humanas.

Recibir este cambio de coordenadas no es sencillo. Más allá de los sentidos de percepción implica una seria consideración del mapa emocional y sentimental humano, y es común percibir cierto rechazo a este mundo afectivo por las malas consecuencias que puede llevar —y de hecho lleva— una incorrecta comprensión de todas sus posibilidades.

³¹⁴ J. GÓMEZ CAFFARENA; *Diez lecciones sobre Kant*, 33.

³¹⁵ Cf. M. GARCÍA MORENTE; “Prólogo a *Pedagogía social* de Paul Natorp”, 16.

³¹⁶ También es cierto que Kant se abre a considerar otros elementos más allá de los estrictamente racionales: «a pesar de lo que se ha dicho y escrito sobre la ética kantiana, lo bien cierto es que en sus obras nuestro bagaje moral se delinea como mucho más amplio que el de la sola razón» (A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 119).

³¹⁷ A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 98.

³¹⁸ J. CONILL; *Op. cit.*, 33-34.

Pero por otro lado se constituye como una alternativa especialmente atractiva para superar el racionalismo intelectualista moderno, alternativa de la que quizá ya comenzaba a hacerse eco Kant en algunas de sus obras³¹⁹.

Si bien ello no necesariamente había de llevarnos a un materialismo, sí que llevaba a la necesidad —precisamente para evitar malas interpretaciones— de atender y explicar detalladamente este proceso primario. Era preciso elaborarlo adecuadamente para encontrar una vía intermedia entre el intelectualismo desgajado de la realidad y un apego exagerado a lo material y sensible: «por tanto, lo que hace falta para superar realmente la filosofía moderna es un nuevo hilo conductor, que no nos aleje de la realidad por odio a los sentidos, ni construya mundos ideales como los de la epistemología y la ontología moral»³²⁰.

El análisis y el estudio del origen genealógico del lenguaje fue especialmente interesante, pues puso de manifiesto el carácter representativo del signo lingüístico, y de todo el mundo conceptual que de él deriva. Si bien la representación y la conceptualización son necesariamente humanas, no son estrictamente la realidad: son metáforas, elemento o herramienta que es felizmente conocida en la tradición filosófica española³²¹. Ya en su día Gerber puso de manifiesto el uso indebido de estos conceptos representativos substantivándolos, «como si a su través fuéramos capaces de expresar la verdadera estructura de la realidad»³²². De lo que se trata, pues, es de por un lado ubicar el uso del lenguaje y el mundo conceptual en el ser humano; y por el otro, de avisar de los riesgos que a la vez ese lenguaje y ese mundo conceptual implican para llegar a conocer verdaderamente la realidad. Si bien Nietzsche fue escéptico —por no decir otra cosa— a la hora de entender el lenguaje como herramienta para conocer la realidad, tampoco hay por qué suponerlo así. ¿Por qué no, con las precauciones pertinentes, puede erigirse en una herramienta válida para conocer la realidad?

A mi entender, este es el punto de partida y una de las cuestiones clave de la filosofía contemporánea en general y de la zubiriana en particular. Y según nos comenta Pintor-Ramos, aquí se encuentra el núcleo a su crítica del intelectualismo moderno, la cual no hay que buscarla tanto «en su ‘intelectualismo’ cuanto en haber desarraigado la inteligencia de su encarnación inmediata»³²³; y continúa: «la necesidad de ese nuevo enraizamiento es el

³¹⁹ Estoy pensando sobre todo en la *Crítica del Juicio*, pero también en el último capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, por ejemplo, cuando apela a otro tipo de resortes para el acto moral más allá del imperativo categórico y que intentaba trasladar al ámbito educativo. También a este respecto cabe citar las últimas páginas de la *Crítica de la razón práctica*.

³²⁰ J. CONILL; *Op.cit.*, 145.

³²¹ Tal y como se ha puesto de manifiesto en la parte primera.

³²² J. CONILL; *Op. cit.*, 145.

³²³ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 44.

argumento utilizado por Zubiri para aceptar una parte del mensaje de las nuevas filosofías de la vida».

Surge así una cuestión fundamental: ¿cómo relacionar estos dos mundos que en principio son esencialmente distintos, a saber: el de la realidad física y el de nuestro psiquismo? ¿Existe una verdadera causalidad entre lo inteligido y lo conceptuado? Bergson tuvo la capacidad de poner de manifiesto las limitaciones de la actividad científica e intelectual para acceder a la dinamicidad de los fenómenos vitales y los propiamente tales de la realidad. No otra cosa era su *intuición*, en la que se aunaban la capacidad intelectual científica con lo que él entendía como el paralelo humano del instinto animal. Mediante la intuición se podía acceder a aquellos ámbitos de la realidad inaccesibles según la actitud científica, pero no para desbancarla sino para, junto a ella, acceder a lo que es el objeto propio de la filosofía: la realidad en sí. Mediante la intuición se alcanzaba una *simpatía* con la realidad que proporcionaba un conocimiento filosófico amplio, con el consiguiente problema posterior de conceptuación y comunicación. Pero si bien no cabe otro modo de comunicación que el conceptual, no es lo mismo ejercerlo desconociendo este ámbito de la realidad, que siendo conscientes de que lo que se quiere comunicar mediante imágenes, metáforas, etc., es precisamente todo aquello a lo que el concepto no llega.

Nietzsche desestimaré esta conexión. Ante la imposibilidad de significado metafísico, él entendió que sólo cabía un acto creador por parte del ser humano, un acto mediador que metaforizaba esa realidad inaprehensible en la psique humana, sencillamente para poder desenvolverse, pero sin mayores pretensiones metafísicas. Pero esa necesidad de metaforización para poder orientarse en una vida que se ha de hacer puede muy bien enfocarse desde una perspectiva metafísica, aunando la realidad con la propia vida. Ello implica una nueva concepción de la metafísica, mediante la que se pugna por fundamentar racionalmente esta nueva circunstancia. Éste y no otro es el origen del raciovitalismo orteguiano, en el que la necesidad de vivir una vida no entra en oposición con una especulación metafísica: todo lo contrario. Lo primario según Ortega no es el ser reflexivo sino el ser vital, el ser que realiza acciones, el ser que hace su vida. Pero lejos de caer en un vitalismo irracional (más cercano a Nietzsche), Ortega era consciente de que por considerar este aspecto vital no había que descuidar el racional. Vida y razón, razón y vida: «de ahí que razón y vida van de la mano porque viviendo doy razón y razonando vivo»³²⁴. «No todo es ejecutividad y participación comprometida en el mundo; en la vida hay tensión entre esta vertiente y la auto-conciencia, entre *ejecutividad* en el compromiso mundano y *reflexión* sobre el sentido del mismo»³²⁵; tensión, que no ruptura.

³²⁴ G. TABERNER MÁRQUEZ; *Los días contados*, 73.

³²⁵ J. CONILL; *Op. cit.*, 212.

La razón tiene que ejercerse no desde una pretendida pureza, sino desde el marco de una vida que la ejerce. Es ahí cuando la metaforización y la conceptualización alcanzan verdadera legitimidad en su ejercicio, pues lejos de desarraigarse de la vida ya no se convierten en algo perversamente autónomo (y ello tanto en lo que se refiere a la aprehensión de la realidad como también al uso del lenguaje). Tal consideración nos lleva a hablar de otros ‘modos’ de ejercer la razón, porque «la realidad humana no se agota en la razón físico-matemática, ya que ésta no descubre la auténtica realidad del hombre»³²⁶.

La influencia de Nietzsche en Ortega es indudable. Es sabido que el filósofo español, ya conocidas sus obras según su traducción francesa, volvió a leerlas en su estancia en Berlín de 1906, esta vez en su versión original³²⁷. Y bueno, la influencia tanto de Nietzsche como del propio Ortega en nuestro autor tampoco pasa desapercibida. Más cercano a Ortega que a Nietzsche, el pensamiento de éste dejó huella en Zubiri mediante no pocas intuiciones. Aunque no es éste el lugar de exponerlo ampliamente, siguiendo al profesor Conill³²⁸ podemos hablar por ejemplo del concepto nietzscheano de voluntad de poder como *pathos* y la zubiriana fuerza de imposición de la realidad, además de la relevancia de ese momento primario y físico en la relación con la realidad. O también de la interpretación dinámica de la realidad, puro ámbito relacional o *respectivo*, como a su vez ya introdujera Ortega en el pensamiento español. O de la pervivencia de lo corporal (animal, fisiológico, biológico) hasta en las manifestaciones humanas más elevadas, incluso las culturales.

Pero Zubiri, siguiendo la estela orteguiana, no se quedó donde Nietzsche sino que, sin dejar de tener presente toda su crítica, intentó ir más allá. La cuestión nos la plantea el profesor Conill claramente: «si tomamos, pues, la tesis nietzscheana en toda su radicalidad, habrá que preguntarse cómo sería posible pensar un mundo sin ‘seres en sí’, es decir, para el que el discurso sobre el ser y la verdad como adecuación carecen de sentido»³²⁹.

La respuesta como verdad de adecuación, como verdad lógica, se presenta inaceptable, por lo que hay que acudir a una solución diferente, diversa, yendo más allá de lo lógico-conceptual-gramatical³³⁰. Ese más allá es el ámbito vital de Nietzsche, el raciovitalismo orteguiano, ... ‘lo’ sentiente zubiriano. Porque Zubiri es consciente de que si bien el pensamiento es clave en el ser humano —¿cómo no?—, lo relevante es su origen

³²⁶ G. TABERNER MÁRQUEZ; *Los días contados*, 84.

³²⁷ Cf. J. ZAMORA BONILLA; *Ortega y Gasset*, 31.

³²⁸ Cf. J. CONILL; *Op. cit.*, 139 y ss.

³²⁹ J. CONILL; *Op. cit.*, 57.

³³⁰ Me planteo si este paso se ha llegado a dar en la reflexión heideggeriana, quien intenta solucionar el conflicto mediante el análisis fáctico-existencial, pero sin salir del cuadro de coordenadas marcado por lo lógico-conceptual, con lo que al final se encuentra en un callejón sin salida, y no le queda más remedio que apelar a una ontologización más que cuestionable.

primordial y no tanto el producto de un ejercicio meramente intelectual que crea un mundo abstracto ajeno al respecto físico del ser humano.

Porque:

«Antes de cualquier proceso lógico hay un proceso orgánico de ‘asimilación’, ‘una actividad intelectual que no entra en la conciencia’. Hay una actividad inteligente antes de los procesos lógicos (conceptuales, judicativos) y racionales, ‘un acontecer interno’, que tiene carácter volitivo, factitivo, impulsivo y orgánico»³³¹.

En el proceso fisiológico previo a todo proceso conceptual se produce un acto intelectual también, una especie de entendimiento originario por procedimientos prerracionales, prelógicos o prediscursivos. Y es a partir de esta inteligencia que el ser humano construye su discurso lógico y sus conceptos, su discurso moral y sus valores.

«A partir de este acontecer y actuar originarios surgen las interpretaciones lógicas y morales; y si el mundo nos ‘aparece’ lógicamente estructurado, se debe a que ‘nosotros lo hemos logicizado primero’, es decir, debido a que hay una actividad inteligente primordial, que está interpretando continuamente. De ahí procede igualmente el carácter poético que se ha atribuido a la razón»³³².

Si se es capaz de superar lo puramente conceptual se establece un modo diverso de acceder a la realidad, que ofrece un nuevo ámbito o nivel de relación desde el cual se experimenta de forma genuina el poder de lo real. La realidad se nos da de forma dinámica, nos apela,... la realidad se nos comunica por decirlo así. Y ello provoca una manera diferente de entenderla, de pensarla, de estar. Cobra así especial fuerza la idea de relación. La realidad ya no es ‘algo’ que está ahí, un objeto, sino que es algo que nos interpela y a lo que sólo podemos acceder considerando a la vez nuestra situación relacional respecto de ella.

No se trata de suprimir la importancia de lo conceptual, sino de situarlo en su verdadero contexto. No se trata de eliminar la actividad intelectual, sino de oponerse a esa tendencia a ‘fabricar’ la realidad a la medida de nuestra concepción, forzando a la realidad a una estaticidad ajena a su intrínseco carácter. Como nos dice Marías:

«(...) los conceptos que se usen para pensarla tienen que ser adecuados a la fluencia, a ese carácter ‘viniente’ en que antes nos demoramos tanto; y como el lenguaje está hecho primariamente para nombrar cosas estáticas y fijas, hay que recurrir constantemente a imágenes y metáforas, que nos hagan mirar en aquella dirección en que podemos descubrir eso que queremos conocer»³³³.

La fuerza de la realidad es la que le lleva a Zubiri a hablar de razón sentiente frente a la razón concipiente. De esta manera, la obra zubiriana cobra relevancia en dos aspectos

³³¹ J. CONILL; *Op. cit.*, 121.

³³² J. CONILL; *Op. cit.*, 122.

³³³ J. MARÍAS; *Antropología metafísica*, 107.

importantes, a saber: por un lado y yendo más allá de Nietzsche, porque la fuerza de la realidad no tiene por qué ir en contra de la inteligibilidad humana; y por el otro y yendo más allá de Ortega, por el acercamiento exhaustivo y pormenorizado a lo que es esa realidad ‘diferente’ recién descubierta. Si bien en Zubiri no hay una ruptura entre la realidad física y la verdad conceptual (de hecho, la articulación de este proceso entiendo que es el hilo conductor de la trilogía), sí que se hace preciso una nueva descripción y profundización de este nuevo modo de entender la relación entre el ser humano con sus facultades y la realidad en su dinamicidad y respectividad, realidad a la que el mismo ser humano pertenece.

«Por eso, constituye un mérito de Zubiri haber intentado mostrar que la marcha (el dinamismo) de la razón experiencial no conduce necesariamente al nihilismo, sino que como razón sentiente se abre a la fundamentalidad desde su estructura libre, a partir de la primigenia impresión de realidad»³³⁴.

No todo lo real es necesariamente inteligible racionalmente, y ni siquiera la razón es algo lógico primariamente, sino que participa de lo físico y de lo sensitivo. Pero este modo primario de acceso a la realidad, según Zubiri y a diferencia de Nietzsche, no es un inconveniente sino la clave para entender en profundidad la comprensión humana de la realidad y alcanzar su verdadero sentido. «Zubiri parece conciliar en su noología lo que en la genealogía nietzscheana se presenta en clave de conflicto»³³⁵. No es confrontación, sino colaboración.

1.2. Direccionalidad o actualización en nuestras facultades

Pero, ¿cómo se da esta incardinación en la realidad según cada una de nuestras facultades? Lógicamente no todas las facultades actualizan del mismo modo la realidad. Efectivamente, los sentidos nos ponen en contacto con la realidad, pero nuestro ‘papel’ en los distintos momentos de esta actualización no es exactamente similar en cada una de ellas, pese a ser un momento de un acto unitario como es el proceso del sentir humano. La realidad no se nos actualiza de la misma manera en clave afectiva, o intelectual o volitiva.

Partimos de la base de que lo primario es aprehender las cosas en impresión de realidad. ¿Cómo nos es dada la impresión de realidad? Por los distintos sentidos. «Cada uno de estos sentidos es distinto, y todos ellos constituyen una sola y misma intelección sentiente de realidad» (IRE, 99). No se trata de que los sentidos (que como sabemos, son once según Zubiri) nos proporcionen distintas cualidades de las cosas, sino de que cada sentido presenta la realidad de forma diversa. Esta reflexión es muy interesante porque nos dice que los sentidos son capaces de actualizar la realidad según la especificidad de cada

³³⁴ J. CONILL; *Op. cit.*, 148.

³³⁵ J. CONILL; *Op. cit.*, 151.

uno: «no sólo en sus contenidos específicos (cosa evidente), sino también en cuanto a la forma en que la realidad queda en cada uno»³³⁶. Y esto es lo relevante: «la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad» (IRE, 100). Y en la medida en que lo que aprehenden es realidad, y ello es lo que formalmente constituye la inteligencia sentiente, los distintos sentires no proporcionan sino distintos modos de intelección: «la inteligencia se dimensiona en los sentidos del sentir humano según la especificidad de cada uno de ellos»³³⁷. Consecuentemente, «los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste la versión del hombre a la realidad en cuanto tal» (PFMO, 342).

Esto es lo que nos quiere explicar Zubiri cuando nos dice que los sentidos son no sólo ‘distintos’ sino ‘diversos’, pues cada uno nos da un modo diverso de aprehender las cosas como ‘realidad’. O sea, los sentidos no nos presentan cualidades de algo ‘que está ahí’, sino que son modos en que la realidad queda actualizada ante el ser humano, ante una inteligencia sentiente. No voy a profundizar en este aspecto (*cf.* IRE, 101-106), sino tan sólo quería destacar su unidad fundamental, unidad fundada en la unitariedad propia de ‘la’ realidad.

Algo análogo se podría decir de las facultades. Del mismo modo que los sentidos no sólo proporcionan distintas cualidades de la realidad sino que sobre todo la presentan de forma diversa, las facultades no tanto nos proporcionan diversas porciones de la realidad sino que lo que hacen es actualizarla de forma diversa también. Es la misma realidad, actualizada según distintas claves. Según cada facultad, la realidad se actualiza de modo diferente, pero siempre desde esa facultad. Afectivamente, la realidad se me actualiza según los sentimientos, y sólo a través de los sentimientos, independientemente de que probablemente y de modo simultáneo también se actualice intelectual y/o volitivamente³³⁸.

Si nos damos cuenta parece que en cada una ellas se dé algo así como una direccionalidad propia. En la inteligencia sentiente predomina un aspecto pasivo, *pático*, en el que es la realidad con su fuerza de imposición la que se da en impresión al ser humano. La realidad impresiona al ser humano a través de los sentidos, los cuales en el seno de los procesos fisiológicos humanos generan una intelección y una modificación tónica: «tanto la inteligencia como los sentimientos son procesos activados por la estimulación que reciben los órganos de los sentidos»³³⁹. A diferencia de ellos, en el momento de respuesta —aunque influenciado por lo percibido, lógicamente— se da una elaboración realizada por las estructuras del propio sujeto. Si antes se destacaba la recepción, en ésta cobra

³³⁶ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones en torno al realismo fantástico”, 230.

³³⁷ *Idem.*

³³⁸ *Cf.* A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 178.

³³⁹ J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 173.

relevancia la acción del propio sujeto. Y será como término final del proceso que el ser humano realizará dicha acción, tomará la iniciativa, invirtiéndose así los términos.

A la vista de esto, parece que en el proceso sentiente cada momento presente una direccionalidad propia. Parece que la intelección sea algo que ‘la’ realidad provoca en el ser humano, que en la modificación tónica prime lo que ocurre en el interior del sujeto, y que la respuesta sea una acción del ser humano —o cualquier animal— hacia el medio. ¿Es correcto este enfoque? Esta cuestión cambia radicalmente si apelamos a la idea zubiriana de congeneridad, y que se manifiesta en la actualización. Estrictamente en el proceso de actualización no prima una dirección frente a otra —ni de la realidad hacia el ser humano ni del ser humano hacia la realidad—, sino que lo que se produce es una simultaneidad de ambas direcciones, como un flujo bidireccional, como lo que ocurre con dos vasos comunicantes antes y después de comunicarse: esto y no otra cosa es la congeneridad. Desde una situación inicial —digamos— en que las partes están desconectadas y en desequilibrio, cuando se conectan (se comunican) se produce ese flujo bidireccional que no es sino la actualización, que es como el equilibrio que se produce en los vasos comunicantes.

Algo así es lo que ocurre en el caso de las tres facultades, en cada una de las cuales se actualiza la realidad en los tres momentos de ese proceso que Zubiri denomina proceso sentiente. Sí que es verdad que cuando un ser vivo presenta una mayor formalización estos momentos cobran cierta autonomía, y más en el caso de la hiperformalización humana; pero no olvidemos que no son sino tres momentos de un único acto y que también son congéneres, en los que en el caso humano se introduce un elemento distinto a diferencia del resto de seres vivos: la inespecificidad propia de la formalidad de realidad.

En los tres casos el ser humano y la realidad están actualizados y actualizándose. Que en el caso humano, como digo, se dé esa suspensión en la respuesta, esa autonomía en el seno de la congeneridad, no implica que no se dé tal congeneridad; en todo caso, se da de modo humano. Si insistimos en ello es por destacar que el proceso sentiente humano es análogo al de cualquier ser vivo, incluso al de los seres más inferiores. En éstos el ‘automatismo’ es más patente, pero ello no es óbice para que dejemos de considerar que el proceso humano es efectivamente un automatismo desautomatizado, inespecífico, real. El gran problema humano es precisamente discernir cómo desde su libertad poder dar con esa ‘automatización’ que al resto de seres vivos les es dada y que él tiene que conseguir para poder configurar su realidad.

Quizá en el hecho volitivo sea más difícil percibir la actualización, al ser algo que en principio dependa más del ser humano. Pero el hecho es que ese ‘depender más’ entra en el proceso sentiente cuyo carácter formal es precisamente la actualización. La actualización también se da en el hecho volitivo, aunque no parezca una actualización como en lo

intelectivo o en lo afectivo, porque el hombre está en la realidad actualizándola, y en este ‘estar actualizándola’ se incluye lo que es su autoposición como sustantividad reduplicativamente suya. Si no fuera una sustantividad reduplicativamente suya, no podría estar actualizando la realidad; y ese actualizar la realidad implica que está a la vez ejercitando su autoposición (*cf.* SH, 573).

1.3. Conexión sentiente entre facultades

Las cosas concretas presentan cierto contenido, son talitativas, y según el hombre se acerque a ellas cobran para él distintos sentidos (significados). Estos sentidos no se darían sin la cosa real, pero no son reducibles a su realidad: son irreductibles pero no independientes. Zubiri nos habla de que la cosa real pasa a tener sentido para el hombre en tanto que es actualizada «respecto de los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas» (SSV, 229). Así se pasa de la *cosa-realidad* a la *cosa-sentido*: si la cosa-sentido posee un determinado sentido es porque posee las propiedades que posee como cosa-realidad. Esta capacidad de sentido es lo que Zubiri denomina *condición*, condición de la cosa-real para quedar constituida ante el ser humano en sentido.

Estos sentidos están en función de lo que el hombre quiera de la realidad, o lo que es lo mismo, en función del bien que busca que no es otro que su propia realización. Las cosas nos son presentes, y lo que sean es algo previo al sentido; el sentido es algo que les da el ser humano. Lo que sean las cosas es algo primario, pero lo que sean para el hombre —esto es, su sentido— está en función del hombre. Y el hombre les da sentido en función de aquello que quiere conseguir de ellas, que no es sino su propia realización, su *agathon*. Sea cual sea el sentido que un ser humano otorgue a una cosa, lo hace desde lo que él considera que es su bien.

Las cosas son inteligibles; el hombre no puede sino inteligirlas. Y esto es así porque en cualquier situación en que se encuentre el hombre está atenido a la realidad. Y en función de este atenimiento a la realidad está atenido a las cosas que pertenecen a una determinada situación. Démonos cuenta de que este atenimiento a la realidad es algo primario, radical; y tiene que ver no tanto con la simple aprehensión y el juicio —modos ulteriores de intelección— como con la aprehensión primordial de realidad, «atenimiento a la realidad en el bloque compacto del ser y de la idea» (SH, 637). Así nos lo explica a continuación Zubiri: «este atenimiento es lo que constituye el sentido primario, radical y último de la ‘verdad’» (SH, 637), en sus tres aspectos de: haber que tiene la realidad, patencia y firmeza.

Este ateniimiento a la realidad tiene que ver con la intelección de las cosas, sí, pero también con el hacerse uno mismo³⁴⁰; no sólo constituye el sentido primario, radical y último de verdad, sino también de bien. El hombre no puede estar sino atenido a la realidad, y desde ese ateniimiento estima la bondad de cada una de las cosas en función de su propia realización. Las cosas, además de ‘inteligendas’, son ‘conveniendas’, esto es, nos convienen más o menos. Y en función de la estimación del hombre sobre esta conveniencia, las prefiere. «El acto por el que el hombre estima el valor de las cosas es el preferir» (SH, 641). En este acto de preferir, en ese ateniimiento a la realidad hay una estimación primera, «probablemente la del placer y el dolor»³⁴¹ (SH, 641) mediante la cual ya se encuentra el ser humano ante valores distintos, y entre los que se ha de mover por tanteo.

Se percibe, pues, esa conexión profunda entre la inteligencia sentiente humana y su voluntad tendente, de manera que «con la inteligencia estamos atenidos a la realidad intelectivamente y con la voluntad lo estamos fruentemente» (SH, 653). Es imposible poseer una fruición de la realidad si no se está instalado intelectivamente en ella, de la misma manera que es imposible un inteligir —digamos— ‘puro’ porque en toda inteligencia, en su ateniimiento intelectual a lo real, «hay un *agathon*, un interés profundo que es poseer las cosas como son» (SH, 653). «Sin la volición el acto intelectual quedaría bloqueado nada más abrirse a la realidad. Y, por su parte, la volición sin el concurso de la intelección en sus diversos modos sería inviable»³⁴².

¿Qué hay del sentimiento afectante? Zubiri ya ha dicho algo en estos textos. En ellos se ve que el ateniimiento fruitivo de la voluntad tendente a la realidad fue un primer modo de conceptualizar el papel de la fruición en el proceso de sentir humano. No será hasta más tarde que lo considerará autónomamente en el sentimiento afectante. Este hecho pone de manifiesto lo complicado de intentar articular cómo se fragua lo sentiente en cada facultad, así como de poder discernir lo que sucede con cada una de ellas. Zubiri era consciente de que lo sentiente jugaba un papel primario en el sentir humano; otra cosa era cómo articularlo.

Que lo sentiente juega un papel radical en la intelección es indiscutible. También en la volición, aunque aquí Zubiri lo estableció por un lado en las tendencias, y por otro en la fruición como resultado del acto volitivo. Como nos dice Marquín Argote, «es difícil trazar la línea fronteriza entre voliciones y sentimientos, por existir entre ambos actos un

³⁴⁰ Y también con el sentimiento, aunque Zubiri en este contexto aún no lo consideraba.

³⁴¹ Referencia clara al aspecto estético.

³⁴² Cf. J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 144.

gran parentesco y estar entreverados en la vida real»³⁴³, lo cual no impide que sean modos diversos de actualizar lo real.

Pero el sentimiento no sólo afecta a lo volitivo: también afecta a la propia intelección. Por ello se dice que los sentimientos poseen cierta carga cognoscitiva, «en el sentido de que representan formas distintas de percibir situaciones»³⁴⁴. Y del mismo modo la inteligencia también está presente en el sentimiento, pues es lo intelectual lo que nos permite identificar en un momento dado qué sentimiento es exactamente el que poseemos tónicamente. Nosotros sentimos sentimientos, independientemente de que seamos consciente o no; pero lo específicamente humano es precisamente que la inteligencia penetre en el puro sentir animal, incardinándolo en la formalidad de realidad, aprehendiéndolo y haciéndolo como ‘de suyo’.

¿Serían posibles intelecciones y voliciones sin afectos? No, sin duda. ¿Y voliciones sino intelecciones y afectos? Tampoco. ¿Y afectos sin intelecciones y voliciones? Tampoco. La relevancia de esta interdependencia nos la ponen de manifiesto los estudios de la *integración sensorial*. Íntimamente relacionada con la terapia ocupacional, esta corriente de investigación profundiza en las consecuencias cognitivas, afectivas y comportamentales que puede poseer un funcionamiento incorrecto de los mecanismos fisiológicos humanos, y a la vez cómo estas consecuencias contribuyen a agravar las limitaciones perceptivas, así como a potenciar a modo de bola de nieve las propias consecuencias negativas.

2. Sobre el sentimiento

Definir o conceptualizar lo que es un sentimiento no es fácil. Es de esos conceptos que si bien están en la mente de todos y todos sabemos en general de qué se está hablando cuando se habla de sentimientos, detenerse en él y analizarlo en profundidad es más complicado. Caben en su esfera distintas experiencias y vivencias que difícilmente se podrían incardinar en lo intelectual o en lo volitivo, pero que no por ello dejan de presentar cierta diversidad que complican su análisis y tratamiento.

El sentimiento tiene que ver con cómo nos sentimos íntimamente. Más que tener una imagen de nosotros, se trata de poder ‘palpar’ nuestro yo profundo desde una experiencia íntima y personal. Pero no sólo eso, pues también somos conscientes de que en aquello que sentimos tiene que ver de alguna manera lo que me rodea y que provoca en mí tal sentimiento. El sentimiento es mío, pero provocado por algo ajeno a mí.

³⁴³ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri”, 29.

³⁴⁴ E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 44.

La afectividad tiene un peso importante en nuestra sustantividad, apareciendo en los distintos momentos de los procesos que constituyen nuestra vida. Y tanto considerado en sí misma como en su papel en todos estos momentos, no es un ámbito fácil de manejar. En la medida nuestras posibilidades, a continuación vamos a intentar aproximarnos a él según estos dos aspectos: lo que es en sí el sentimiento, y su manifestación o su presencia en nuestros procesos vitales. En este apartado intentaremos afinar en la definición de sentimiento, situándolo frente a otros momentos humanos que si bien pertenecen al ámbito afectivo, no cabe tratarlos estrictamente como tales: sentir perceptivo, tendencias, emociones,... Ya en el siguiente apartado, reflexionaremos someramente sobre su puesto en el proceso sentiente humano, a la luz de las corrientes de estudio actuales e incluso pertenecientes a otras disciplinas.

Tal y como nos comenta Ilarduia, «la intelección es el momento de apertura sentiente a la realidad sobre la que opera la volición. Mientras que la volición es el momento de clausura del proceso sentiente y de la realización de la sustantividad humana»³⁴⁵. En el seno de tal proceso y siguiendo la reflexión zubiriana se produce el atemperamiento por el sentimiento. Efectivamente, durante el proceso se da el tercer momento de la modificación tónica, en el que también nos dice este autor que es donde hay que incardinar el sentimiento: «el sentimiento se inscribe en el orden o dimensión de la *modificación tónica*»³⁴⁶.

Esta afirmación, si bien es cierta entiendo que es deudora de una mayor precisión, ya que a mi modo de ver ‘lo’ afectivo va más allá de la estricta modificación tónica. Equiparar el segundo momento del proceso sentiente con el ámbito de ‘lo’ sentimental es algo cuestionable, no porque la modificación tónica no sea algo afectivo, sino porque lo afectivo es un ámbito mayor al de la estricta modificación tónica. Y ello nos lleva a plantearnos sobre ese ‘exceso’ de ‘lo’ afectivo que se sitúa más allá de dicha modificación. Cabe preguntarse: ¿se acaba el proceso sentiente efectivamente con la opción volitiva, o hay un momento posterior como es precisamente el del nuevo estado tónico que se consigue tras dicha opción?

¿El sentimiento como tal con qué tiene más que ver, con el momento de la modificación tónica o con el estado tónico que se alcanza tras el proceso sentiente? ¿Es la dimensión de la modificación tónica estrictamente la misma que la de ‘estar’ afectivamente en la realidad? ¿Estamos hablando de uno y el mismo momento en ambos casos? J. García Leal nos dice enseguida que el sentimiento supone una alteración del tono vital, sí, y que esas modificaciones del tono vital se reflejan en cómo uno se siente, de manera que «el

³⁴⁵ J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 146.

³⁴⁶ J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, 255-256.

sentimiento consiste en sentir el tono vital en cuanto vinculado a la realidad»³⁴⁷. Si nos damos cuenta, se está hablando de tres aspectos diferentes: la alteración del tono vital, el estado tónico personal que se alcanza y la vinculación de tal estado tónico con la realidad. Entiendo que a estos dos últimos aspectos se refiere R. Antolínez Camargo cuando afirma lo siguiente: «Zubiri entendió, además, que en todo sentimiento hay una dimensión de *aisthesis* que nos atempera a lo real; de ahí que todo sentimiento tenga una componente estética que no debe convertirse en estado»³⁴⁸. Efectivamente, la dimensión afectiva humana es más que un mero sentirse de una determinada manera: implica una actualización de la realidad en clave afectiva, proceso amplio y diverso al que es preciso dedicarle reflexión.

Sabemos que en general los procesos emocionales humanos han quedado relegados durante la historia del pensamiento, y que incluso han sido mal vistos. Pero cada día se pone de relevancia más insistentemente su papel en el comportamiento humano, hasta el punto que muchas de las acciones que realizamos son producto de las improntas emocionales que las experiencias vividas nos han dejado en nuestros caracteres.

Desde su consideración biológica, sabemos que las emociones presentan una eficacia que se pone de manifiesto sobre todo en dos circunstancias: para afrontar las nuevas situaciones que nos sobrevengan (nos avisan de peligros, de necesidades,...) y para alcanzar el equilibrio homeostático (o sea, para darnos cuenta de si hemos satisfecho nuestras necesidades —sean del tipo que sean— o no). Más allá de lo biológico y entrando en lo biográfico, el papel de las emociones se diversifica espectacularmente. Lógicamente mantienen su relevancia biológica, pero ya en el ámbito de la inespecificidad humana adoptan papeles que van mucho más allá: entramos en el terreno de lo aprendido culturalmente más allá de lo innato, así como de la fantasía, la imaginación,... la irrealidad. Por su causa podemos por ejemplo realizar acciones que en principio no quisiéramos hacer, o que incluso vayan en contra de nuestra propia voluntad.

Conviene aclarar todo este ámbito conceptual, a pesar de su complicación; o quizá por ella. Complicación sobre todo si se atiende al mismo fenómeno en sí, al fenómeno emocional, compuesto por experiencias que no únicamente son puramente afectivas, sino que en ellas la componente perceptiva o fisiológica e incluso la cognitiva tienen mucho peso. Cómo es cada uno y cómo la vida le ha hecho ser a causa de sus experiencias (educativas, sociales, históricas, etc.) es fundamental para entender el mapa emocional de cada individuo. Y conocer nuestro mapa emocional es a su vez fundamental para conocer nuestro comportamiento; el problema es que por lo general se nos ha enseñado a no fiarnos

³⁴⁷ *Idem.*

³⁴⁸ R. ANTOLÍNEZ CAMARGO; “Realidad e irrealidad en Xavier Zubiri”, 98.

de ellas, provocando cierta opacidad emocional en las sociedades occidentales. Aunque esta tendencia está cambiando.

Durante estas últimas décadas no dejan de aparecer estudios que nos ofrecen un modo diferente de acercarnos al mundo emocional, para dejar de ser algo meramente pasivo y subjetivo e incorporarlo al ámbito eminentemente humano, muy vinculado con su actividad global³⁴⁹. Efectivamente «el estado emocional determina cómo se percibe el mundo porque muestra la forma en que el cerebro procesa la información»³⁵⁰. Las emociones no hay que evitarlas o resignarse a ellas como un mal menor, sino que se trata de identificarlas, educarlas y aprender a manejarlas, para utilizarlas en su verdadera función y evitar sus comportamientos alterados. Ahora bien, el término de emociones considerado de modo común es muy amplio. En el campo más especializado se suele delimitar tal ámbito.

Etimológicamente, el término emoción deriva del latín *emotio* –*ōnis* que significa ‘impulso que induce a una acción’³⁵¹. Esta definición encaja perfectamente en el momento de modificación tónica del proceso sentiente zubiriano. Pero en ese momento impulsor de una acción no cabe hablar únicamente de un cambio tónico, sino que también se puede producir —sobre todo en las emociones no básicas sino elaboradas— una interpretación, una elaboración cognitiva de la cual brotará una acción y no otra. Porque las emociones se hallan influenciadas por la vida de cada uno, por su experiencia personal. Derivada de ésta, el mapa emocional de cada persona se ve modificado por actitudes, creencias, valores,... elementos cognitivos que han ido configurando su personalidad desde su educación y su cultura, y que influyen en el modo de percibir las situaciones cotidianas, y por ende en el modo de percibir la realidad entera. Por ello, en la reacción o respuesta no cabe hablar de una modificación tónica propiciada únicamente por elementos tónicos o afectivos, sino que en ella intervienen también elementos cognitivos (en los cuales intervienen también los resultados de las acciones realizadas). «Por lo tanto, la emoción es una reacción súbita de todo el organismo, con componentes fisiológicos, cognitivos y comportamentales»³⁵².

No todo lo afectivo en el ser humano responde al patrón de las emociones. Las emociones se caracterizan por su rapidez; son súbitas, no permanecen en el tiempo, provocan cambios... y una vez realizada su función desaparecen rápidamente. Son reacciones fisiológicas repentinas y que se transforman en *conductas* (gestos, posturas,

³⁴⁹ Estudios de la *resiliencia*, *codependencia*, *integración sensorial*, por no hablar de los estudios neurocientíficos, o los referentes a la inteligencia emocional o inteligencias múltiples, etc.

³⁵⁰ A.E. SOPEÑA Y M^a A. OLIVARES; *Lenguaje emocional y aspectos contrastivos*, 1.

³⁵¹ Cf. *ibidem*, 2.

³⁵² *Idem*. Si nos fijamos, esta expresión tiene mucho que ver con lo que es la inteligencia sentiente zubiriana, y con lo que es la primera naturaleza humana (biológica) y la segunda (la apropiada).

actitudes,...), las cuales se erigen así en manifestaciones de sus emociones respectivas, serían como las manifestaciones externas observables de la emoción. No es lo mismo una conducta que una emoción. Y del mismo modo, «no podemos confundir las emociones con los estados de ánimo, duraderos»³⁵³. Las emociones surgen y desaparecen rápidamente, pero nosotros seguimos poseyendo cierto tono vital.

Se percibe un paralelismo entre estos conceptos y el proceso sentiente zubiriano. Recordemos que una vez realizada la afección por la sensibilidad, se producían los otros dos momentos de modificación tónica y respuesta. ¿Cuál es la componente afectiva en cada uno de estos dos momentos? Es razonable —a nuestro juicio— asociar las emociones a la modificación tónica y el sentimiento al estado en que queda el ser humano tras la respuesta. En lo que sigue vamos a tratar de clarificarlo.

Partimos de la base de lo complicado que es conceptuar lo afectivo, pero entendemos interesante intentar perfilarlo lo máximo posible con la idea de poder atender a estas cuestiones que estamos comentando. Vamos a comenzar con todo aquello que entendemos que no es sentimiento. Y sentimiento no es sensación, ni emoción... tampoco tendencias...

2.1. Sentimiento no es sensación

En primer lugar, sentimiento no es *sensación*. Lo que caracteriza al enfrentamiento animal con las cosas, como ya se ha visto, es que se trata de un enfrentamiento en impresión. Y el primer momento de esa impresión es un momento de afección del viviente por aquello que ha sentido, un momento de *pathos*. Sensación tiene que ver con afección no con afecto. Afección tiene que ver con que el sentiente padece la impresión de las cosas actualizadas ante él, tiene que ver con la percepción sensitiva según las hábitos del animal, también en el caso del ser humano. «Aquí afección no significa lo que suele llamarse así como momento del sentimiento; esto sería afecto. La impresión es una afección, pero no es un afecto» (IRE, 32).

La sensación tiene que ver con nuestro acceso a la realidad, con nuestra interacción con las cosas que nos rodean: «cuando nuestro sistema nervioso y nuestro cerebro trabajan juntos, podemos entrar en un diálogo con el ambiente»³⁵⁴. Un diálogo que es específico de cada especie, y mediante el cual los individuos son capaces de percibir aquello que es importante para su subsistencia y viabilidad biológica, y desestimar lo que no.

Este diálogo con el ambiente es un proceso fisiológico complejo que hoy en día está siendo objeto de estudio desde diferentes enfoques, como por ejemplo el de la *integración sensorial*, cuya finalidad estriba en la resolución de conflictos provocados por desajustes

³⁵³ *Ibidem*, 3.

³⁵⁴ M. CARRICK, ; “Integración sensorial”.

en este proceso en el caso humano. Ya la psicología descriptiva se planteaba cómo es posible que las cosas externas pudieran venir a representación, cómo se daba fisiológicamente ese proceso inconsciente según el cual ese haz de sensaciones percibidas se reorganizasen en nuestro interior para ofrecernos la representación de tal cosa real. En este sentido, que el proceso de integración sensorial funcione adecuadamente es muy importante para la conservación del individuo (tanto humano como animal), ya que permite generar una respuesta adaptativa adecuada al entorno y alcanzar así el equilibrio homeostático, proceso que ya va más allá de la pura percepción fisiológica aunque lógicamente no es independiente de él.

2.2. Sentimiento no es tendencia

A lo largo de toda la investigación ha surgido repetidas veces el concepto de tendencia,... pero, ¿qué es exactamente una tendencia? Es algo que nos produce cierta inclinación, no sabemos muy bien por qué, hacia unas cosas y no hacia otras. Pero, ¿qué son exactamente? La respuesta es complicada. Las tendencias no son sentimientos, pues se trata de algo previo. «El sentimiento es el principio tónico de la realidad, un modo de estar en la realidad, y no un estado subjetivo de deseo»³⁵⁵. Cuando hablamos de tendencias hablamos incluso de algo previo al propio acto volitivo, en tanto que forman parte de las estructuras fisiológicas de la sustantividad humana, a partir de las cuales se encamina precisamente tal acto.

Por un lado, por qué una persona presenta ciertas inclinaciones y no otras, supongo que es algo que pertenece a su fisiología, y como dice Zubiri, no son justificandas, son las que son. Ello está muy relacionado con la dimensión física, sentiente, del ser humano en su enraizamiento biológico o fisiológico con la realidad. Pero por el otro, también son fruto de una habitualidad del comportamiento humano; se puede afirmar que hay unas tendencias aprendidas, a modo de segunda naturaleza, fruto de nuestros actos³⁵⁶.

2.3. Sentimiento no es emoción

Todavía no estamos hablando de modificación tónica. ¿De qué depende la modificación tónica?, ¿de la mera percepción sensitiva? Zubiri nos dice (*cf.* SSV, 353) que afección tiene que ver con *πάθος*, con algo que uno padece, que uno recibe; y que esto no tiene que ver necesariamente con un sentimiento. Esta afección, este *πάθος*, provoca «sin más, una modificación del tono vital, que el hombre como todo animal puede tener, y que

³⁵⁵ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 488.

³⁵⁶ Para no repetirnos, remitimos al apdo. 8.3.3 en el que se habla de tendencias, impulsos, ferencias y deseos más extensamente. Valga aquí con dejar constancia de que efectivamente los sentimientos no son tendencias.

en tanto que animal tiene». Para Zubiri la modificación tónica tiene que ver con lo recibido a partir de las percepciones sensitivas, esto es, con las afecciones. La afección, en tanto que percibida por mis órganos sensitivos, provoca en mí una modificación tónica. Ello implica que en toda afección mi tono vital se ve modificado; digamos que no puede no serlo.

En lo que Zubiri no profundiza —a mi juicio— es en que la modificación tónica puede tener un origen diverso al de las afecciones³⁵⁷. Zubiri se suele centrar en un tipo de emociones, que son las que surgen de manera primaria de la afección. Y si bien ello no es incorrecto, creo que es insuficiente. «La emoción —dice Paul Janet— surge inmediatamente de la percepción de una situación y el desorden que nos afecta permite una ‘reacción activa del sujeto’»³⁵⁸. Las emociones nos ayudan así a centrar la atención en algunos aspectos de las diversas situaciones que le advienen al sujeto —aquellos que son de su interés— desestimando el resto, para de esta manera contribuir bien a su supervivencia bien a la consecución de un mayor bienestar³⁵⁹. Pero el caso es que no toda situación que provoque una reacción activa, tiene que ser percibida necesariamente por nuestra sensibilidad. No todas las emociones derivan de la percepción sensible, o no derivan únicamente de ella. Su origen puede no ser externo, o no solamente externo.

Hay que distinguir entre las emociones primarias y secundarias. Supongamos que estamos pasando una noche de invierno en un viejo caserón oscuro. De repente se abre una ventana y entra una ráfaga de aire. En primera instancia sentimos frío, la piel se contrae, el pelo se eriza,... e inconscientemente nos acurrucamos, acercamos los brazos al cuerpo, nos intentamos dar calor. Lo primero sería la reacción emocional estrictamente dicha y lo segundo la conducta consecuente. Pero todo ello sería correspondiente a un proceso primario, que se realiza prácticamente de forma inconsciente. Pero imaginemos que inmediatamente después nos ponemos a pensar si la ventana que se ha abierto lo ha hecho de forma accidental, o ha sido algún animal o algún ladrón. Consecuencia de ello empezamos a sentir miedo. Esto correspondería a una emoción secundaria, producida cognitivamente. Podíamos haber interpretado otra cosa, como por ejemplo que un golpe de viento abrió la ventana, en cuyo caso nos levantaríamos, la cerraríamos y ya está. Pero interpretamos una amenaza, y ello nos genera miedo. Si bien en los dos casos surgen emociones, aunque provocadas por un mismo suceso (la ventana que se abre) su origen es bien distinto: más fisiológico en el primer caso, más cognitivo en el segundo. De hecho, un rasgo que nos ayuda a caracterizar las emociones primarias es precisamente que suelen ir acompañadas de indicios fisiológicos generalmente inconscientes y repentinos (movimientos musculares, secreción de hormonas, respuestas nerviosas involuntarias...). Si

³⁵⁷ Aunque es cierto que nos habla también de que el origen de la modificación tónica puede ser externo o interno.

³⁵⁸ Cit. en A.E. SOPEÑA Y M^a A. OLIVARES; *Op. cit.*, 3.

³⁵⁹ Cf. J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Op. cit.*, 133.

las emociones primarias son más predecibles (aunque tampoco automáticas) las secundarias, dada la amplísima diversidad de interpretaciones, son de difícil predicción. Y en todos los casos, esa emoción será un primer detonante de la acción humana: primariamente acurrucarnos, secundariamente huir asustados o levantarnos a cerrar la ventana,... Hay un origen primario que eminentemente es fisiológico, pero «ocurre que el hombre no suele vivir en ese nivel, y las emociones primarias se ven enriquecidas, transfiguradas por la inteligencia, que introduce nuevas informaciones en el sistema afectivo y crea, con ello, nuevos sentimientos, valores y necesidades»³⁶⁰.

No hay una clasificación unánime del mapa emocional humano. Inicialmente se entendían como emociones primarias aquellas relacionadas de forma directa con los principales instintos de la vida orgánica: el defensivo, el ofensivo y el nutricional; que respectivamente darían lugar a miedo, cólera y deseo³⁶¹. Actualmente, aunque como digo no hay acuerdo unánime, sí que se puede hablar de cierta convergencia de opiniones, aunque difieran en algunas denominaciones³⁶². En cualquier caso, se suelen asociar las emociones *primarias* con aquellas que se inician súbitamente, son momentáneas, y poseen una repercusión fisiológica que refleja sobre la que difícilmente se puede ejercer un control. Las *secundarias* están más elaboradas cognitivamente y presentan una mayor dependencia del aprendizaje cultural y social. Ello no obsta para que incluso en las primarias se estime necesario para su desarrollo unas mínimas condiciones sociales. Es frecuente, por ejemplo, que el miedo ante determinados acontecimientos sea algo aprendido, además del miedo ‘natural’ ante ciertas situaciones de riesgo manifiesto. Si bien las primarias son ‘más innatas’ que las secundarias, no se estiman innatas del todo, aunque se establece una clara diferencia con las secundarias (también denominadas emociones cognitivas superiores), que reciben esa influencia cognitiva que las hace dependientes de la cultura en la que se sitúa el individuo. También se suelen considerar unas emociones *de fondo*, con una función reguladora del organismo y que estarían relacionadas con los estados de ánimo³⁶³.

³⁶⁰ J.A. MARINA; *Teoría de la inteligencia creadora*, 148.

³⁶¹ Probablemente las emociones primarias se puedan relacionar con las tendencias, aunque no sé hasta qué punto es legítima tal relación. Las tendencias, las preferencias, tienen que ver con un abanico de posibilidades entre las cuales me inclino hacia alguna de ellas, prefiero alguna de ellas; y las emociones creo que no caben en este esquema. La emoción tendría que ver con el hecho de que deseo (de abrirme a una situación que necesariamente he de salvar optando, de ponerme en disposición de ‘tener que’ desear), y las tendencias con el hecho de qué deseo (de cómo salvo esa situación contando con mis inclinaciones o preferencias). La emoción sería el desencadenante para que las tendencias se pusieran de manifiesto.

³⁶² Cf. A.E. SOPEÑA Y M^a A. OLIVARES; *Op. cit.*, 5-6.

³⁶³ Cf. J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Op. cit.*, 133-134.

2.4. Sentimiento es...

Pues bien, sentimiento no es ni sensibilidad ni tendencias ni emoción. No tiene que ver ni con la percepción de los sentidos (con el ‘padecer’ la impresión sensible), ni con las tendencias humanas, ni con la alteración emocional que supone la modificación tónica, sino con el modo en que el ser humano queda tónicamente en su propia realidad. No se deben confundir las emociones que hemos denominado secundarias o elaboradas con los sentimientos como tales, ya que tanto este tipo de emociones como las primarias hay que considerarlas, a diferencia del sentimiento, como inmediatas. No será hasta que esa energía inicial vaya decreciendo paulatinamente que la emoción irá dando paso al sentimiento correspondiente, modificando el estado tónico (sentimental) previo.

En el momento de la modificación tónica el hombre se siente modificado tónicamente en su realidad, y consecuentemente en el modo en que está en la realidad y el modo en que queda tras el proceso. Mientras que en el caso del animal esto se reducía a algo meramente estímulo, en el ser humano se añade ese componente de realidad, lo que hace que se trate de algo más. Sentimiento ya no es algo meramente tónico, sino que lleva además aparejado el momento de realidad que le pertenece intrínseca y formalmente. Sólo hay sentimiento si lleva aparejado este momento de realidad. Los animales propiamente hablando no pueden tener sentimientos, pues no pueden aprehender realidad. El hombre, en cambio, sí: se siente, sabe que siente y sabe qué siente. Es la consideración de su elemento formal, esto es, de su carácter real.

La misma congeneridad que se da entre intelección y realidad, se da a su vez entre sentimiento y realidad. Tal y como nos explica Hernán Zomosa, «el sentimiento es atemperamiento a una realidad que es *del* sentimiento y está presente a él»³⁶⁴. La realidad se actualiza sentimentalmente, es en el mismo actualizarse la realidad según la clave afectiva que se genera el sentimiento. No se trata, pues, ni de una conexión causal (la realidad provoca el sentimiento) ni de una referencia intencional (la realidad es el correlato del sentimiento), sino de una conexión *genitiva*, que se da cuando la realidad es actualizada según nuestra facultad afectiva. Es por este carácter genitivo que los sentimientos son *de* la realidad, «y por tanto nos actualizan dimensiones de la misma»³⁶⁵.

Igual que en la intelección, la idea de actualización es clave aquí. Lo real está presente, pero la actualidad es más que mera presencialidad; pueden haber cosas presentes pero no estar actualizadas. Y es en la actualización donde la realidad desde sí misma le queda presente al ser humano, con todas sus notas reales; notas que son actuales al hombre según las facultades de éste, en este caso afectivamente.

³⁶⁴ H. ZOMOSA; “Sobre el sentimiento”, 436.

³⁶⁵ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 494 (también cf. C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 381).

¿Qué implica estrictamente este momento de realidad en el sentimiento afectante?

«En el hombre, la función del tono vital, no es únicamente ser una modificación estímúlica de su propio estado, sino que es una manera de estar en lo real, acomodado a lo real. La acomodación tónica a lo real es, justamente, la esencial formal de un sentimiento» (SSV, 353).

Para explicarnos Zubiri lo que entiende por sentimiento, apela al estado en que queda el ser humano tras un acto de volición. Al tratarse de un acto de una voluntad tendente, el estado en que queda el ser humano tiene un doble momento: el momento de voluntariedad y el momento de tendencialidad, como sabemos. En referencia al primero —en el que no me voy a detener mucho— Zubiri nos dice que nos quedamos en un estado de *habitualidad*. Nuestro filósofo distingue entre volición actual y volición habitual. La primera tiene que ver con lo que yo quiero ahora en una situación determinada. En algún momento de mi vida, me encuentro en una situación, la que sea, y tomo una opción: se trata de una volición actual. Pero el ser humano no siempre realiza voliciones actuales; como dice, sería para volvernos locos estar siempre pendientes conscientemente de todo lo que hacemos, hasta lo más nimio. El ser humano no hace todo lo que hace desde la consciencia de que lo está haciendo; hay muchas acciones que realiza de otra manera, de una manera habitual. Habitual tiene que ver con el hecho de que a lo mejor quiero hacer algo y tomo la decisión de hacerlo en un momento dado, pero mientras estoy desarrollando ese acto de voluntad puedo situar intercalados otros actos de volición. Sería querer hacer algo durante un período de tiempo más o menos amplio, en cuyo seno caben muchos otros actos de voluntad. Esta volición amplía la denomina voluntad habitual según la cual tomada la decisión que sea, ésta permanece consciente o inconscientemente influyendo o condicionando las distintas voliciones actuales que voy realizando. Por ejemplo, yo puedo querer dar un paseo en bicicleta, pero mientras lo estoy dando no estoy constantemente pensando en que lo estoy haciendo y en lo que tengo que hacer para darlo, sino que mientras doy el paseo puedo desconectar de mi decisión de ‘dar el paseo’ y hacer otras muchas cosas: pararme a ver un paisaje, preguntar a un lugareño, descansar, etc. Por tanto, no es que no quiera hacer lo que hago ‘habitualmente’, sino que lo quiero pero de otro modo: «es una volición en acto, en el sentido de que estoy queriendo, pero no lo estoy queriendo actualmente» (SSV, 65). No son dos voliciones distintas, sino dos modos de ser de la misma volición. Pues bien, este sería el modo en que queda el sujeto según el momento de voluntariedad: es la habitualidad. Mediante los actos de voluntad, lo querido «se incorpora a la realidad sida, y por tanto adquiere la forma de habilidad, de ἐξις (...)» (SSV, 84). No tendría que ver tanto con hábitos entendidos desde la pedagogía moral, como con el modo en que solemos querer las cosas, con la costumbre.

Pero decía que había un segundo momento en que quedamos tras el acto volitivo: el derivado de su momento tendencial, porque recordemos que «la voluntad no se compone

únicamente de una determinación —‘quiero esto’— sino de la tendencia que me lleva a quererlo, que se satisface o no se satisface en el acto de volición» (SSV, 66). En este sentido, el sujeto ya no queda en habitualidad, sino en *sentimiento*³⁶⁶. «La esencia del sentimiento es ser afección, ser ‘estado afectivo’» (SSV, 66). Como sabemos, Zubiri distingue muy mucho lo que son tendencias propias de los animales y que también se dan en el ser humano, de los sentimientos que son estrictamente propios de los seres humanos en tanto que son incardinados en la formalidad de realidad.

¿Qué quiere decir Zubiri cuando habla de *estado afectivo*? «Lo que llamamos estados son los modos en que queda el hombre afectado por la tendencialidad de su volición» (SSV, 67). Hay, por lo tanto, una estrecha vinculación entre sentimiento y voluntad, o mejor dicho, entre sentimiento y el momento tendencial de la voluntad tendente, «porque la verdad es que aquello por lo que el hombre queda afectado en lo que llamamos sentimientos, es por la dimensión tendencial, la cual dimensión tendencial va disparada a su objeto» (SSV, 67). Ilarduia nos llama la atención sobre que «en la práctica es muy difícil saber dónde termina una y comienza la otra»³⁶⁷ refiriéndose a las facultades volitiva y sentimental, algo de lo que el mismo Zubiri era consciente perfectamente (cf. SSV, 68).

Esta idea es muy interesante, aunque a mi juicio puede dar lugar a confusión. Cuando se lee que el hombre queda afectado por la tendencialidad de su volición, parece que sean las tendencias las que provoquen la modificación de su tono vital, y creo que esto no es exacto. Entiendo que si bien las tendencias y los sentimientos forman parte de un mismo ámbito, el de lo afectivo, el de lo tónico, no se trata de que haya una relación directa entre ellos, sino tal y como se dice en la segunda cita, las tendencias apuntan sobre su objeto, que en definitiva se erigirá en objeto del acto volitivo, y según éste finalice, según sea el resultado de dicho acto volitivo, mi estado tónico vital se verá modificado de una manera u otra. O sea, que las tendencias actuarían, por decirlo así, estrictamente entre el momento de la afección y el acto volitivo como tal, contribuyendo a que éste se dirija hacia una opción u otra. Las tendencias tendrían que ver con las ferencias, una de la cuales pre-fiero en la opción volitiva. La afección modificaría mi tono vital inicial; modificación que, unida con mis tendencias, provocará una reacción para intentar recuperar el equilibrio perdido, que si bien en mi caso como humano no me ofrecerían una respuesta mecánica, sí que entrarían a formar parte tal y como se vio anteriormente de todo el proceso que es el acto volitivo, al finalizar el cual me encontraría en una nueva situación de equilibrio, en un nuevo tono vital, que sería estrictamente el sentimiento.

³⁶⁶ Observemos que nos decía Zubiri que el sujeto se quedaba en un estado de satisfacción fruitiva, lo cual no es óbice para que esa satisfacción fruitiva se dé bajo un determinado sentimiento.

³⁶⁷ Cf. J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 147.

Este nuevo tono vital es producto, pues, de una intrincada trama de procesos según la configuración global de la estructura humana. Si por un lado cada proceso tiene que ver con un momento particular de dicha estructura, por el otro cada uno de ellos se da a su vez según una estructura particular determinada de partida. Esta estructura particular de partida se ha ido modulando a lo largo de nuestra vida, partiendo de la que nos ha sido dada biológicamente. La hemos ido ‘creando’ con todo aquello que hemos vivido, aprendido y realizado. Hemos aprendido a percibir de una determinada manera, a inteligir, actuar y sentir de una determinada manera; y a su vez ello se plasma en nuestra estructura fisiológica: «percibimos, pensamos, comprendemos, imaginamos a partir de un modelo básico que en parte hemos recibido y en parte construido»³⁶⁸.

La comprensión de todo este proceso, o la toma de consciencia, es lo que constituye para Damasio la esencia del sentimiento: «esta experiencia de lo que nuestro cuerpo está haciendo mientras los pensamientos sobre contenidos específicos siguen pasando uno tras otro, es la esencia de lo que yo llamo un sentimiento»³⁶⁹. Sentimiento sería la toma de consciencia de este estado estructural en el que las informaciones son integradas y evaluadas. Pero esta interpretación, tal y como lo estamos enfocando nosotros, genera dudas. Porque una cosa es la toma de consciencia de aquello que interviene en el proceso, y otra aquello que sucede fisiológicamente en él en general, y el estado afectivo en el que queda el sujeto tras dicho proceso en particular. Son dos cosas diversas: lo inteligido y lo afectivo. Claro que nuestro tono vital influye en nuestro modo de inteligir y de actuar³⁷⁰; pero salvando la inevitable compacidad del comportamiento humano, y siguiendo con nuestra tarea de diseccionarla para su comprensión y análisis, entendemos que lo oportuno —y en línea con el planteamiento zubiriano— es seguir considerando al sentimiento como el estar tónico adquirido tras el proceso sentiente, independientemente de su toma de consciencia.

Ciertamente tal compacidad dificulta el análisis. Las tendencias forman parte de nuestro acto volitivo, y en función de adónde nos lleve de modo efectivo ese acto volitivo —por el que nosotros en principio hemos optado—, nuestro estado tónico inicial se verá modificado de una manera o de otra. Si bien se puede decir que las tendencias son distintas de los sentimientos, de alguna manera ambos se incardinan en un ámbito similar, el de lo afectivo, el de lo tónico. El sentimiento tiene que ver con el mismo ámbito en que se dan las tendencias, el cual no se puede desconectar ni mucho menos del momento estrictamente volitivo.

³⁶⁸ J.A. MARINA; *Las arquitecturas del deseo*, 49.

³⁶⁹ A. DAMASIO; *El error de Descartes*, 207.

³⁷⁰ Tal y como nos dice también este autor (*ibidem*, 206).

Se produce así un proceso muy interesante de retroalimentación. El hombre es modificado tónicamente por algo, y reacciona con su acto volitivo que comprende las dos dimensiones de conveniencia y de deseabilidad. Ya vimos que no se trata ni de un acto de conveniencia puro, ni de un acto de deseabilidad puro, sino de un acto fruto de la combinación de estas dos dimensiones. La dimensión de deseabilidad fruto de las tendencias humanas, influye en la dimensión de conveniencia. Pero en definitiva lo que ocurre es que finalmente se realiza un acto volitivo, que provoca un estado tónico final, un sentimiento. Pero como digo este sentimiento, aunque diferente a las tendencias, pertenece a un mismo ámbito, el ámbito afectivo. Y si bien éstas —las tendencias— cooperan en un acto volitivo fruto del cual aparece un sentimiento, éste —el sentimiento— contribuye a esa especie de segunda naturaleza que comentábamos cuando hablábamos de la apropiación de posibilidades, segunda naturaleza que contribuye a su vez a modificar nuestro estado tendencial. De esta manera, si bien los sentimientos vienen derivados del acto volitivo afectado por las tendencias, éstas a su vez se ven modificadas por los sucesivos estados tónicos que alcanza el sujeto que de alguna manera ellas mismas han ido provocando, esto es, por sus sentimientos.

Fruto de esta retroalimentación, una determinada estructura tónica que tengamos en un momento determinado de nuestras vidas, tanto a nivel tendencial como a nivel sentimental, se puede ir modificando. Si ante un determinado estímulo mis tendencias actúan de una manera en un momento dado, puedo lograr que esas tendencias se conviertan en otras diferentes bien con mi propio esfuerzo bien con la educación recibida. Y lo mismo cabe decir de los sentimientos. De esta manera, la educación de las tendencias y de los sentimientos —la educación emocional en definitiva— se convierte en una herramienta relevante para educar la voluntad, quedando constancia una vez más de su íntima relación³⁷¹.

3. Sobre el proceso sentiente

Una vez visto más de cerca lo que entendemos por sentimiento, veamos cómo ubicarlo de modo preciso en el proceso sentiente. Nuestra pretensión no será tan sólo ubicar el sentimiento como tal, sino a la vez identificar en dicho proceso aquellas dimensiones afectivas que, sin ser estrictamente sentimiento (tal y como lo hemos comentado anteriormente) sí que pertenecen intrínsecamente a dicho proceso sin poder ser situadas ni en el ámbito intelectual ni en el volitivo.

Si atendemos desde la facultad afectiva a ese triple momento que se da en el proceso, vemos lo siguiente: por un lado, el momento perceptivo, fisiológico, por el cual tenemos

³⁷¹ Plasticidad que se ve confirmada por el propio trabajo de A. Damasio (*cf. op. cit.*, 348).

noticia de la realidad que nos circunda; por otro, el momento según el cual somos modificados tónicamente por esa afección, modificación tónica que interviene en nuestra respuesta y en la que a su vez interviene nuestra estructura tendencial a través de impulsos, deseos,...; y por último, el momento según el cual quedamos en un determinado estado tónico tras dicha respuesta. Se trata de distinguir lo que es estrictamente sentiente en el proceso que es el sentir humano de lo que es emocional y de lo que es sentimental, cuál es el papel en concreto que juegan las tendencias dentro del proceso, etc.

El hombre inicialmente se encuentra en un estado tónico, el que sea. Esta situación de equilibrio se ve afectada por algo externo (oigo un ruido) o interno (tengo sed), afección que modifica mi estado vital (me asusto, estoy sediento) para que mediante la respuesta vuelva a alcanzar un nuevo equilibrio homeostático (identifico el ruido, sacio mi sed), alcanzando un nuevo estado tónico de equilibrio. De un estado tónico estable, he pasado a otro estado tónico estable. ¿Qué ha ocurrido durante todo ese proceso de cambio? Todo ser vivo está lanzado en este sentido hacia el futuro, y en todos se da un esquema similar; pero sólo el ser humano lo sabe y puede reflexionar sobre él, y ello le sitúa en una situación especial.

Zubiri se ha centrado principalmente en los momentos intelectual y volitivo, por lo que parece oportuno detenerse un poco más en el afectivo. Esto es lo que se pretende en este capítulo: analizar el proceso sentiente con el doble objetivo de identificar lo que ocurre en todo el proceso desde la clave afectiva, y a propósito de ello enriquecerlo con algunos comentarios obtenidos de las nuevas disciplinas, datos que estimamos de interés pero sin ninguna pretensión de exhaustividad por entender que no pertenece al tema central de la investigación.

3.1. La percepción sensitiva

En el proceso de percepción, los estímulos exteriores excitan los receptores produciendo diversas reacciones neurofisiológicas, hasta alcanzar la estimulación al cerebro. Es la sensación: la sensación consiste en este proceso. El cerebro es el encargado de ‘gestionar’ todo ese caudal de información procedente de las excitaciones nerviosas de los órganos sensitivos, de manera que el individuo las pueda comprender y pueda dar respuestas adecuadas. Hay, pues, un momento intencional de la percepción (*cf.* NIH, 342), según el cual los datos sensibles son referidos a un determinado objeto. Partiendo de unos estímulos físico-químicos percibidos por los órganos sensitivos, son transformados en impulsos nerviosos a modo de ‘información’ que es capaz de ‘comprender’ el cerebro. Esta elaboración es la que tradicionalmente se ha entendido como *fantasía*, a partir de la que se

podría ejercer el *entendimiento*: «una *operación*, consistente en realizar determinadas manipulaciones sobre el material sensible aportado por la fantasía»³⁷².

Pero cómo se produce a nivel neurocientífico el fenómeno de la fantasía no está claro. Cualquier suceso se convierte en algo estimulante cuando puede ser aprehendido por un determinado órgano receptor. ¿Cómo se convierte esta información (nerviosa) en un dato consciente para el sujeto, cómo se produce esta ‘traducción’ en la actividad fisiológica humana? Hoy en día sigue siendo un misterio³⁷³.

En cualquier caso, se trata de un proceso mecánico, natural, en el que se pueden distinguir cuatro fases: registro de la información, regulación de su intensidad, discriminación o selección, e integración. En todos los individuos se da este proceso, pero no todos percibimos igual. Cada uno tiene un perfil sensorial único: el suyo. En este sentido, aunque «podemos experimentar muchas similitudes en nuestras percepciones, (...) es imposible experimentar el mundo de la misma manera que otra persona»³⁷⁴.

Los estudios de la *integración sensorial* nos ponen de manifiesto lo importante que es un buen funcionamiento de nuestros sentidos, ya que «a medida que el ambiente nos ofrece estímulos sensoriales, aprendemos cuáles de esos estímulos nos hacen sentir bien, cuál es el tipo de información sensorial con el que necesitamos sintonizarnos, y cuál necesitamos filtrar»³⁷⁵. Lo grave de esta cuestión es que ‘aprendemos’ a lo largo de nuestra vida a desarrollarnos sensorialmente, y no todos lo hacemos adecuadamente. Ello influye en nuestro comportamiento posterior. Efectivamente, «los niños y adultos que sufren de dificultades de integración sensorial carecen de un procesamiento eficiente de la información sensorial, tienen dificultades para responder a sus ambientes de manera adaptativa, y les cuesta mucho pasar a un estado de alerta más regulado»³⁷⁶.

Los desórdenes pueden ser de tres tipos: de *modulación* (dificultades para responder a los estímulos sensoriales de modo congruente al estímulo); de *discriminación sensorial* (que afectan a la interpretación de la calidad de los estímulos, su qué y su dónde); y de *respuesta motora de origen sensorial* (dificultad para la ‘gestión’ motora de la respuesta provocada por el estímulo sensorial: secuenciación, fluidez, control,...).

Dicho proceso «depende de muchos factores: genéticos, biológicos, ambientales, experiencias vitales,... dándose una interacción dinámica entre ellos»³⁷⁷. De su complejidad deriva que sus posibilidades disfuncionales sean muy diversas, y éstas afectan

³⁷² E. CASABÁN Y M. CANDEL; “Imaginación e intelección”, 91.

³⁷³ Cf. J.A. MARINA; *Teoría de la inteligencia creadora*, 258.

³⁷⁴ M. CARRICK, ; “Integración sensorial”.

³⁷⁵ *Idem.*

³⁷⁶ *Idem.*

³⁷⁷ G. DEL MORAL ORRO ET AL.; “Del marco teórico de integración sensorial al modelo clínico de intervención”, 3.

y mucho al comportamiento del individuo, tanto en su *desarrollo cerebral* como en sus *futuras capacidades de adaptación* al entorno. De hecho, la *integración sensorial* es considerada como la base para el posterior desarrollo a nivel emocional, cognitivo y motor³⁷⁸. El objeto de estudio de la *Teoría de la Integración sensorial* es precisamente «la influencia de este proceso neurológico en el aprendizaje, la emoción y el comportamiento del niño»³⁷⁹, esto es, en su cognición, en su afectividad y en su actividad, y que lógicamente repercutirá en él cuando sea adulto.

Un mal funcionamiento de este proceso genera problemas cognitivos, afectivos y motores, no sólo en este nivel más primario propio de la sensación (primario, fisiológico, inconsciente) sino también en el nivel secundario en que se da un proceso de elaboración (y que veremos a continuación). Se genera así el fenómeno de la retroalimentación: dichos problemas generados contribuyen a su vez a dificultar una integración sensorial adecuada, amplificando el problema. Emociones inadaptadas, hábitos inadecuados, intelecciones incongruentes, provocan disfunciones en la sensación; y éstas disfunciones potencian a su vez aquéllos. Una mala integración de las percepciones sensoriales puede repercutir en respuestas inadaptadas y disfuncionales que afectan no sólo a su interpretación o al comportamiento de las personas, sino también a sus emociones y sentimientos. A su vez, los estados alterados impiden un funcionamiento sensorial adecuado.

Zubiri nos explica que, a diferencia del resto de seres vivos, en este momento perceptivo el hombre siente el estímulo como algo real: «dicho en otros términos, lo sentimos intelectivamente: es la intelección sentiente» (SH, 531). No se trata de que se sienta un estímulo y luego se aprehenda como real, sino que en el mismo momento en que se siente ya se aprehende como algo otro. Y ello es así por la misma estructura neurofisiológica que soporta este proceso: «sentido y inteligido son dos aspectos de un único proceso psico-neuronal que es *pro indiviso* cerebral y intelectual» (SH, 532). El hombre no puede sentir sin sentir lo sentido como real. Es la función primaria (biológica) de la inteligencia, más allá de cualquier ejercicio discursivo o interpretativo.

Resumiendo se puede decir que, partiendo de un estado de equilibrio, el ser humano es afectado por un estímulo externo o interno que modifica tal equilibrio. Fruto de esta afección, los nervios sensitivos envían esta información a través del sistema nervioso al cerebro, encargado de procesar esta información. En esta afección, el hombre percibe sensitivamente los estímulos correspondientes a la vez que entiende lo estimulado como ‘de suyo’, como real.

³⁷⁸ Cf. *ibidem*, 4.

³⁷⁹ *Ibidem*, 12.

3.2. La modificación tónica

Comienzan entonces dos procesos difíciles de delimitar: uno a nivel primario (motor, más fisiológico) y otro a nivel secundario (elaborado, más cognitivo). En el primero coincidimos con el resto de seres vivos, los cuales presentan un sistema de pulsiones cuya complejidad se eleva según su ubicación en la escala evolutiva. Los animales presentan una serie de mecanismos motores de respuesta que se activan bien por cambios internos (fisiológicos, hormonales,...) bien por cambios externos (una amenaza, una posible víctima para cazar,...). Y sus estructuras fisiológicas están preparadas para recibir tales estímulos, los correspondientes a su especie. En este sentido se encuentran en estado de alerta, como ‘en disposición de’, para que en cuanto surga el estímulo poder aprehenderlo y actuar en consecuencia.

Una cuestión interesante es qué ocurre en el interior del animal para que en un momento determinado aflore un impulso, una necesidad de actuar. La orden de actuar sale del cerebro. Y, ¿por qué sale del cerebro? Porque previamente le ha llegado una información físico-química y neurológica, que él ha procesado y ha provocado una acción como respuesta. Si el animal siente sueño (estímulo interno) al cerebro no le llega la sensación de sueño. En un momento dado el organismo se encuentra cansado y ello provoca que mediante cambios fisiológicos se ponga de manifiesto tal eventualidad; estos cambios fisiológicos llegan al cerebro del animal a través del sistema nervioso, impeliéndole a realizar la acción correspondiente para dormir, esto es, para devolver esos ‘avisadores’ o ‘chivatos’ fisiológicos a su estado normal. Es lo que Marina denomina el *bucle mágico*³⁸⁰, proceso homeostático de recuperación de la situación inicial de equilibrio.

A nivel externo, influye a su vez la consideración que posea el animal de aquello que le rodea. El animal posee una determinada representación de su mundo, de aquello entre lo que está y que le puede afectar, y que en condiciones normales permanece estable. Pero hay momentos en que esa estabilidad desaparece a causa de cualquier cosa que acontezca (aparece un depredador, anochece y refresca). Entonces se activa el proceso, y se envía la información recibida por sus sistemas perceptivos, hasta que llega al cerebro y éste la gestiona provocando una determinada pulsión.

En estos procesos coincidimos de alguna manera con el resto de los animales. Pero en el proceso secundario que comentábamos, ya no. El ser humano ahí es diferente. Si me pincho con una aguja, siento dolor y quito el brazo inmediatamente; luego pienso si la aguja estaba sucia u oxidada, y siento temor por si cojo alguna enfermedad. Mientras en el primer proceso yo no participo desde mi consciencia, en el segundo sí; bueno, sí pero no del todo, porque si bien el temor ha sido provocado por una interpretación mía, yo tampoco

³⁸⁰ Cf. J.A. MARINA; *Las arquitecturas del deseo*, 46.

acabo de ser dueño de esa interpretación, sino que me siento llevado de alguna manera por ella. Otra persona podría haber interpretado otra cosa, pero yo he interpretado que la aguja podría estar sucia, y ello me ha generado temor.

Esto que acabamos de comentar es importante sobre todo en dos sentidos. Por un lado, porque se pone de manifiesto la relevancia que posee una emoción para dirigir nuestras acciones, para vivir en definitiva. La emoción no sólo nos pone de manifiesto que algo ha modificado nuestra situación de equilibrio, sino que nos dirige a tomar las medidas adecuadas para su restablecimiento. Si esto es especialmente significativo en el nivel primario (¿qué nos ocurriría si ante una situación real de peligro no sintiéramos miedo, que dispara nuestro sistema hormonal, y que nos tensiona y predispone a realizar una acción determinada?), también ocurre similarmente en el nivel cognitivo, aunque desde un margen de posibilidades infinitamente más amplio, dada la diversidad de emociones que se pueden dar según la ‘lectura’ de un determinado suceso, amplificando exponencialmente las respuestas posibles a tal afección. En función de esta emoción elaborada cognitivamente, actuaremos de un modo o de otro.

Considerando este segundo aspecto, a menudo en los comportamientos humanos juega un papel más relevante no tanto aquello que nos ocurre como la lectura que hacemos de aquello que nos ocurre. Estudios relacionados con la *programación neurolingüística*, con la *codependencia* o con la *resiliencia* sobre todo, lo ponen de manifiesto. La cuestión es por qué hacemos esas lecturas. Se trata de un aprendizaje realizado durante nuestra historia (familia, sociedad, cultura,...), aprendizaje del que normalmente somos inconscientes³⁸¹ (procesos no conscientes de aprendizaje), pero que genera en nosotros unas pautas de interpretación y comportamiento fuertemente arraigadas en nuestra personalidad y que incluso pueden quedarse implantadas a nivel fisiológico:

«Cuando la información procedente de los órganos de los sentidos se abre paso a través de sistemas sensoriales hacia zonas cada vez más elevadas del sistema nervioso, se ve constreñida y modelada por la actividad nerviosa de extensas redes neuronales, que la filtran con criterios basados en la experiencia vital previa de cada sujeto. (...) Y la dificultad consiste en ‘quitar’ ese cristal para poder ver las cosas sin la deformación que su presencia comporta»³⁸².

Efectivamente, no hay que pensar que ese aprendizaje se traduce en una determinación de nuestra conducta. Si bien es cierto que mientras no generemos procesos de reconocimiento y de cambio permaneceremos fuertemente condicionados por esos comportamientos ‘aprendidos’, también lo es que desde la consciencia y con esfuerzo, se pueden modificar.

³⁸¹ Y normalmente y por desgracia, nuestros educadores a menudo también lo son.

³⁸² V.M. SIMÓN; “*Mindfulness* y neurobiología”, 11.

Si nos damos cuenta, aquí la inteligencia juega un papel ya no primario como antes (la aprehensión del ‘de suyo’) sino más cognitivo, como reconocimiento de aquello que me ha estimulado (era una aguja), y también como interpretación (quizás estaba sucia). Son dos procesos que se dan en sentido opuesto: uno de *abajo arriba* que se identifica con la entrada de información percibida, y otro de *arriba abajo* que se identifica con la estructura de nuestra fisiología nerviosa la cual conforma tal información.

Estas estructuras de *arriba abajo* se dan en todo ser vivo y son necesarias para su supervivencia, en tanto que le dictaminan qué es lo que debe atender y qué debe obviar porque no le es útil. De toda la información disponible en el medio, cada ser vivo en orden a esas estructuras ‘sabe’ qué es lo que debe procesar y lo que no. La parte negativa es que se ‘queda fuera’ mucha información, aquella que no le sirve. Esto cobra un aspecto diferente en el ser humano, ya que el uso de estas estructuras no hay que establecerlo tanto en términos de mera supervivencia biológica como de su existencia vital. Adquiere fruto de esta experiencia vital una ‘superestructura’ que se monta sobre su estructura fisiológica inicial, modulándola. Pero al igual que el resto de seres vivos, también a él estas estructuras le dicen cómo debe procesar la información que percibe, nos proporcionan las ‘gafas’ con las que vemos la realidad y consecuentemente con las que la sentimos. Y es que estos procesos de *arriba abajo* «son muy poderosos a la hora de *esclavizar* a la información viva que accede momento a momento»³⁸³. ¿Por qué? Porque de alguna manera son los modos acostumbrados (por naturaleza o aprendidos) de procesar la información; y es más cómodo para la persona saber a qué atenerse, esto es, procesar la información tal y como lo hace cotidianamente (estructuras de *abajo arriba*), desestimando aquello que no le va a ser relevante.

Es más seguro atenerse a lo ‘ya conocido’ aunque no sea lo mejor. La nueva información de *abajo arriba* que no se amolda a las estructuras perceptivas tiene muchos problemas para llegar de modo auténtico a nuestra conciencia. «La riqueza de matices presente en los niveles sensoriales iniciales se va perdiendo a medida que los procesos de arriba abajo surten su efecto y asimilan su contenido informativo a categorías previamente determinadas»³⁸⁴.

En cualquier caso y siguiendo con el ejemplo (una aguja me pincha), decíamos que se producían las emociones o modificaciones tónicas primarias y secundarias (dolor y miedo respectivamente). En el nivel primario, meramente motor, el ser humano difícilmente puede ir en contra de lo que marcan sus impulsos. Si me pincha una aguja y me duele, quito el brazo. Desde la consciencia, a lo mejor puedo dejar el brazo en un alarde de control mental o de entretenimiento porque me estoy tatuando; pero desde la

³⁸³ *Idem.*

³⁸⁴ *Ibidem*, 12.

inconsciencia, es complicado. En esto nos comportamos prácticamente igual que el resto de animales. Lo que nos diferencia claramente son los procesos secundarios. El miedo es mío; quizás otra persona tendría otra emoción. Ello pone de manifiesto la relevancia de lo emocional en la ‘lectura’ intelectual de aquello que nos ocurre, tal y como nos explica extensamente J.A. Fernández Zamora³⁸⁵, quien nos dice incluso que «la inteligencia es en primer término una inteligencia emocional, o inteligencia sentiente, gracias a lo cual puede darse una inteligencia cognitiva»³⁸⁶.

Cuando nuestros sentidos fisiológicos son afectados, las cosas aprehendidas adquieren cierto color emocional, «cuyo origen hemos de buscarlo en los mismos mecanismos que son desencadenados cuando los órganos de los sentidos mandan sus datos sensoriales al cerebro»³⁸⁷. Efectivamente, lo percibido fisiológicamente va tanto a las zonas cerebrales relacionadas con lo intelectual como a las relacionadas con lo emocional, lo que provoca que haya entre ambos procesos (intelección y modificación tónica) una intrínseca relación, que si bien es presente en los fenómenos que hemos denominado primarios, su relevancia es más que destacable en los secundarios. Porque en éstos adoptamos sin duda un papel relevante, en el sentido de que ya no es algo que nos pasa y reaccionamos más o menos inconscientemente, sino que nuestra reacción depende de nuestra interpretación la cual a su vez es producto de una serie de vivencias y aprendizajes vitales.

La intelección sentiente es efectivamente el momento primario de actualización de lo real:

«Pero admitida y dada esta primera y primaria instalación impresiva, las impresiones de realidad ‘confluyen’ en el mundo de los sentimientos e ‘influyen’ en el tono vital, alterando el modo de estar y el de sentirse el hombre acomodado en la realidad. A su vez, los cambios tónicos, ponen al momento efector en situación de tener que tomar determinaciones, que ‘refluyen’ en el momento central, operando nuevos reacomodos a la realidad atemperante»³⁸⁸.

Efectivamente, en el ejercicio de nuestra facultad volitiva este papel relevante se ve todavía más acentuado que en los procesos emocionales de elaboración secundaria, como era de esperar. Aquí también interviene lo afectivo, pero de otro modo: son las ferencias o tendencias, que Marina engloba bajo el amplio concepto de *deseo*³⁸⁹, concepto por otro lado muy complicado pues en él se entremezclan de algún modo el ámbito de lo

³⁸⁵ Cf. J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Op. cit.*, 111 y ss.

³⁸⁶ J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Op. cit.*, 130. Este estudio que realiza el autor sobre la hiperformalización cerebral humana desde un punto de vista evolutivo y fisiológico es muy interesante.

³⁸⁷ J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Op. cit.*, 157.

³⁸⁸ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”, 60-61.

³⁸⁹ Cf. J.A. MARINA; *Las arquitecturas del deseo*.

inconsciente con el de lo consciente. Cómo actúan las tendencias es algo que hoy en día no sabemos aún, cómo influyen en mi motivación a la hora de optar por una posibilidad u otra. No se trata de que el ser humano sea ‘llevado’ por sus impulsos como el resto de seres vivos, sino de que éstos actúan como subterráneamente, articulándose de algún modo aún no clarificado con nuestra voluntad consciente.

Y estamos entrando aquí en un tema crucial para nuestras vidas. Tal y como nos dice Julián Marías, el deseo (en sentido amplio) «es la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad»³⁹⁰. En el deseo se ponen en juego las aspiraciones humanas más allá de lo fisiológico, y es problemático precisamente que en el ser humano no vayan a una el querer y el desear. Lógicamente no estamos hablando de desear cosas concretas, sino de esa relación decisiva que se da entre lo que es la vida y desear vivir, con toda la grandeza y profundidad que implica esta expresión: desear vivir. Desde esta perspectiva qué desagarradora es aquella vida en la que —como decimos— querer y desear no vayan de la mano. Y es que efectivamente en el ser humano querer y desear van por separado, y es tarea humana que no sigan caminos divergentes sino convergentes.

Tal y como nos explica Zubiri, las estructuras del ser humano son inconclusas, y precisamente a causa de su inconclusión este ‘ser llevado’ no puede darse. El hombre no sabe de forma determinada qué hacer, qué opción tomar. El hombre ha de optar. Pero estos impulsos se siguen dando en el hombre; son lo que Zubiri denomina ferencias (*cf.* SH, 533), y lo que hace la inconclusión es la suspensión de las ferencias, porque el hombre ya no se debe mecánicamente a sus ferencias. Precisamente lo que va a hacer es escoger entre ellas, es el hombre el que decide qué ferencia va a elegir: es la pre-ferencia. «Este acto de preferencia es justo la opción» (SH, 533).

3.3. La respuesta

Llegamos así al tercer momento del proceso sentiente: la respuesta. Debido al estímulo recibido, se ha modificado el tono vital del ser humano; esta modificación tónica, a una con las ferencias y los impulsos, se encamina a conseguir una respuesta reparadora por parte del individuo. En el caso humano se da la circunstancia de que esa respuesta no cabe considerarla en su concreción, aislada del resto de su vida. En el ser humano no es adecuado considerar tales procesos uno a uno, en su concreción, porque el ser humano es *biografía*; y por ello toda respuesta reparadora sólo tiene sentido si se da en el seno de los proyectos humanos, incardinados a su vez en el gran proyecto vital que es su propia vida, la configuración de su propia sustantividad.

³⁹⁰ J. MARÍAS; *Antropología metafísica*, 113.

Una vez hecha esta consideración, fijémonos en un proceso concreto; y enseguida apreciamos dos momentos que se distinguen, porque una cosa es lo que los impulsos nos llevan a hacer (independientemente de que sea legítimo o no) y otra cosa es lo que nosotros queremos hacer. Cuando me pincha la aguja me nace quitar el brazo porque me duele, pero he discernido que lo mejor es dejarlo y que me pinche el médico para darme la medicación que me corresponde. Pero este discernimiento —como comentábamos— va más allá de lo inmediato fisiológico, y ello no sólo en el ámbito —digamos— de esa acción concreta (mi decisión de dejar el brazo ante el pinchazo se incardina en una decisión más amplia de que quiero curarme de la enfermedad), sino que también cabe incardinarlo en el ámbito de toda una vida a modo de proyecto vital (llevar una vida sana) desde el cual se configuran todas nuestras decisiones y comportamientos, independientemente de que en escalas más reducidas nos encontremos con procesos más concretos. Los deseos más inmediatos que surgen en procesos concretos se entremezclan con los deseos a largo plazo que tienen que ver con nuestros grandes proyectos vitales.

Lo que ocurre en este intervalo entre la modificación tónica y la acción que finaliza el proceso es verdaderamente complicado. Hay una modificación tónica mayormente fisiológica, tras la cual se pretende una gratificación, una recompensa que restaure el equilibrio perdido. ¿Qué ocurre durante este transcurso? Los mecanismos que se activan son altamente complicados, sobre todo en el caso humano en el que el proceso animal se ha elevado hiperfomalizándose.

En el animal esta sensación de satisfacción orienta su comportamiento porque le señala cómo ha de actuar precisamente en orden a satisfacer sus necesidades: señala metas que alcanza automáticamente. En el ser humano este proceso de recompensas y castigos motores —podríamos decir— se ve elevado a un mundo de valores positivos y negativos, difícilmente articulables con las meras tendencias fisiológicas. Lo humano (lo biográfico, lo ético) tiene que ver como sabemos con la suspensión de tal proceso meramente fisiológico. También se incardina en tal proceso la satisfacción, el placer, la fruición,... sólo que ahora el ser humano tiene la posibilidad de desconectar tal fruición de su correlato natural que sería la orientación de la conducta, disfrutando simplemente por disfrutar.

En este nivel ético, qué duda cabe que lo relevante es este marco vital amplio que comentábamos más arriba; más allá de cómo se resuelvan las acciones concretas, al ser humano le importa qué significado tengan sus actos concretos en orden a su sentido vital, a su proyecto vital; lo relevante y fundamental. Marco que no sobrevuela en el vacío sino que aparece junto a ese entramado afectivo (emociones, impulsos,...) que también nos pertenece y en el que se sitúa, además del ámbito social y cultural en el que se incluye y que mediante las costumbres y creencias sociales nos conforma también de algún modo. Ya hemos hablado de ese acto de preferencia que es la opción; cuando opta, lo que hace el ser humano es concretar una forma de actuar entre otras en el seno del ámbito de la

realidad caracterizado por su inespecificidad. Si la hiperformalización nos abre a ese ámbito inespecífico que es la realidad, también nos lleva a tener que realizar un acto específico en el seno de esa inespecificidad. ¿Qué aspiramos a conseguir con ese acto concreto? No tanto lo que ese acto nos aporte como tal, como su contribución para acercarnos a nuestro proyecto vital, que no es otro que nuestra realización sustantiva. No se trata de la ‘recompensa’ concreta de dicho acto, sino de la forma de realidad que mediante ese acto alcanzo ser. Este es el sentido profundo de ese ‘hacernos cargo de la realidad’, del ‘cargar’ con ella: «al ‘hacernos cargo’ de la realidad optamos por ‘cargar’ con una forma de ella» (SH, 534).

Este acto de querer algo, lo que sea, no es algo extrínseco a las propias estructuras humanas. Nuestra actividad neurofisiológica es por sí misma ‘optante’ —por decirlo así—; desde el momento en que nuestras estructuras psicofísicas nos sitúan en un ámbito de inespecificidad, nos ‘obligan’ a tener que optar. Y como decimos, esta opción en lo que se refiere a nosotros (sin considerar nuestra circunstancia histórica en este caso) no se realiza desde una situación ‘pura’, en el vacío infinito de los posibles que dice Zubiri, «sino en el ámbito concreto y limitado, abierto por el equilibrio dinámico de los impulsos, de las ferencias» (SH, 534). Sin este componente emocional, no sería posible estrictamente el acto volitivo. Tal y como nos recalca la profesora Cortina, «si alguien adoleciera de ‘ceguera emocional’, no tendría interés en nada ni podría preferir entre distintas alternativas, aunque tuviera un altísimo coeficiente intelectual»³⁹¹. Esto es muy interesante, pues nos damos cuenta de que al ser humano no sólo le condicionan sus circunstancias externas (familiares, sociales, culturales, históricas,...) sino también las circunstancias derivadas de su propia constitución fisiológica como ser humano (estructura que no es tal únicamente por haberle sido dada en su nacimiento, sino modulada también por sus experiencias vitales).

Pero es que en el ser humano acontece una circunstancia más: en él todo el proceso sentiente se complica, porque esos impulsos y ferencias ya no son únicamente debidas a sus necesidades fisiológicas como en el caso animal, sino que también se deben a necesidades ‘imaginadas’, creadas, según las expectativas vitales de cada individuo. Hay así una infinidad de posibles combinaciones en las que lo fisiológico y lo vital se

³⁹¹ A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 248. (cf. también A. DAMASIO; *El error de Descartes*). Ello lleva un ámbito de reflexión muy atractivo, ya que nos lleva a plantearnos el papel de las motivaciones que hacen que una persona opte por una determinada alternativa u otra. Estoy pensando, por ejemplo, en el caso de la elaboración de tareas complejas y no determinadas de antemano, como por ejemplo realizar una obra de arte o elaborar una teoría científica cuando —digamos— se está al límite del conocimiento humano, cuando se está creando conocimiento. ¿Qué es lo que lleva a un artista a escoger un color u otro para un personaje o para un paisaje, o cuántos pájaros surcan el cielo, o la iluminación adecuada para la escena que quiere representar? ¿O qué es lo propio cuando un científico adopta un esbozo u otro, cuando desde la razón lógico-científica no hay argumentos suficientes para hacerlo?

entrecruzan, difuminándose la frontera entre lo innato y lo aprendido. A lo fisiológico se le añade lo cultural. El ser humano se puede imaginar metas, y desearlas, con una repercusión fisiológica equivalente a la de una necesidad de esta índole. Y no sólo podemos imaginar metas con sus consiguientes deseos de alcanzarlas, sino que quizá sea el mecanismo humano más común de generarlos. A los impulsos y ferencias naturales, se suman relevantemente nuestros deseos creados.

Pues bien, todos estos impulsos y ferencias por un lado, y deseos por otro, forman parte de la voluntad. La voluntad no es sino que es el modo en el que se organizan todos ellos a modo de preferencias. Ante todo el abanico de tendencias, en general múltiples y diversas, la voluntad las aúna en una preferencia concreta a la hora de tener que realizar un acto concreto. Análogamente a lo que comentábamos para los sentimientos, actualmente se considera que es en la toma de consciencia, como punta del iceberg de los mecanismos que la subyacen, que se puede hablar estrictamente de deseo. «El deseo no es sólo una pulsión que desencadena un movimiento, surge cuando podemos fijar el estado consciente, separándolo del movimiento que alumbra el estímulo y lo desencadena»³⁹². El deseo sería el momento previo al acto de preferencia, pero no tanto creado por la imaginación humana sino como la toma de consciencia del producto inconsciente de sus tendencias fisiológicas; sería el momento en que da comienzo el proceso consciente, el momento en el que los impulsos y ferencias afloran a la consciencia y se articulan, y a partir del cual nos podemos elevar sobre estos mismos impulsos y ferencias. Efectivamente, pensamos que hay deseos fruto de esta ‘impelencia’ fisiológica, pero tal y como hemos apuntado antes, también hay deseos fruto de nuestra imaginación, deseos creados que repercuten a su vez en la fisiología. Análogamente a lo que hicimos hablando de los sentimientos, nosotros distinguiremos lo fisiológico y más primario (impulsos y ferencias) de lo elaborado (deseos), aunque sabedores de su estrecha ligazón.

Así las cosas, es gracias a esta concreción de las ferencias e impulsos que la voluntad efectivamente puede preferir, y en consecuencia puede actuar; y todo ello sustentado por la correspondiente actividad neurofisiológica, la cual modula las diferentes formas de querer que posea cada individuo. No todos los individuos quieren igual como sabemos, de la misma manera que no todos poseen la misma capacidad intelectual, creativa, etc. Y a ello contribuirán tanto elementos estructurales (estructuras neurofisiológicas) como vivenciales (aprendizajes, costumbres, hábitos, etc.), consecuencia de los cuales se dará el acto volitivo.

El acto volitivo, pues, no es exactamente resultado de la voluntad humana. No hay algo así como ‘la’ voluntad humana. No es que yo realice tal acto porque lo quiere mi voluntad, sino que realizo tal acto voluntariamente, que es distinto. La denominada fuerza

³⁹² J.A. MARINA; *Las arquitecturas del deseo*, 41.

de voluntad no es algo más o menos extrínseco que se manifiesta en nuestros actos porque actúa sobre nuestro cerebro o sobre nuestro cuerpo. La fuerza de voluntad es algo que se da en la actividad cerebral, en la cual interviene no sólo el cerebro sino el organismo entero. Aunque efectivamente la actividad volitiva cabe situarla en el órgano fisiológico que es el cerebro, éste es un órgano que pertenece al organismo entero «y, por tanto, un órgano no sólo regulador de éste, sino regulado por él» (SH, 534-535). El cerebro no puede llevarnos a la acción sino voluntariamente, y la voluntad no puede ejercerse sino cerebralmente. Es una única actividad psico-orgánica.

Y esta actividad psico-orgánica que es la volición humana se establece en continuidad con la actividad meramente impulsiva del nivel anterior. Démonos cuenta de que los impulsos son de índole psico-orgánica, y que el nuevo estado de inconclusión también es de índole psico-orgánica, aunque ahora la situación es diferente. Hasta ahora, el ser vivo actuaba meramente según sus estructuras fisiológicas por las que se daban las ferencias; pero ahora, desde la opción volitiva, actúa de forma activa sobre esas ferencias para preferir alguna frente a otras. No es una actividad nueva añadida, sino una actividad desarrollada en continuidad con la del nivel anterior. «La inconclusión de los estímulos no nos ha *sacado* de ese sistema, y la opción tampoco nos hace *entrar* extrínsecamente en él» (SH, 536). En ambos estadios se trata de una actividad psico-orgánica, aunque modalizada de diversa manera.

Zubiri insiste en el hecho de que la voluntad no es algo que en un momento dado desencadene el proceso neuronal, sino que el proceso neuronal es volitivo, «porque la volición no es un acto iniciante en un punto determinado del cerebro, sino que es la actividad psico-orgánica misma del hacerse cargo y de la opción» (SH, 536). La actividad psico-orgánica en el ser humano no es sino volitiva: la voluntad es su carácter modal. No hay sino un único proceso «que *durante todo su transcurso es pro indiviso* volitivo-neuronal» (SH, 537).

En definitiva, estamos hablando de un proceso de unidad sistemática análogo al de la inteligencia sentiente, y por extensión análogo a lo que ocurre en el seno de la sustantividad humana. En ella se dan para Zubiri la unión de dos subsistemas: el orgánico y el psíquico, los cuáles no pueden darse separadamente ya que en ese caso les faltaría el momento de clausura cíclica propio de todo sistema. Se podría pensar que la actividad del subsistema orgánico es independizable del subsistema psíquico pero nuestro autor no piensa así, todo lo contrario:

«Si partimos de las reacciones físico-químicas y queremos ascender a una completa determinación de sus caracteres dentro del sistema, llegará un momento en que habremos de apelar a notas que no son físico-químicas. Si una intelección que se haga cargo de la realidad, y sin una opción en ella, no hay modo (dentro del nivel más propiamente humano) de que las reacciones estén determinadas constituyendo una respuesta, en

principio, adecuada. Y recíprocamente, sin unas reacciones muy precisamente dadas, no sería posible ni una intelección ni una volición» (HC, 484).

Es tan íntima esta conexión que cuanto más de cerca atendemos al proceso en sí, más complicado es acercarse —en el caso que nos ocupa— al momento estricto de la toma de decisión, de la opción. ¿En qué momento tomamos una opción? Tanto en la toma de decisiones más concretas e inmediatas como en las que son a más largo plazo la dificultad es manifiesta. Hay un ámbito de ferencias y de deseos previo y subyacente sobre el cual, en un momento dado, tomamos una determinada opción; opción, por otro lado, que a menudo no nos es dada sino que la imaginamos mediante el rodeo tan fantástico (en las dos acepciones, de estupendo y de fantasía) de lo que Zubiri denomina irrealidades, mediante las cuales intentamos concretar nuestros proyectos vitales.

«En definitiva, el hacerse cargo de la realidad es actividad intelectual (inespecífica) y optativa, psico-orgánicamente estructurada por la inconclusión de los impulsos» (SH, 537). Las estructuras humanas, por lo tanto, y a diferencia de las animales, no son específicas. Aquellos estímulos que aprehendidos por otro ser vivo son específicos, en el caso del ser humano al aprehenderlos con la inteligencia sentiente, lo hacemos desde la formalidad de realidad que es formalmente inespecífica. La realidad se convierte entonces en un campo en el que el ser humano ha de ejercer su control para autoposeerse. Es propio del ser humano que sus estructuras perfectamente determinadas le abran a un ámbito inespecíficamente determinado: estas estructuras son las que le convierten no en un mero ser vivo más, sino en ‘persona’, cuyas propias estructuras le llevan a un ‘tener que hacerse a sí mismo’, a tener que proyectar: «la proyección encuentra su fundamento antropológico en la insostenibilidad de las propias estructuras, que no tienen garantizada en el hombre la decurrencia de su ritmo vital»³⁹³. Y sus opciones no son opciones para una mera supervivencia, sino para sobrevivir modalizando su ser persona.

Ello nos lleva a preguntarnos entonces, cuando se habla de que el ser humano en su vida ejerce un control, sobre qué exactamente ha de ejercer su control: ¿sobre las cosas que le circundan únicamente? No, también sobre sí mismo, sobre sus propios impulsos. «Y aquello que el hombre controla al controlar sus impulsos es la posible forma de estar con esos impulsos y con esas cosas ‘en’ la realidad» (SH, 539). No podemos elegir lo que queremos ser de forma pura, sino en el ámbito de las cosas entre las que estamos y en el seno de los impulsos que poseemos y que nos determinan de alguna manera. De esta manera, el querer se erige en algo distinto del deseo, no porque lo desplace sino porque lo integra en un ámbito superior. Si no fuera así, estaríamos hablando de personalidades compulsivas incapaces de suspender el impulso para atender al querer. Es el querer el que es capaz de integrar el fin gratificante con el fin frutivo.

³⁹³ U. FERRER; *El principio antropológico de la Ética*, 54.

Nuestro autor es consciente de que una antropología rigurosa no puede quedarse en la intelección ni en la voluntad, sino que precisaría atender muchos otros aspectos de la actividad mental, «ante todo del sentimiento, pero también de la memoria, de la atención, de los hábitos, de la conducta, etc.» (SH, 537). El hombre no es únicamente inteligencia y voluntad, sino que también es todo aquello que de forma general ha englobado bajo el término impulso o ferencia, concepto realmente amplio y complicado. Como nos dice Marina, los sentimientos y las emociones no sólo acompañan a los deseos, sino que se pueden erigir a su vez en fuentes de deseos»³⁹⁴. Los mismos deseos pueden ir acompañados de diferentes estados emocionales y sentimentales en función de situaciones, individuos, etc.; a la vez que distintos estados emocionales o sentimentales pueden poner en acción unos u otros deseos. Se echa de menos una reflexión zubiriana sobre este aspecto, hueco que hemos intentado rellenar con este capítulo aproximativo. Zubiri no trata esta cuestión en profundidad, aunque es consciente de que la voluntad humana no es una voluntad ‘pura’ sino que es una voluntad ‘llevada’ por estos impulsos.

¿Ya está todo dicho? Entiendo que las posibilidades de la afectividad humana no finalizan aquí, sino que aún pueden ‘dar mucho de sí’. Zubiri nos afirma que la esencia de la volición es la fruición. La fruición, pues, posee un papel fundamental en lo que es el actuar humano pues es en definitiva lo que se pretende. Y como sabemos, la fruición ya no hay que incardinarla en la voluntad tendente sino en el sentimiento afectante, esto es, en el ámbito afectivo. Lo afectivo en el proceso sentiente no está agotado en todo lo que hemos estado viendo, sino que en realidad acaba con el resultado afectivo (fruitivo) de la acción responsiva. Tiene que ver con el estado tónico en que se queda, afirmación que es preciso analizarla pues no podemos quedarnos con el mero agrado sensible sino con la fruición de realidad.

En la obra heideggeriana *¿Qué es metafísica?*, traducida por Zubiri en 1955, se ofrece una valoración muy significativa de los sentimientos humanos en este sentido, los cuales son situados no como una realidad concomitante con lo intelectual o volitivo, sino como temples de ánimo que nos conectan con el ente en total³⁹⁵, lógicamente según un cuadro de coordenadas heideggeriano. Heidegger apuntaba a la relevancia de los temples de ánimo para sabernos en contacto con el ente en total. ¿Qué quiere decir esto? Surgen aquí cuestiones de diversa índole que tendrán que ver, traducidas al cuadro de coordenadas zubiriano, con el hecho del atemperamiento del ser humano a la realidad, pero no sólo con las cosas en tanto que reales, sino con lo que sería el equivalente zubiriano del ente en total heideggeriano, a saber: ‘la’ realidad.

³⁹⁴ Cf. J.A. MARINA; *Las arquitecturas del deseo*, 80.

³⁹⁵ Cf. M. HEIDEGGER; *¿Qué es metafísica?*, 39-40.

Para tratar esta cuestión vamos a acudir a la elaboración zubiriana de los estratos de la realidad estéticamente considerados, desde los cuales procuraremos distinguir los distintos tipos de fruición. Se abre así un ámbito de trabajo y reflexión —y de vida— verdaderamente interesante: se trata de la experiencia estética de la realidad profunda.

Capítulo 9. Estratos estéticos de la realidad vs fruición

La estratificación que realiza Zubiri de la realidad desde el punto de vista estético es una cuestión bastante compleja; pero muy interesante. Una vez más nos encontramos con la dificultad de enfrentarnos a la realidad desde un enfoque que ya de por sí es problemático: el estético. Desde él brotan cuestiones que permanecen ajenas si nos mantenemos en un enfrentamiento intelectual a la realidad; como por ejemplo, cómo catalogar o clasificar lo que sentimos según cada estrato estético, o qué es la fruición como tal en cada uno de ellos, ... Y una cuestión especialmente interesante: en qué consiste o qué quiere decir que actualicemos la realidad en cada estrato pero estéticamente y no intelectivamente, esto es, cómo actualizamos afectivamente la realidad. No nos referimos a cómo inteligimos la realidad estéticamente, sino a cómo la actualizamos afectivamente, independientemente de que luego hagamos una lectura comprensiva (intelectiva) de tal actualización. Podemos hablar como sabemos de fruición talitativa, fruición trascendental o fruición de 'la' realidad, pero la cuestión es cómo actualizamos afectivamente la realidad talitativa o trascendentalmente.

Claro, el asunto es de qué estamos hablando cuando hablamos de afectividad según los distintos estratos de realidad. Somos conscientes de que cuando Zubiri habla de estratos de realidad no se refiere a que en la realidad se den físicamente tales estratos, sino que se refiere a diversos modos de actualización de lo real. Pero la cuestión se mantiene: podemos actualizar la realidad según distintos niveles, sí, del mismo modo que nos podemos actualizar a nosotros mismos también según diversos niveles. ¿Cómo articular todo esto a efectos —digamos— prácticos? Y como decimos, ya no desde su momento intelectual sino desde el afectivo. ¿Cómo saber si el ser humano actualiza afectivamente la realidad según el primer estrato, el segundo o el tercero? Desde el enfoque intelectual, aun con toda su complicación podemos comprender más o menos dicha estratificación pero, ¿y desde el afectivo?

Inmediatamente brotan no pocas preguntas. ¿Cómo puede saber el ser humano si lo que siente en un momento dado es un sentimiento del primer estrato, del segundo o del tercero? ¿Tiene sentido esta pregunta? ¿En qué consiste una actualización afectiva en cada uno de ellos, qué se siente en cada estrato? Por su parte, hablamos de una dimensión

estética de todo sentimiento en tanto que atemperamiento a lo real, pero ¿cómo se puede saber el hombre en un estado frutivo o de disgusto? ¿Cómo es consciente el ser humano de su fruición o de su disgusto, en cada uno de los estratos? Lógicamente, esta dimensión estética de todo sentimiento pertenecerá también a nuestra dimensión afectiva, aunque debe darse de modo distinto. ¿No será la fruición aprehensible también afectivamente por el ser humano? Sí, claro; pero ¿cómo? ¿Qué es, en definitiva, la fruición? O ¿cómo la siento? Estas preguntas, a mi modo de ver, no son de fácil respuesta.

Zubiri, lógicamente, también se realiza estas cuestiones: ¿qué es exactamente este momento estético que califica a todo sentimiento, sea como fruición sea como disgusto?, ¿de qué hablamos cuando hablamos de atemperamiento, a qué se atempera el ser humano? Y ¿qué es lo que hace nuestro filósofo? Pues lo que él hace es dar la vuelta al problema: si este momento frutivo tiene que ver con el atemperamiento del ser humano a la realidad, preguntémonos por cuáles son las realidades a las que puede acomodarse el hombre tónicamente. Y «las realidades a las cuales el hombre puede tónicamente acomodarse, pueden ser principios de acomodación tónica de muchas maneras distintas» (SSV, 354). Parece que lo que haya dicho no tenga mayor relevancia, pero da pie para adentrarnos en el problema y comprender este acercamiento a la cuestión no tanto desde la facultad humana (a saber, el sentimiento afectante) como de la realidad como ámbito que se actualiza en dicha facultad humana.

Ello nos invita a reflexionar sobre este complicado concepto zubiriano que aún sigue provocando debates entre sus estudiosos. Vamos a comenzar con una consideración noológica-metafísica de la ‘realidad’, para luego tratar la analogía con los estratos metafísicos. Pero antes de todo ello, vamos a exponer una serie de dificultades con las que nos hemos ido encontrando en nuestro estudio, más que para intentar darles una solución simplemente para ponerlas de manifiesto así como para exponer la que va a ser nuestra interpretación a lo largo de los distintos capítulos. Una vez aclaradas estas dudas, continuaremos con el estudio.

1. Dificultades en la estética zubiriana

Tal y como nos comenta Carlos Pose³⁹⁶, la unión de estos dos elementos —estética y Zubiri— no debe estar exenta de algunas puntualizaciones previas. En primer lugar hay que destacar que no es la estética una cuestión a la que Zubiri se haya dedicado extensamente. Y es de destacar también que incluso en el poco espacio que le dedica, se

³⁹⁶ Cf. C. POSE; “La estética en Zubiri”, 483.

encuentran textos que «no sólo son incompletos sino, a veces, levemente contradictorios»³⁹⁷.

Zubiri nos tiene acostumbrados a que sus planteamientos filosóficos vayan más allá de lo talitativo. En el tema que nos ocupa, su reflexión estética se retrotrae a ámbitos previos a lo artístico e incluso a lo comúnmente considerado como bello, aun en lares filosóficos. Si unimos estos dos factores, entre lo profundo de sus reflexiones —siempre ricas y muy fructíferas— y su poca dedicación explícita —comparada con otras cuestiones filosóficas— se llega a la conclusión de que sus aportaciones gozan de cierta provisionalidad —por decirlo así—, y «necesitan altas dosis de reconstrucción personal», como nos dice Pose en el artículo mencionado.

A nivel personal me he sentido exactamente como describe este autor. Me he sentido subyugado por la profundidad y las posibilidades de la reflexión estética zubiriana, pero a la vez un poco desorientado al percibir en ella cierta falta del rigor al que nos tiene acostumbrados; falta de rigor que obliga de alguna manera a una ‘reconstrucción personal’ para ir más allá de donde fue el mismo Zubiri, tarea que no deja de dar cierto ‘vértigo’ aunque se tenga como luminaria la fidelidad a su propio pensamiento.

Pues bien, como consecuencia de ello, este apartado está dedicado a detallar algunas cuestiones que a mi entender permanecen confusas, ofreciendo la perspectiva y la interpretación que se va a adoptar en lo que sigue. No se trata de realizar aquí un análisis profundo de cada una de ellas, sino de una somera exposición para definir en la medida de lo posible nuestra postura.

1.1. Hablando en términos positivos

El atemperamiento es el proceso según el cual el ser humano actualiza en clave afectiva la realidad. La realidad aparece así como temperie, cuya actualización provoca en el hombre un determinado sentimiento o estado afectivo. El hombre no puede estar sino actualizando la realidad, y esta actualización se realiza según sus tres facultades. No es algo que dependa de él, sino que forzosamente ha de actualizar la realidad. El hombre no puede sino actualizar la realidad; y en concreto respecto al sentimiento, el hombre no puede sino estar atemperado a la realidad, no puede poseer sino un determinado sentimiento en cualquier situación de su proceso vital resultado de ese atemperamiento. Y análogamente, tampoco puede estar sino actualizando la realidad intelectual y volitivamente: el hombre no puede dejar de inteligirla y de actuar en ella. Por sus estructuras fisiológicas, igual que ocurre con cualquier otro ser vivo, se ve abocado a ello.

³⁹⁷ D. GRACIA; *La cuestión del valor*, 56.

Si no puede estar sino en un determinado estado tónico, tampoco puede estar sino en un determinado estado intelectual o en un determinado estado volitivo.

Atendamos al estado intelectual: en él cabe distinguir dos aspectos. Efectivamente, el ser humano no puede estar sino enfrentado a la realidad, pero otra cosa es cómo esté enfrentado a la realidad. Y en cuanto a la intelección, puede estar en verdad o en falsedad. La verdad primaria, verdad real, es la que es, es ratificación, y no puede no darse; no hay algo así como una ‘falsedad’ real. Pero en el orden del *logos*, sabemos que se puede dar falsedad o verdad, se puede intelecir verdadera o falsamente.

Algo similar ocurre con la voluntad, cuando Zubiri afirma que el ser humano se encuentra habiéndose con la realidad inevitablemente en la línea de bien. Cada cosa por ser real, es buena³⁹⁸. El hombre sólo puede querer realidad, y en ese sentido la realidad es buena: es la bondad real. La cuestión es cómo concretar esa querencia en la talitatividad de lo real, donde esa bondad real pasa a tener que identificarse con una bondad o maldad, digamos, talitativa. Pero el ser humano se encuentra en la línea de bien, análogamente a que intelectivamente se encontraba en la línea de verdad.

Algo similar acontece con el sentimiento afectante. El ser humano no puede estar sino atemperado a la realidad. Pero otra cosa es que, cuando descendemos a lo talitativo, podamos tener diversos sentimientos, los cuales serán estéticos o no, frutivos o de disgusto. Pero en principio el ser humano está en la línea de una atemperación frutiva a lo real, está en la línea, digamos, frutiva (o línea de belleza): sería la belleza real.

En su dimensión más primaria —o mejor dicho, primordial—, el ser humano actualiza la realidad mediante sus facultades según una línea de verdad, una línea de bien y una línea de belleza: son la verdad real, la bondad real... y la belleza real. En la dimensión talitativa, cada vez que hablamos de intelección de la realidad, de configuración de nuestra sustantividad o de atemperamiento a la realidad, se pueden dar dos opciones —positiva y negativa— para cada actualización respectiva: una intelección verdadera o falsa, una configuración buena o mala, o un atemperamiento a gusto o a disgusto. En cada uno de los tres casos, no hay duda de que efectivamente se realiza una intelección, una configuración y un atemperamiento a la realidad, independientemente de que se ajuste a la realidad (verdad, bondad, gusto) o no (falsedad, maldad, disgusto).

Pues bien, cada vez que hablemos aquí del atemperamiento a la realidad, entenderemos que nos estamos refiriendo a este aspecto positivo, a su ajustamiento a la realidad, salvo lógicamente en aquellos casos en los que se diga lo contrario. Así, cuando digamos que el ser humano se atempera a la realidad, entenderemos que se atempera a

³⁹⁸ Cf. SH, 396-397, donde habla del problema del mal en diálogo con san Agustín, problema del que también habla largo y tendido en SSV, 235.

gusto, no a disgusto. Y del mismo modo, cuando digamos que el ser humano no está atemperado a la realidad (lógicamente esto no es posible ya que el hombre está atenido fruitivamente a la realidad, no puede no estar actualizando afectivamente la realidad, y consecuentemente no puede no estar atemperado a ella) aquí se considerará como que está atemperado a disgusto.

Si nos fijamos, algo similar ocurre cuando hablamos de inteligir la realidad, ya que se suele dar por hecho de que hablamos de intelección verdadera (y no falsa); o de nuestra configuración sustantiva, que damos por hecho que se trata de una configuración buena. En los tres casos, entenderemos que nos movemos en las tres líneas (de verdad, de bien y de belleza) verdadera, bondadosa y fruitivamente.

1.2. Sentimiento estético y realidad bella

Esta cuestión ya estaba presentada en la introducción al capítulo 7. Decíamos allí que la reflexión estética zubiriana giraba en torno a dos elementos: uno en referencia a la realidad y otro en referencia al ser humano; son la belleza y el sentimiento. Efectivamente, esto hay que articularlo bien, pues a mi modo de ver queda confuso cómo tratar estéticamente a la realidad en cuanto realidad: si desde el sentimiento o desde la belleza. En ocasiones, a nivel personal me es difícil saber si cuando Zubiri habla de estética filosófica, lo está haciendo desde la realidad bella o desde el sentimiento estético. García Leal nos comenta que precisamente la idea de Zubiri es hablar «de la belleza y su relación con el sentimiento»³⁹⁹. Efectivamente, entiendo que es así pero a mi modo de ver en la exposición zubiriana no está tan claro, e incluso me da la impresión de que siguen caminos de alguna manera paralelos sin acabar de conectarse debidamente.

Si nos fijamos, cuando habla de los estratos de realidad se centra más en el aspecto de belleza, mientras que cuando habla del atemperamiento hace lo propio con los sentimientos. ¿Podemos seguir ambos caminos indiferentemente, o implican un acercamiento al problema desde enfoques diversos? A mi juicio, siguiendo la evolución de la exposición zubiriana en *Reflexiones sobre el sentimiento estético* la distancia que separa a ambos planos va menguando hasta llegar a una articulación que gira en torno a la realidad estéticamente considerada y al sentimiento mediante el cual estamos referenciados a ella. Estamos hablando respectivamente de un trascendental de la realidad: el *pulchrum*; y de un modo afectivo según el cual se produce esa actualización de la realidad en el sentimiento humano: la fruición.

Pérez Cornejo nos proporciona una cita de *Escritos menores (1953-1983)* que es muy ilustrativa en este contexto. Dice así: «con uno u otro vocablo, lo que se quiere designar es

³⁹⁹ J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, 247.

que la realidad no es simplemente algo verdadero y algo bueno, sino que es también algo a lo que el hombre se atempera y lo siente atemperándose a ello. Es lo que de una manera radical debe llamarse el *kalón*, la belleza»⁴⁰⁰. Parece, pues, que estos dos conceptos — sentimiento y belleza— quedan aunados. Como nos dice Carlos Pose, «la belleza es un carácter de las cosas actualizadas por vía emocional»⁴⁰¹. Podemos afirmar, pues, que hablamos de realidad bella cuando es actualizada fruitivamente en el sentimiento afectante. No se trataría tanto de una necesidad normativa como de una *necesidad metafísica*, si podemos utilizar esta expresión.

1.3. Reflexiones sobre el *pulchrum*

En la línea de la cuestión anterior, surge la duda de qué es exactamente el *pulchrum*: si la belleza más elevada o la realidad fruible por excelencia. Y a mi modo de ver la solución pasa por afirmar que ni una cosa ni la otra; o mejor dicho, las dos, porque en definitiva estamos hablando de lo mismo. Aunque en el curso trate a ambos de forma paralela, creo que en definitiva no separa belleza y fruición sino todo lo contrario: a mi entender los relaciona de manera novedosa.

Pero sí que es cierto que en algunas ocasiones, sobre todo cuando habla de ‘la’ realidad, no distingue bien cuándo habla de la realidad en tanto que realidad y cuándo de la realidad en tanto que actualizada. Aunque es la misma realidad, como sabemos no es lo mismo su momento en tanto que realidad que su momento en tanto que actualizada. Y ello lo hace en algunos pasajes de *Reflexiones*, generando un poco de confusión porque parece que se están entremezclando ambos momentos. Entiendo que el modo de solucionar tal confusión debe pasar por clarificar qué aspecto de la realidad se está considerando: si el noológico o el metafísico.

Un primer ejemplo puede verse en la siguiente cita: «es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática o odiosa» (SSV, 337). Si no se clarifica a qué tipo o estrato de realidad nos estamos refiriendo, puede convertirse en problemática esta afirmación. Entiendo que lo que quiere decir Zubiri es que hay algo en la realidad que provoca en mí un sentimiento de tristeza, alegría, etc., pero ello es diferente a afirmar que la realidad en sí es entristeciente o alegre. A mí parecer la realidad metafísicamente considerada, ni es entristeciente ni es alegre, sino que es como es; pero que siendo como es, hace que yo la aprehenda afectivamente de un modo u otro, triste o alegre; o sea, que es cuando yo la aprehendo y por algo que ella es, que produce en mí un sentimiento de tristeza o alegría, que es distinto: es la realidad en tanto que actualizada.

⁴⁰⁰ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 550-551

⁴⁰¹ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 502.

Porque claro, una misma realidad, la misma, para unos puede ser entristecedente y para otros alegre. Físicamente es la misma realidad, aunque en actualizaciones diversas. Un día de lluvia, por ejemplo, en un agricultor o en un senderista generará sentimientos distintos. Los sentimientos de ambos serán generados por el día de lluvia, pero en sí la lluvia ni es entristecedente ni alegre; sencillamente llueve. En definitiva, entiendo que la realidad es como es, pero que tiene algo (su carácter atemperante) que me permite a mí aprehenderla en clave afectiva como entristecedente o alegre; aunque en ambos casos está ahí la referencia a la realidad (a la lluvia)⁴⁰².

Algo semejante ocurre un poco después (*cf.* SSV, 369) cuando habla de la definición de belleza. ¿Cómo puede algo, en tanto que realidad, ser feo? ¿Acaso puede ser falso, o puede ser malo, considerado como realidad? Desde el punto de vista de la aprehensión intelectual, considerada metafísicamente la realidad, sólo puede darse la verdad primaria como ratificación; esto es, la verdad real. Es cierto que en ocasiones Zubiri nos dice que las cosas en sí mismas pueden ser falsas (*cf.* HRI, 142), pero esta falsedad no compete al nivel de la aprehensión primordial sino al nivel del *logos*, pues considera que algo falso lo es cuando no se ajusta al concepto de lo que en principio espera el ser humano que sea. En este pasaje Zubiri nos habla de que la falsedad puede darse bien por una aprehensión intelectual errónea (yo inteliijo erróneamente algo) bien por que la cosa es en sí misma falsa: «hay cosas no en que yerra la inteligencia, sino que son en sí mismas falsas». Y pone el ejemplo del vino, según el cual el vino puede ser falso porque los caracteres que posee ese líquido no se corresponden con el concepto humano de vino. Pero esa falsedad no es primaria, sino ulterior. Se ajuste o no por sus caracteres a lo que el hombre entiende por vino, ese líquido es real previamente a su consideración como vino. Tanto un tipo de falsedad como el otro son en referencia a una modalización ulterior de la inteligencia, en este caso en referencia al concepto de vino. Pero previamente a ella, hablamos de la verdad real como ratificación, previa a cualquier modalización intelectual ulterior. Pues bien, entiendo que algo análogo sucede con la bondad real y con la belleza real. Otra cosa es que se produzca su actualización como feo o como a disgusto, pero esto es otra cosa, perfectamente posible por otra parte (y quizá más frecuente de lo que nos gustaría).

Hay otro ejemplo que he extraído del curso que dedica al problema del mal en SSV. En este caso, Zubiri habla ya no de realidad mala, sino de condición mala, pero sigue generando confusión. Nos viene a decir que aunque sea verdad que no hay realidades que en su nuda realidad sean buenas o malas, porque bien y mal no pueden ser «un momento de lo que hemos llamado ‘nuda realidad’» (SSV, 235), no es menos verdad que hay cosas que son de buena o mala condición, es decir, que «hay cosas que en su capacidad real de quedar constituidas en estimación son unas buenas y otras malas» (SSV, 234). La primera

⁴⁰² Es interesante leer en este sentido I. KANT; *Crítica del Juicio*, 291-292.

parte de la afirmación sigue en la línea de lo dicho anteriormente, esto es, que la realidad en tanto que realidad (nuda realidad) se encuentra en la línea de bien, sería algo así como la ratificación de su bondad primaria o bondad real. Y no acaba de serme comprensible eso de que puede haber cosas que sean de buena o mala condición. De hecho, en nota a pie de página se dice un poco más adelante que «el bien (*bonum*) es un carácter formal y trascendental de la realidad mundana respecto del hombre», y que como consecuencia «es previo a toda condición y fundamento suyo» (cf. SSV, 241, n.1). Una cosa es que algo actualizado volitivamente quede en condición de malo, pero ello no implica que la cosa sea de condición mala, esto es, que cualquiera que sea su actualización éste deba ser necesariamente mala.

Efectivamente, hablar de cosas buenas y de cosas malas es algo posterior, como nos dice en la nota mencionada: «la dualización bueno-malo es ulterior, y tiene que ver con el modo como los contenidos talitativos ‘acondicionan’ la realidad humana». Pero afirmar que si bien no es posible ‘la’ realidad mala, sí que es posible considerar el mal como algo real pero tan sólo como condición de la realidad (cf. SSV, 237), puede llevarnos también a confusión. De hecho, él mismo nos dice más adelante: «y es que la condición buena o mala, la condición de las cosas, es buena o mala para alguien, para algo. Decir de una condición que es sin más buena o mala, carece de sentido. Y ese algo o alguien para quien es buena o mala es el hombre» (SSV, 251). Y nos explica: «las cosas son de buena o de mala condición por la conformidad o disconformidad de su condición con lo que es el *bonum* de la sustantividad humana, es decir, con la sustantividad humana como condición de sí misma» (SSV, 253).

La condición está fundamentada en la respectividad de lo real. Una cosa se puede actualizar según distintas condiciones, aunque hay una condición primera en tanto que la ‘nuda’ realidad queda constituida en ‘sentido’ para el hombre. Para haber sentido es preciso el ser humano pero también la realidad. Una cosa se puede actualizar en la línea de bien, desde la clave volitiva: queda entonces en condición estimanda; otro asunto es cómo se estime esa cosa real que se ha actualizado según la voluntad: la cosa es entonces buena o mala. Así que, tenemos por un lado la cosa real en tanto que real, desde el aspecto metafísico; por otro, la cosa actualizada según la clave volitiva, esto es, en condición estimanda; y por el otro, la cosa actualizada estimativamente, quedando ya como buena o como mala según contribuya a configurar la figura de la sustantividad humana o no.

Los trascendentales, pues, no pueden ser disyuntos, como nos comenta Pintor-Ramos: «me parece que ningún trascendental es en sí mismo ‘disyunto’, pues eso es limitarlo y poner en entredicho la propia trascendentalidad; otra cosa distinta es que luego

se abra a líneas concretas de lo real en la que se operan las disyunciones»⁴⁰³. En el ámbito de la inteligencia, nos dice el mismo Zubiri que «sin inteligencia no habría verdad» (SE, 112), esto es, que sin el correlato humano de la actualización —intelectivo en este caso— no tiene sentido hablar de si la realidad es verdadera o falsa. Idea que se puede hacer extensa a las otras dos facultades. Hablar de bueno o malo, o de gusto o disgusto, sólo tiene sentido hacerlo desde la actualización humana hecha desde la voluntad tendente o el sentimiento afectante.

1.4. La fruición o un sentimiento ‘en’ la volición.

Hemos visto en *Reflexiones* que la fruición es un elemento propio de lo estético de un sentimiento, cuando anteriormente se incardinaba en el resultado satisfactorio que permite alcanzar un equilibrio homeostático tras el acto volitivo, en el seno de todo el proceso de sentir. A mi modo de ver, cuando Zubiri está hablando de lo mismo. Creo que ello se puede apreciar fácilmente si consideramos las fechas en que estos cursos han sido impartidos, y a la luz de éstas en qué punto se encontraba el pensamiento zubiriano. Y nos damos cuenta de que en la fecha en que Xavier Zubiri impartía sus cursos sobre la voluntad y sobre el problema del mal (allá por los años 60) aún no tenía elaborada su reflexión sobre lo estético.

Esta es una opinión ampliamente extendida y aceptada por los estudiosos de Zubiri (D. Gracia, C. Pose, G. Marquínez Argote, O. Barroso,...). Efectivamente, en sus cursos sobre la voluntad y el mal Zubiri considera el momento frutivo incardinándolo en el proceso volitivo, cuando ambos momentos son separables — tal y como hace cuando imparte *Reflexiones* en el año 1975— «acentuando su importancia como momento ciertamente no primario, pero sí central, en el proceso aprehensor de lo real»⁴⁰⁴.

«La primera vez que Zubiri se enfrenta con el tema del sentimiento es en los años 60, en el curso “Acerca de la voluntad” o en “El problema del mal”. En estos años Zubiri no sólo no distinguía entre aprehensión primordial y logos, —distinción, como hemos visto, tampoco presente explícitamente en el curso sobre lo estético de 1975—, sino que tampoco diferenciaba claramente el sentimiento de la volición. Hasta el curso de 1975 Zubiri no distinguía más que dos facultades, la intelección y la volición, integrando los sentimientos dentro de esta segunda, al modo clásico. (...) Así, en la obra de referencia de los años 60, Sobre la esencia»⁴⁰⁵.

En la década de los 60, se movía entre la tesis clásica que lo incardinaba en el fenómeno volitivo y la reflexión fenomenológica sobre todo de la mano de Scheler; o mejor dicho, entre su crítica a la tesis clásica y a la de la reflexión fenomenológica del

⁴⁰³ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 74 (nota 39).

⁴⁰⁴ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri, 29.

⁴⁰⁵ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 501-502.

valor⁴⁰⁶. Pero aunque estrictamente este cambio en la consideración de la fruición es una novedad destacable de *Reflexiones*, algo ya se barruntaba de lo que iba a ser su posterior propuesta. Me refiero a cuando hablaba de esa estimación primera⁴⁰⁷, apuntando ya a la bipolaridad propia de lo estético: placer y el dolor, o fruición y disgusto. Nos podemos dar cuenta de cómo aquí entremezcla sin tener clara todavía la línea de separación, lo propio de la voluntad con lo propio de los sentimientos. Por este motivo aparece de modo entremezclado lo que años más tarde puede distinguirse con cierta claridad, no total pues son dos ámbitos que se hallan íntimamente relacionados en la sustantividad humana. Pintor-Ramos así nos lo dice cuando afirma que ‘fruición’ «ciertamente tiene el sentido de una quiescencia producto de la afección —algo que despierta el sentimiento *afectante*—, pero tiene también el sentido de querer buscar la realidad deseable»⁴⁰⁸. Efectivamente, «siempre que se da un acto de volición se da a un tiempo un acto de fruición como estado en que queda el sujeto en esa figura nueva de realidad al apropiarse de las posibilidades que le ofrecía esa realidad por la que ha optado»⁴⁰⁹. ¿Se puede concebir un acto volitivo sin la ansiada fruición? No.

La fruición volitiva zubiriana no es, pues, sino la fruición estética, sólo que como antes no había trabajado como tal al sentimiento afectante quedó incardinada en la voluntad tendente, por otro lado donde clásicamente era ubicada. Precisamente el hecho de analizar el sentimiento afectante como facultad independiente es lo que posibilita que la fruición sea considerada en su seno, aunque ello no deja de suponer cierta problematicidad dada su dificultad para segregarla de lo volitivo. Es más, probablemente no pueda segregarse del todo ya que ello supondría dejar la voluntad con su momento tendente —digamos— inacabado, lo cual no tiene sentido⁴¹⁰. Son las tendencias las que apuntan al éxito de la acción, éxito que se ve recompensado por la fruición. Otra cosa es que se intente conceptualizar de otro modo, que tal y como nos apunta Carlos Pose, es una de los dos grandes aportes de este curso: separar «con absoluta nitidez el sentimiento de la volición»⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Cf. J.M. PALACIOS; “Zubiri ante el problema del valor”, 129-130.

⁴⁰⁷ En el contexto de que las cosas son conveniencias en el acto volitivo para el ser humano en tanto que está atenido a la realidad, nos habla de que este atenimiento se da «con una estimación primera, probablemente la del placer y el dolor» (SH, 641). Démonos cuenta de que el capítulo al que corresponde la cita, “El decurso vital”, pertenece al curso *El problema del hombre* impartido durante los años 1953-1954.

⁴⁰⁸ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 67.

⁴⁰⁹ Cf. J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 151.

⁴¹⁰ O. Barroso sostiene esta posición cuando afirma que «creemos que la perspectiva más adecuada respecto a esta cuestión no es la excluyente, sino la que considera (...) la posibilidad de tratar a la fruición desde ambos momentos» (O. BARROSO; “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, 145).

⁴¹¹ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 502. La otra sería desvelarnos lo que es «la realidad actualizada por vía emocional».

En cualquier caso, en la presente investigación no vamos a deternos más en el análisis de la evolución de este concepto, sino que el significado que se va a adoptar es el del curso de 1975, independientemente de que en sus cursos anteriores no esté estrictamente considerada la fruición así.

2. Sobre la ‘realidad’

El concepto de ‘realidad’ en Zubiri no es un concepto fácil. Es un término que en los mismos escritos zubirianos es usado en diferentes contextos con significaciones diversas, lo que da lugar a cierta confusión sobre su significado. Dada su importancia, es oportuno realizar un análisis de las principales acepciones que le concede el filósofo español, y ello con una doble finalidad: primero, para clarificar en la medida de lo posible dicho concepto; y segundo, para tratar de hallar subyaciéndolas un hilo conductor, el cual quizá pudiera reconocerse alrededor de su concepto de esencia.

En una primera aproximación, parece que lo más sensato sea considerar realidad como aquello que hay. ¿Qué es lo que hay? Pues la realidad. Pero en no pocos pasajes Zubiri habla de ‘realidad’ en otros términos, siendo destacable el de cómo queda lo aprehendido en la aprehensión, lo que ha dado pie a cierto debate sobre qué es lo que pesa más en Zubiri, si una interpretación ‘metafísica’ o una interpretación ‘noológica’⁴¹². Es fácil encontrar pasajes en los que no acaba de quedar claro si cuando habla de ‘realidad’ lo hace refiriéndose a ella como contenido o como formalidad: a veces habla de la realidad como contenido (con todas las salvedades para no caer en un cosismo, etc.) y a veces como formalidad.

En el prólogo a *Inteligencia y realidad*, por ejemplo, nos dice: «realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’» (IRE, 10). En este texto, para Zubiri realidad es el carácter formal, y no ‘lo’ aprehendido según ese carácter. Pero entonces, si para Zubiri realidad es el carácter formal, ¿qué es para nuestro filósofo ‘lo’ aprehendido? El problema se acentúa si observamos que cotidianamente tendemos a pensar que realidad es precisamente ‘lo’ aprehendido, esto es, ‘lo que hay’, sea lo que sea eso que hay.

Zubiri no niega que efectivamente haya cosas; lo que afirma en repetidas ocasiones es que estas cosas poseen el carácter de realidad en intelección sentiente (o el carácter de estimulación —no lo olvidemos— en el puro sentir). ¿No nos lleva ello a plantearnos qué se puede decir sobre aquello que hay? «Es la diferencia que existe entre la nuda realidad y la realidad en tanto que tiene respectividad a la vida del hombre» (SR, 222). Si las cosas en

⁴¹² Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 12.

aprehensión intelectual me quedan como ‘de suyo’, será porque efectivamente son ‘de suyo’. Su carácter de realidad es precisamente ese ser ‘de suyo’, carácter «que como formalidad me es presente en la impresión misma de realidad en el primero y más elemental, radical y exclusivo acto de la inteligencia sentiente, que es la impresión de realidad» (SR, 226). El problema que surge es cómo puede darse físicamente ese ‘de suyo’.

Quizá fue una decisión desafortunada no continuar con esa distinción entre realidad y *reidad* que nos comentaba en el primer tomo de la trilogía (cf. IRE, 57-58). Y es que si nos damos cuenta, incluso en ese mismo contexto hay confusión. Nos dice por un lado que «primordialmente realidad es formalidad» (IRE, 58), para acto seguido decirnos que «la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión». Entonces, si realidad es formalidad primordialmente, ¿cómo denominar a ese contenido que es lo que es anteriormente a su propia aprehensión? ¿Qué es realidad: la formalidad o lo que hay, entendiendo por lo que hay aquello que es anterior a su aprehensión?

Podríamos decir que la realidad puede quedar en aprehensión como realidad o como estimulidad (entendiendo la primera realidad como lo que hay y la segunda como el carácter de lo aprehendido en inteligencia sentiente), pero claro, esta forma de hablar es problemática. A decir de A. González aquí se da una *anfibiología*⁴¹³, que él resuelve reservando el término ‘alteridad radical’ para el aspecto formal. ¿Por qué Zubiri daría lugar a esta confusión? Pregunta de difícil respuesta.

Pero hay una tercera acepción de realidad. «Todas las cosas son reales, pero ninguna es ‘la’ realidad» (HD, 165), de modo que las cosas «constituyen una parte o momento (poco importa el vocablo) de eso que llamamos ‘la’ realidad» (HD, 157-158). Si hemos hablado de la realidad como formalidad y de realidad como contenido, habría que añadir también la acepción de realidad como ámbito. En no pocas ocasiones Zubiri nos habla también de ese ámbito de ‘la’ realidad, que no es un piélago en el que se sitúan las cosas ni tampoco es el resultado de su conjunto. Tampoco es meramente conceptual sino también físico. Es la realidad como ámbito.

Consecuentemente, se puede hablar de realidad —a mi modo de ver— según estas tres acepciones:

- Como *formalidad*, frente a la formalidad de estimulidad. Sería un aspecto *noológico*, un modo de quedar las cosas en aprehensión intelectual.
- Como *carácter* de las cosas. Las cosas en tanto que son ‘de suyo’, son lo que son ‘de suyo’; o sea, poseen una suficiencia constitucional gracias a la cual son

⁴¹³ Cit. en O. BARROSO; “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, 139.

efectivamente ‘de suyo’. Es un aspecto allende la mera formalidad, pero cósmico: sería el momento de realidad de lo talitativo.

- Como *ámbito* al que nos remiten las cosas reales: es un aspecto trascendental, más allá de lo talitativo.

No estamos hablando de tres realidades distintas, sino de tres modos diversos de actualizar la realidad, que es distinto. No hay una realidad formal, una cósmica y otra ambital, sino una única realidad que puede ser actualizada de diversos modos. Lógicamente, estos modos deben encontrarse íntimamente relacionados.

2.1. La génesis del concepto de ‘realidad’

Quizá un buen modo de adentrarnos en este problema sea considerar cómo se ha ido gestando este concepto atendiendo a los diálogos que ha mantenido nuestro autor con sus dos principales interlocutores: la fenomenología y el realismo clásico. Partimos de la siguiente cuestión: ¿qué es estrictamente ‘realidad’ para Zubiri?

a. *Darse cuenta ‘de’*

Uno de sus principales interlocutores ha sido la fenomenología husserliana. Desde ella se empezó a instaurar en la filosofía contemporánea un nuevo *horizonte* más allá del griego clásico de la movilidad y del cristiano medieval y moderno de la nihilidad, que son los dos en los que según Zubiri se había movido la filosofía europea. Como nos dice D. Gracia, «para el griego el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser»⁴¹⁴. Este nuevo horizonte está relacionado con lo que Zubiri denomina *congenereidad* entre inteligencia y realidad. Horizonte desde el cual se puede atender a su vez a ese momento primordial en el que se patentiza tal *congenereidad*, y que nos remite a una fundamentación allende tal momento primario. Desde este horizonte, Zubiri unifica el carácter físico que la realidad posee en el ámbito griego con la relevancia del sujeto fruto del giro moderno.

Este aspecto físico de la realidad propio de la antigüedad se echa de menos en la fenomenología husserliana. Si Husserl incidía en el aspecto intencional de la relación noética, Zubiri destacará que efectivamente en lo intelectual hay un momento de ‘darse cuenta’, pero que junto a ese ‘darse cuenta’ hay un darse cuenta ‘de’ algo, de algo que está presente a la conciencia. Fenomenológicamente considerada, la intelección agotaba la cosa en tanto que objeto de conocimiento, en tanto que noema de un acto intencional noético. La cuestión es si esta consideración noemática de la cosa agota efectivamente toda su

⁴¹⁴ D. GRACIA; “Materia y sensibilidad”, 206.

realidad, o bien la cosa en su realidad es algo más que lo noéticamente considerado, apareciendo «en forma muy modesta debajo del vocablo *objeto*» (SR, 80).

¿Es suficiente considerar a las cosas en tanto que objetos? Para la fenomenología husserliana —y para toda la filosofía moderna en general— sí; en esto consistía precisamente su ser, en su carácter noemático u objetual. Pero Zubiri opina que no, pues «a donde intenta llegar el acto intelectual es a la *res*; no al *objectum*, sino a la *res objecta qua res*, en tanto que *res*» (SR, 84). De hecho, lo que pretende hacer cualquier disciplina científica es ir más allá de las objetualidades que se me presentan para llegar a las cosas en sí mismas, siempre desde la limitación que supone que para acceder a las cosas no tenga más remedio que convertirlas en objetos de conocimiento.

El sensismo realista zubiriano «parte de una clara toma de posición ante el idealismo»⁴¹⁵, como nos recuerda D. Gracia; y se apoya para ello en el ‘de’ de aquello de lo que la inteligencia se da 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» (IRE, 21). Las cosas no son meros objetos, sino cosas dotadas de una previa estructura entitativa gracias a la cual pueden estar presentes a la conciencia⁴¹⁶. Ya algo de esto nos decía N. Hartmann: «indudablemente se puede, como escéptico, impugnar que se dé conocimiento. Pero justo entonces se significa con el conocimiento la captación de un ser en sí»⁴¹⁷. Y continúa Hartmann con unas palabras que no pueden menos que recordarnos al *prius* zubiriano: se puede dudar,

«(...) sobre si el objeto de la percepción, de la experiencia, del saber, existe efectivamente en sí, o si sólo es representación (o también pensamiento). Tal *skepsis* está en una situación difícil. Explica el constante fenómeno fundamental como un fenómeno aparente. Pues la convicción acerca de la realidad del objeto es aquí por todas partes previamente encontrada y constante; nos acompaña a través de la vida entera y pertenece definitivamente al fenómeno».

Efectivamente, se puede dudar de nuestro conocimiento, pero de lo que no se puede dudar es de aquello que pretendemos conocer; si no, ¿qué queremos conocer cuando hablamos de conocimiento? La fenomenología no se hizo cuestión de ello en toda su radicalidad; pero Zubiri sí, partiendo del *residuo* que nos comenta en *Notas sobre la inteligencia humana* (cf. NIH, 346), y que para él se erige en el momento mismo de realidad. «Así como sustantividad no es subjetualidad, así tampoco realidad es objetualidad» (SE, 382). Son dos momentos distintos: uno, el estar presente la cosa: y otro, el darme cuenta de que la cosa me está presente. Y la intelección, como dice, se ha solido centrar en el ‘darme cuenta’ pero no en el ‘estar presente’. Por lo tanto, el proceso de la

⁴¹⁵ *Ibidem*, 236.

⁴¹⁶ Cf. A. FERRAZ FAYOS; “Realidad y ser según Zubiri”, 64-65.

⁴¹⁷ N. HARTMANN; *Autoexposición sistemática*, 30 y ss.

inteligencia es un proceso más amplio que el ‘darme cuenta’, porque debe acoger a su vez el otro momento: el ‘estar presente’.

b. El ‘de’ se complica

La cuestión, lejos de estar clara, nos lleva a pensar más sobre algunas cuestiones, a saber: sobre aquello que efectivamente está presente y sobre el hecho de cómo lo está. Una cosa es que aprehendamos ‘algo otro’ en la aprehensión, una alteridad; otra cosa es que aprehendamos lo que es ese algo y cómo ese algo nos está presente. El *residuo* fenomenológico nos abre las puertas para la consideración de un ámbito allende lo percibido, allende lo objetual; pero queda por solucionar cómo nos está presente aquello que lo está, y en que consiste su carácter en tanto que nos está presente. Zubiri se hace cuestión de ello específicamente en *Sobre la esencia*, concretamente en diálogo con el realismo clásico⁴¹⁸, el segundo de los dos grandes interlocutores en esta cuestión.

Para el realismo clásico lo que está presente —lo real— son cosas, entes; es un enfoque cósmico de la realidad. Zubiri nos explica que esto es así como correlato de la interpretación clásica de que el acto propio de la inteligencia es concebir. Fruto de una inteligencia concipiente es la entificación de la realidad. En este sentido realidad se identificaría con entes, con cosas. A ello habría que añadir otro aspecto: a estas cosas que existen hay que añadirles el carácter de que existan *extra animam*, a diferencia de lo que se concibe y es *intra animam* (pensamientos, imaginaciones,...). Lo *extra animam* sería condición suficiente para ser real, para existir.

Frente a los criterios escolásticos Zubiri va a defender dos cosas: a) que la realidad no necesariamente ha de ser algo entitativo (recordemos el diálogo sustancia-sustantividad); y b) que podemos hablar de ciertas cosas que si bien son *extra animam*, pueden no poseer tal carácter de realidad, lo cual está en función de quién lo aprehenda (recordemos el diálogo estímulo-realidad). Consecuentemente para nuestro autor, la realidad ni es algo entitativo ni es únicamente aquello que es *extra animam*.

2.2. Aspectos de ‘realidad’

Estos tres elementos centrales en la discusión de Zubiri con la fenomenología y el realismo clásico vienen a coincidir con los tres aspectos de realidad que se han expuesto anteriormente:

- Frente a la fenomenología, Zubiri habla del residuo como acceso a una realidad allende lo objetual; lo que nos invita a considerar el aspecto ambital.

⁴¹⁸ Cf. “Esencia y realidad”, cap. 9, art. 3.

- Frente a la consideración clásica de *extra animam*, Zubiri nos dice que no todo lo *extra animam* tiene que ser real, como por ejemplo lo estímulo; lo que nos invita a considerar cómo queda lo *extra animam* en el sujeto, esto es, el aspecto formal.
- Y por último, frente a la entificación, Zubiri nos habla de sustantividad para superar la sustancialidad clásica; ello nos invita a considerar la realidad según qué sea su carácter constitutivo, de lo que penderá su carácter real, su carácter como ‘de suyo’.

Vamos ahora a verlos más detenidamente. Empezaremos por el aspecto formal, ya que no es sino en aprehensión intelectual que tenemos noticia de las cosas. Continuaremos analizando el carácter real de las cosas que aprehendemos, considerando qué sea aquello otro que se nos da en impresión en tanto que ‘de suyo’. Y finalizaremos con el aspecto ambital al que nos remite ese momento de realidad de las cosas reales.

a. Aspecto formal

Zubiri es consciente de que el ser humano se encuentra entre cosas y que tiene que hacer su vida entre ellas. En toda cosa aprehendida —como sabemos— hay un momento de contenido y un momento de formalidad; distinción que «es relativamente fácil enunciarla. Ahora, si uno se pone a pensar en ella, entonces la cosa puede volverse más problemática» (HRI, 64).

i. ¿Se puede aprehender la formalidad?

Preguntémonos: en la impresión de realidad, ¿se puede aprehender algo así como el ‘de suyo’ en sí mismo considerado? En la aprehensión primordial lo que se aprehende primariamente es ‘algo’, y que ese algo es ‘de suyo’. Son los dos momentos que nos comenta Zubiri: «inteligir, según pienso, es el acto que consiste formalmente en aprehender las cosas como reales» (RR, 23). Aprehendemos algo (las cosas) como ‘de suyo’ (como reales); el ‘algo’, las ‘cosas’, compete a su contenido (sea el que sea), y el ‘de suyo’, el ‘como reales’ compete a la formalidad, al modo de quedar.

Ese ‘algo’ que está presente es lo mismo sea quien sea el ser vivo ante el que esté, pues en el hecho de estar no depende de su aprehensión. Otra cosa es que quede o no quede igual ante el aprehensor: es lo que Zubiri denomina *formalidad*. Según sea el aprehensor, la cosa quedará de un modo u otro, quedará según una determinada formalidad: bien de estimulidad (si se trata de animales), bien de realidad (si se trata de seres humanos). Es cierto que cada individuo aprehenderá de modo particular la cosa (nunca habrá dos

aprehensiones idénticas), pero todas las personas o todos los animales (éstos en función de su grado de formalización según su especie) lo harán según la misma formalidad⁴¹⁹.

«(...) lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de alteridad. El hombre siente ‘lo otro’ no meramente como algo que es un signo de respuesta. (...) El animal siente el estímulo ‘estimúlicamente’. La alteridad es en el animal formalidad de estimulidad. Pero el hombre siente ese mismo estímulo en formalidad distinta: en formalidad de realidad» (HD, 44).

«Por tanto, la diferencia entre el animal y el ser humano, tanto en el orden de la intelección como en el del sentimiento, no está primariamente en los contenidos sino en la formalidad»⁴²⁰, en el modo de quedar. Y es porque el hombre aprehende según la formalidad de realidad que puede ir en busca racional hacia la propia realidad, realidad que en cuanto realidad es «simple realidad» (SE, 383). Es el aprehender las cosas como ‘de suyo’, como siendo ‘de suyo’ lo que son, lo que dota del carácter de apertura a este modo de aprehensión. Porque no nos quedamos en el contenido aprehendido, sino que atendiendo a su momento real somos remitidos a la búsqueda de qué sea en sí tal contenido específico aprehendido. Es lo físico del momento de realidad aprehendido en impresión de realidad.

Pues bien, a mi modo de ver lo que se aprehende en la aprehensión primordial es ‘algo’ que es ‘de suyo’, y no estrictamente el ‘de suyo’. Me refiero al ‘de suyo’ en sí. Lo aprehendido es algo que queda en mí de una determinada manera, y yo soy consciente de que esa determinada manera es como ‘de suyo’. No es lo mismo aprehender algo que es ‘de suyo’, que aprehender el ‘de suyo’ en sí mismo considerado. Un asunto es el carácter de realidad, y otro las cosas que presentan ese carácter según el cual son ‘de suyo’ (cf. HRI, 61). Formalidad es para Zubiri un modo de quedar las cosas, «un modo del contenido» (NIH, 346), no algo en sí.

¿Se podría aprehender la formalidad sin contenido? O dicho de otro modo: ¿es la formalidad de realidad algo en sí, algo entificable? Entiendo que no, del mismo modo que tampoco lo es la formalidad de estimulidad. La cosa está ahí, y puede quedar como realidad o como estimulidad, es decir, una misma cosa en un mismo instante puede ser aprehendida según dos formalidades distintas en función de quién la aprehenda. Del mismo modo que decimos que realidad es formalidad, podríamos decir que estimulidad es formalidad. Se puede afirmar que realidad es formalidad en la línea del diálogo con la estimulidad, que también es formalidad. Quizá por ello Zubiri también define realidad como mero carácter de formalidad (cf. HV, 30).

⁴¹⁹ Por su parte, si bien para todas las personas humanas se da un único grado de formalización, no así en el reino animal ya que en su seno hay una gradación (no vamos a entrar en esto en detalle) según el peldaño evolutivo. Pero lo que nunca se dará en el reino animal es la formalidad de realidad.

⁴²⁰ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 488.

ii. Trascendiendo lo formal

En estas cuestiones tan espinosas el lenguaje puede jugar malas pasadas. Zubiri pretende definir realidad como esa formalidad (frente a la de estimulidad) cuyo carácter consiste en que,

«(...) esta cosa real que está presente a mi inteligencia me está presenta como real, es decir, como algo que le incumbe a la cosa. Y esto independientemente del acto de su presentación ante mí, porque esta independencia significa que la verdad inclumbe a la cosa, es cosa de ella. Y este incumbirle a la cosa, independientemente de mí, es justamente lo que he llamado de *suyo*» (HV, 30-31).

¿Cómo es que algo puede estar presente en la aprehensión intelectual como ‘de *suyo*’? ¿Por qué algo está presente ante mí como ‘de *suyo*’: por mí mismo (por mi aprehensión), por la cosa, por los dos? De nosotros depende en tanto que no todo aprehensor puede aprehender la cosa como siendo ‘de *suyo*’. No solamente se trata de constatar la independencia de la cosa, hecho que también acontece en una aprehensión estímúlica, sino también de que esta independencia «es la independencia de un *de suo*, esto es, que aquello que nos está presente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que está presente» (HV, 31). Esto sí que no lo puede hacer un animal, pero un ser humano sí. Pero lo que un ser humano puede hacer es precisamente eso, aprehender la cosa como ‘de *suyo*’, pero no ‘poner’ en la cosa físicamente ese ‘de *suyo*’. Esto es una cosa distinta. Y esto es lo que de algún modo compete a la cosa. Si enfocamos la cuestión desde la cosa, ¿acaso cambia ella, en sí misma, si es aprehendida como realidad o si es aprehendida como estimulidad? No, la cosa sigue siendo la misma, sigue siendo aquello que es por sí misma, según sus notas y su suficiencia constitutiva⁴²¹.

Otro asunto es lo que podamos afirmar de esa cosa allende la aprehensión. Porque como nos dice O. Barroso⁴²², Zubiri ha recuperado la realidad frente al idealismo, pero la ha recuperado ‘en’ la aprehensión, aquende la aprehensión; pero... ¿y allende? ¿Qué podemos afirmar o decir de lo aprehendido allende la aprehensión? Podemos afirmar que en la aprehensión la cosa se me presenta con esa suficiencia constitutiva que tiene por sí

⁴²¹ Esto tiene que ver con la diferencia entre *actuidad* como momento de acto de una nota física, y *actualidad* como momento de presencialidad de dicha nota ante el aprehensor. Actuidad tiene que ver con la plenitud de la realidad de la cosa: «algo es real en acto cuando tiene la plenitud de su realidad»; actualidad tiene que ver con el estar presente en aprehensión la cosa desde sí misma (cf. IRE, 138-139). Toda actualidad presupone la actuidad, pero la recíproca no es cierta: «si bien actualidad y actuidad no son idénticos, no son por eso independientes. Toda actualidad es siempre de lo real, actualidad de una actuidad, y por eso es un carácter a su modo físico» (H. ZOMOSA; *La estética de la inteligencia sentiente*, 29), pero no toda actuidad o ‘nuda realidad’ es necesariamente actual. La actualidad es un momento de lo real pero que no afecta a sus notas físicas en tanto que actuidad o ‘nuda realidad’.

⁴²² O. BARROSO; “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, 139.

misma, y que me posibilita aprehenderla como tal a mí que tengo por mis estructuras constitutivas el grado de formalización (hiperformalización) suficiente para poder aprehenderla así, como que es ‘de suyo’ independientemente a mi aprehensión. Pero, partiendo de la noticia de la cosa en la aprehensión, ¿podemos llegar a afirmar algo de ella cuando no está presente en actualización intelectual?, ¿podemos afirmar que las cosas son, esto es, están actualizadas mundanalmente, sin estar reactualizadas intelectivamente por un ser humano? Zubiri se da perfecta cuenta de la gravedad filosófica de este problema. Efectivamente, en el momento de la impresión está presente algo que es ‘de suyo’, «sin prejuzgar si eso que es *de suyo* trasciende, rebasa o no, el área del acto en que se me presenta, que ésa es una cuestión distinta» (SR, 40), pues bien pudiera ser —como nos dice a continuación— el caso hipotético que ese ‘de suyo’ no tuviera más duración que la propia impresión.

iii. La apertura a lo real

De su curso *Sobre la realidad* podemos extraer algunos pasajes⁴²³ en los que se pone de manifiesto que para Zubiri el ser de las cosas no se agota en su presencia ante una inteligencia sentiente, sino que independientemente de que esa actualización se dé, las cosas son, esto es, están actualizadas mundanalmente. La cuestión es cómo hacer para poder ‘salir’ de la actualización intelectual y acceder a la actualización mundanal, como ir del ser percibido (empírico) al ser real.

El ser humano no sólo aprehende la cosa como *alter*, como independiente, sino que a la vez aprehende dicha independencia como que le pertenece a la cosa *de suyo*, esto es, la cosa «se nos presenta ciertamente como algo independiente, pero como algo independiente siendo como es efectivamente *de suyo*» (HV, 33). La cosa está presente en el acto intelectual, pero en tal acto se aprehende la cosa no agotándose en tal acto (estímulo) sino con una «prioridad respecto del acto intelectual mismo, que consiste justamente en su versión a la realidad» (HV, 33), esto es, en la remisión a su carácter de ‘de suyo’, a lo que la cosa sea allende el acto aprehensivo e independientemente al sujeto.

Para Zubiri el *prius* es fundamental, ya que «la prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de ‘ser aprehendido’ a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión» (SE, 394). Mediante este *prius* la cosa me aparece ya con una suficiencia constitutiva previa a mi aprehensión, pero aún no acaba de estar solucionado el problema. «La realidad es para Zubiri ¡qué duda cabe! algo previo a su aprehensión. Pero es un ‘previo’ (*prius*) del que, no obstante, sólo puedo tener noticia como tal en su aparecer, en la aprehensión»⁴²⁴.

⁴²³ Cf. SR, 151; SR, 152; SR, 155.

⁴²⁴ V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 69.

Esto es así, pero esta prioridad aprehendida no es una prioridad meramente intelectual, ni es fruto de un razonamiento sino de «una remisión ‘física’» (HV, 34). La aprehensión no es ejercicio de una inteligencia concipiente sino de una inteligencia sentiente, de modo que en el seno de este acto aprehensivo el hombre se encuentra ya ‘tensionado’ físicamente y ‘lanzado’ no sólo a la intelección de lo que sea la cosa sino al carácter real de dicha cosa. «Esta remisión a *la* realidad es la que está en la base de la ciencia y de la metafísica y la que las hace posibles. Remisión inscrita en la estructura trascendental de la realidad (...) y en la original inserción de la realidad humana en *la* realidad por cuanto posee inteligencia sentiente»⁴²⁵. Es porque la realidad nos está presente impresivamente ya desde el momento primordial que no puede sino iniciarse la marcha de lo que es el conocimiento. En definitiva, no estamos hablando sino del momento físico de lo que Zubiri denomina verdad real, a saber, la reactualización de las cosas en inteligencia sentiente en cuanto reales: «la verdad real consiste en ser en y por sí misma reduplicativa y formalmente lo que ya se es» (SE, 118).

Previamente a cualquier verdad conceptiva, ¿no tiene que ver todo esto con la reduplicatividad propia de la aprehensión intelectual cuando hablamos de *verdad real*? En la verdad real no hay dos cosas sobre las que haya una coincidencia en afirmación o en juicio sino «algo así como dos ‘condiciones’ de un solo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad ‘propia’ y la condición de realidad ‘actualizada’» (SE, 117). Y la segunda —continúa Zubiri— «consiste formal y constitutivamente en sumergirnos en ésta —en la primera—»⁴²⁶. Por eso hablamos de reduplicatividad: porque en la actualización ‘lo real’ está presente dos veces, como momento de la cosa y como momento de la actualización.

«Esto es, en la intelección, la cosa real no está actualizada de una manera cualquiera, sino en una forma sumamente precisa, a saber, como una actualización en que la cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma ‘remite’ formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real» (SE, 117).

Conscientes de que las evidencias allende la congeneridad son problemáticas, de la mano de la verdad real podemos ir adentrándonos en esa realidad que se nos abre ya en aprehensión primordial, tanto física como metafísicamente. Como nos dice A. Ferraz Fayos, «Zubiri, al descubrir la formalidad de realidad en las impresiones sensoriales, muestra en ellas una inserción de la inteligencia en la realidad que será la base segura para

⁴²⁵ A. FERRAZ FAYOS; “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, 86.

⁴²⁶ Lo que justifica la afirmación de que la verdad real «es la rigurosa vía de acceso a la estructura de la realidad» (SE, 123), «porque la verdad real no es sólo un *comienzo* de un proceso intelectual sino un *principio* de todo acto de inteligencia en ese proceso» (HD, 262).

acometer la aventura del conocimiento»⁴²⁷; aventura a la que la inteligencia se ve ‘forzada’ para poder «‘dar razón’ de la realidad como fundamentalidad mundana allende la aprehensión»⁴²⁸.

Es verdad que no podemos saber si de lo que no tenemos noticia en determinado momento existe o no. Pero es distinto no saber de su existencia o no poder realizar afirmación alguna de algo hasta que tengamos noticia de ello que, una vez recibida dicha noticia, pensar o dudar que salvo alguna causa específica o concreta, no siga existiendo allende nuestra aprehensión. Que algo deje de estar actualizado intelectivamente en un momento dado, no nos legitima a dudar de su actualización cósmica (o mundanal), que en definitiva es el presupuesto de aquélla.

«Porque, en primer lugar, entonces es claro que como el ser es actualidad de las cosas en el mundo, les compete a ellas; les compete como acto segundo, pero a ellas; no es verdad que el ser primariamente tenga que ser algo que se logre, que se conquiste, y se haga. No. El mero hecho de ser realidad, y en la medida en que se es, envuelve precisamente ya esa actualidad. Aunque no hubiera hombres, la realidad tendría justamente ser como acto segundo» (EDR, 27).

Que algo no nos esté presente en aprehensión no es óbice para que entendamos su ser independientemente al nuestro, ni para que hagamos por conocerlo sin el temor solipsista del que no puede ir más allá de sus contenidos de conciencia, sino más bien con el cuidado y la prudencia de quien sabe que todo ha de pasar por el filtro de sus estructuras cognoscitivas y que puede errar a causa de un uso indebido de las mismas, y con la paciencia y confianza del que sabe que su avance asintótico hacia la actualización mundanal de las cosas en una tarea probablemente infinita. ¿Qué si no es la investigación? «La investigación es investigación de realidad» (QI, 5). Y quizá el problema estribe — como nos dice A. Ferraz en el artículo citado— no en la ausencia de la realidad o en la dificultad para alcanzarla, sino en cómo a partir de nuestra inexorable incardinación en lo real podemos nosotros adoptar cierto distanciamiento (en extensión y en profundización) que nos permita realizar dicha investigación en orden a conseguir su conocimiento.

Esta investigación mediante la que procuramos acceder a la verdad de la realidad misma es de diversos órdenes, que podemos enumerar como científico y filosófico. El primero sería el conjunto de todas las disciplinas que tratan de estudiar los diversos órdenes de las cosas reales, con sus notas propias: es la *investigación científica*. «Ciencia es investigación de lo que las cosas son en la realidad» (QI, 6), el estudio de lo que son y cómo acontecen. Pero no es el único modo de acercarse a ellas, porque las cosas no son únicamente sus notas, propiedades y las leyes que rigen sus comportamientos, sino que primariamente son reales, y poseen distintos modos de serlo: su estudio es la *investigación*

⁴²⁷ A. FERRAZ FAYOS; “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, 84.

⁴²⁸ G. MARQUÍNEZ; “Centralidad de la categoría ‘posibilidad’”, 140.

filosófica, que lo hace desde la perspectiva de qué sea ser real, en qué consiste que algo sea real, y cuáles son los modos de serlo.

Desde ambos enfoques la tarea humana es inacabable. No sólo por la inexorable limitación humana, sino porque la realidad es constitutivamente abierta, apertura que discurre en dos líneas que determinan estos dos modos de investigación: la multiplicidad de las cosas en sus notas y en sus modos de acontecer por un lado (disciplinas científicas), y la que aquí más nos interesesa: la apertura que supone su propio carácter de realidad (filosofía). Desde ésta no se trata de investigar los contenidos de lo real (sus notas, sus propiedades, sus características, sus comportamientos, sus leyes...) sino de investigar el mismo carácter de realidad: «mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real» (QI, 6).

Desde este aspecto filosófico (metafísico), qué sea la realidad así presente no deja de ser un problema, y lo es en dos aspectos de los que se hace eco el mismo Zubiri:

«Es un problema porque, en primer lugar, no sabemos bien qué es eso en virtud de lo cual algo sea de suyo, cuando se nos presenta en impresión. (...) En segundo lugar, todavía resulta menos claro que, en esa presentación de las cosas como algo de suyo, ese algo de suyo esté dentro de lo que hemos llamado la realidad en cuanto tal» (SR, 40).

Este texto nos lleva a plantearnos dos graves cuestiones, que nos sirven para dar entrada a las otras dos consideraciones de la realidad que nos quedaban por comentar: a) en qué consiste que algo sea real; y b) qué es eso que hemos llamado la realidad en cuanto tal en cuyo seno está dicha cosa. ¿Qué es lo que hace que algo sea 'de suyo' (y que podamos actualizarlo como tal)? ¿Existe algo así como 'la' realidad, la realidad transcendentamente considerada allende la actualización impresiva? Más allá de la concepción formal, son consideraciones estrictamente metafísicas: el carácter de realidad y la concepción ambital del concepto 'realidad'.

b. Aspecto 'de suyo' o carácter de realidad de las cosas

Zubiri insiste en la idea de que no hay que pensar que la realidad es independiente a nuestra percepción: «estamos en la realidad por la índole intelectual de nuestra sustantividad» (HRI, 103): pero a la vez es consciente de que lo percibido está allende nuestra percepción: recordemos el momento de *prius*. Ahora bien: eso que está allende la aprehensión y que será como será, en la aprehensión ya no será como será sino será en cuanto aprehendido, y ahí sí que interviene el ser humano con sus facultades y sus posibilidades aprehensoras, y consecuentemente en el modo en que la cosa queda en esa aprehensión.

Estos son los dos ámbitos que quiere diferenciar Zubiri: por un lado, el de lo que hay allende la aprehensión; y por el otro, el de lo que hay pero en la aprehensión, en tanto que

aprehendido, y ello según dos aspectos, a saber: cómo queda ante el aprehensor y qué es la cosa en tanto que aprehendida. Para ningún ser vivo —específicamente para el ser humano— tiene sentido hablar de lo que sea la realidad allende su aprehensión, pues no tendríamos noticia de ella. Pero ello no obsta para que cómo sea la realidad allende su aprehensión tenga que ver y mucho con cómo yo la perciba. La realidad será como será, y yo la aprehenderé como la aprehenderé; ahora bien, cómo yo la aprehenda tiene que ver por un lado con mis estructuras fisiológicas y perceptivas pero por el otro con cómo sea esa realidad en sí misma. Algo tendrá la realidad en sí misma que haga que yo la perciba redonda y no cuadrada, o azul y no amarilla, independientemente —como digo— de que yo intervenga activamente en tal percepción con mis propias facultades.

Zubiri no niega que haya ‘aquello que presenta el carácter real’, e incluso se hace cuestión de ello cuando distingue que,

«(...) una cosa es el problema de la realidad en el nivel inmediato de una percepción primera, otra cosa es el problema de la realidad en el nivel de lo que una cosa es cuando no es objeto percibido y cuando no actúa sobre mí perceptivamente o para ser percibida, en tanto que percepta. Esto es una cosa completamente distinta» (HRI, 176).

Y continúa: «la diferencia de niveles es siempre una diferencia hecha con vistas a lo que la cosa real es», esto es, a lo que la cosa real es allende la aprehensión, a su aspecto metafísico. En el caso humano, esa cosa que es allende mi aprehensión y que posee unas notas determinadas queda en la aprehensión precisamente como siendo ‘de suyo’. Pero la impresión de realidad no se podría dar sin aquello que imprime. «Lo que he llamado impresión de realidad es —decía— algo que nos ofrece justamente el carácter de realidad como algo que posee el objeto *de suyo*, que remite a eso que es *de suyo*» (SR, 35).

Según esta afirmación, algo hay en el objeto por lo cual es así, ‘de suyo’, algo hacia lo que somos remitidos desde la impresión de realidad. Ya hemos visto que desde la impresión de realidad poco podemos afirmar sobre lo que la cosa sea allende la aprehensión, pero por el momento del *prius* somos lanzados más allá de su aprehensión. Este ir más allá no es tanto un razonamiento como una tensión física: «hay una remisión del contenido meramente impresionante de una impresión sensible a lo que la cosa es *de suyo*; se trata de una remisión física, no meramente ilativa» (SR, 36).

Si estamos hablando de una remisión física, ¿puede sernos suficiente una concepción estrictamente formal de la realidad? ¿Cómo se podría articular esta tensión que nos lanza físicamente hacia lo que la cosa es ‘de suyo’ con la consideración formal de la realidad? Zubiri nos dice:

«Por tratarse de una remisión física, el carácter de realidad, el momento de realidad, no es simplemente la formalidad con que la inteligencia humana, en tanto que humana, se enfrenta con las cosas, sino que es además el momento radical que pertenece a las cosas en sí mismas, solamente que de una manera harto problemática» (SR, 36).

Independientemente de que —como dice— es harto problemático ese momento de realidad en las cosas, qué duda cabe que es precisamente ese momento el punto alrededor del cual se articula la tensión que nos lanza desde la intelección a las cosas mismas. Es un ‘arrastre’ físico.

Otro asunto es qué actualicemos de lo que haya allende la aprehensión. Podemos pensar que la realidad es tal y como se nos presenta, o podemos pensar que no se parece en nada a lo aprehendido. Entre ambos extremos hay muchas posibilidades, aunque no es ahora nuestro problema; pero no olvidemos que la realidad previa a la aprehensión es la que fundamenta que haya verdad o error en la intelección. Y es esa aprehensión la que nos remite físicamente a la realidad en tanto que ‘de suyo’:

«Pero como el presentarse como reales, consiste en una remisión ‘física’ a lo que las cosas son ‘de suyo’ (por tanto, a lo que son antes de la estimulación e independiente de ella), resulta que la inteligencia nos deja situados en lo que las cosas son realmente, en y por sí mismas» (HRP, 18-19).

Surge ahora la cuestión de considerar cómo es que hay cosas que efectivamente son ‘de suyo’, y cómo este ‘de suyo’ les compete a ellas por sí mismas, momento en virtud del cual pueden ser aprehendidas así en inteligencia sentiente. ¿En qué consiste que estas cosas sean ‘de suyo’? ¿En qué consiste el carácter de realidad? Cuando Zubiri nos explica en qué consiste que algo sea real lo que hace es hablarnos de su constitución, introduciendo su concepto de sustantividad mediante un análisis metafísico no desde la consideración de un sujeto que ‘subyace a’ sino atendiendo a lo que es en sí la constelación de ‘notas-de’ que constituyen el sistema sustantivo. La sustantividad es sistema, unidad primaria en la que las notas están clausuradas cíclicamente, determinadas entre sí y con suficiencia constitucional. ¿Por qué Zubiri cuando se pregunta en qué consiste que algo sea real nos habla de sustantividades (*cf.* SR, 41 y ss.)? La respuesta pasaría a mi modo de ver por el hecho de que es la sustantividad como tal la que en sí es ‘de suyo’; la sustantividad es la expresión o la manifestación —por decirlo así— de la realidad siendo ‘de suyo’. Recordemos que lo que existen son las cosas reales; y éstas son en tanto que sustantividades sistemas con suficiencia constitucional, y consecuentemente son ‘de suyo’. Y es por ser en sí ‘de suyo’ que pueden ser aprehendidas como tales siempre —eso sí— desde una inteligencia sentiente.

Esta es la razón por la que Zubiri nos dice que «la realidad, lo que buscábamos al preguntarnos en qué consisten las cosas reales, son estas constelaciones» (SR, 65). Esta unidad coherencial primaria de las sustantividades es la que nos permite afirmar que la cosa aprehendida en impresión de realidad es efectivamente ‘de suyo’. Son estas sustantividades o constelaciones de notas las que presentes en una aprehensión intelectual son actualizadas formalmente ‘en propio’, lo que no quiere decir que desde la formalidad de realidad las aprehendamos estrictamente tal y como son sino que, independientemente

de cómo quede actualizado su contenido, en nuestra inteligencia sentiente nos aparecen con suficiencia constitucional, como siendo ‘de suyo’ lo que son antes de mi aprehensión, que es distinto. Nunca sabremos si lo que actualizamos como algo en concreto es en sí tal y como lo hemos actualizado. Nunca sabremos si esa cosa que me aparece como ‘de suyo’ y que denominamos por ejemplo ‘libro’ posee en sí las mismas notas que yo aprehendo; pero lo que sí sabemos es que esa cosa posee unas notas que le dotan de una suficiencia constitucional que hace que cuando yo la aprehenda, la aprehenda como la aprehendo. Entiendo que este es el significado del ‘de suyo’ al que me veo remitido físicamente por el *prius*, y que me impulsa a pesar de todas las dificultades a modalizaciones ulteriores de la intelección.

c. Aspecto ambital

Ya hemos comentado que «en cada una de las cosas reales y por el mero hecho de serlo, su momento de realidad *excede*, en cierto modo, de aquello que concretamente son» (HD, 158). El hecho de ser reales es algo más amplio que lo que de por sí son. «Ser real es ser ‘más’ que ser esto o lo otro» (HD, 159). Cuando aprehendemos las cosas no sólo aprehendemos lo que las cosas son, sino que aprehendemos en ellas también su momento de realidad. Este carácter de realidad es unitario: independientemente de la diversidad de contenidos que podamos aprehender, aprehendemos un mismo carácter de realidad (*cf.* HRI, 115). El hombre se encuentra entre las cosas; las cosas fluyen ante nosotros, pero ese carácter de realidad no. Hay cosas que vienen a nuestras vidas, otras que se van,... Tal y como nos dice Zubiri, esa misma fluencia de las cosas es la que nos ofrece el fundamento para «distinguir entre el carácter de realidad, que al fin y al cabo pertenece al orden trascendental —es justamente la realidad, en tanto que realidad—, y el contenido de esa realidad, de esas realidades en las cuales el hombre, como realidad, está fluyendo».

Este carácter de realidad no es una ‘nota’ más al resto de notas de la cosa real, sino que es algo que ‘envuelve’ a todas las notas que lo conforman. La realidad no es otra cosa que todo lo que es real, pero sin embargo no se identifica con ello. Si «*in re* la realidad se indentifica con todo lo que es real», no es menos cierto que «ese carácter de alguna manera trasciende a todo su contenido» (HRI, 64). Ello no quiere decir —como ahí mismo nos comenta— que el carácter de realidad ande por un lado y por otro las notas; sino que el carácter de realidad, en tanto que lo tiene esta cosa, y esta otra y aquélla, aunque *in re* no haya distinción sí que hay alguna diferencia⁴²⁹. Cuando el hombre está entre cosas, estando entre ellas no está solamente entre ellas sino que está en ‘la’ realidad. Porque

⁴²⁹ De hecho, hay un problema manifiesto como es articular «‘lo’ real (tanto personal o no) y ‘la’ realidad» (HD, 120), problema que será el que lleve a Zubiri a buscar el fundamento de la unidad enigmática de ultimidad, posibilidad e impelencia como caracteres de ‘la’ realidad *simpliciter*.

estando entre esas cosas podemos hablar del momento de realidad común a todas ellas (incluso del nuestro propio como sustantividad personal) independientemente de sus respectivos contenidos. *In re* realidad se identifica con todo lo que es real, pero en tanto que carácter no, en la medida en que dicho carácter trasciende al contenido.

Este 'más' también es aprehendido por el ser humano en impresión de realidad. Si en impresión de realidad nos es dado el carácter de realidad más allá del contenido de las cosas, se nos da también este 'más' por el que somos remitidos más allá de las cosas consideradas según su carácter real. Se nos abre así el acceso a la actualización trascendental de la realidad, al orden trascendental; orden trascendental que «expresa pura y simplemente los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma tan sólo en las cosas que realmente son» (SR, 91). No se trata de que sea un orden *a priori* respecto de las cosas que son sino de un aspecto o carácter de las cosas que son, que es distinto: «no hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas» (EDR, 244).

Pero esta distinción no es meramente intelectual. Es una distinción fundada en una experiencia humana. El hombre mismo aprehendiendo cosas está físicamente en la misma realidad a la que le remite el carácter de realidad de las cosas. Y si nos fijamos en el 'estar', esa distinción se convierte en otra cosa que no es meramente intelectual sino física, provocando que 'la' realidad se convierta en 'ámbito', en un ámbito que ya no es «simplemente una distinción entre el orden trascendental, entre el carácter de realidad en cuanto tal, y su contenido concreto» (HRI, 116).

Podemos aproximarnos a este aspecto ambital de la realidad, desde la propia realidad y desde el ser humano (*cf.* HRI, 99). a) Desde la realidad, podemos decir que «no hay un ámbito de la realidad, hay pura y simplemente las cosas reales». Ahora bien, aunque haya pura y simplemente cosas reales, hay un fundamento en ellas que nos permite distinguir esos dos aspectos en las cosas. ¿Cuál? Pues el hecho de su variedad (y de la fluencia particular de cada una) que más allá del contenido nos permite aprehender en ellas su carácter de realidad. El carácter de realidad se relacionaría con aquello según lo cual cada cosa real pertenece y conforma a ese ámbito, y que actúa con cierta autonomía respecto a las cosas reales. Esta formado por ellas, pero no se identifica con su mera yuxtaposición sino que es más que esta yuxtaposición, es un *plus* conformando cierta unidad autónoma que presenta unos caracteres propios que son los que 'canaliza' a través de las cosas reales, las cuales poseerán a su vez sus propios caracteres talitativos.

El fundamento de la realidad considerada trascendentalmente es la respectividad. Desde esta consideración trascendental vemos que las cosas,

«en tanto que esencias sustantivas, están constituidas en respectividad esencial, en una intrínseca respectividad: que la una no es sino respectivamente a las otras, aunque esta respectividad no sea una relación que agregue nada *in re* a la cosa sustantiva, sino que la constituye intrínsecamente» (SR, 177).

Es precisamente esta respectividad constitutiva la que nos permite conceptualizar el orden trascendental de la realidad. Este orden no es algo conceptual, «sino la conexión o respectividad, o la índole misma de las cosas, precisamente porque son reales» (SR, 226).

b) También podemos considerar el aspecto ambital de la realidad desde el ser humano. «Cuando el hombre por su inteligencia sentiente está físicamente en la realidad, entonces no solamente se actualiza esa diferencia —entre las cosas que fluyen y el carácter de realidad—, sino que se convierte en algo distinto: se convierte precisamente en ámbito» (HRI, 99). Esta segunda idea es muy interesante. El hombre entiende como un ámbito ‘la’ realidad que en sí no es algo que haya más allá de las cosas pero que no se identifica con ellas; y aprehendida como tal el hombre «va contemplando las cosas que se suceden, va haciendo las que tiene que hacer, y va alojando, justamente, las propias cosas irreales» (HRI, 99). Aprehendiendo la realidad como ámbito se aprehende la respectividad mundanal de la realidad, presentándose desde la realidad tales características no como formando parte de ningún ámbito sino en las mismas cosas reales. Por tanto se trata de considerar el ámbito, ya no como un piélago en el que se den las cosas reales (que ya sabemos que no es eso), sino como un ámbito físico, como una especie de realidad inespecífica, idea que hay que matizar.

Hay que matizarla porque podría ser entendida como que la realidad en tanto que ámbito fuera como un todo continuo y respectivo a base de materia y energía (por ejemplo) cuya cosificación vendría dada posiblemente por su actualización cósmica o por su percepción fisiológica; pero éste no es nuestro problema⁴³⁰. Esta idea creo que no es exacta (más adelante diré por qué), pero aún en el caso de que la realidad profunda fuera inespecífica no dejaría de ser una realidad inespecífica ‘física’. En este sentido, sería más bien como una especie de aspecto o carácter ambital pero que por otro lado no deja de tener consecuencias físicas sobre ‘lo’ real, consecuencias que tienen que ver con sus caracteres de ultimidad, posibilidad e impelencia.

Por lo tanto este ámbito no es meramente formal (noológico) sino también físico (metafísico, trascendental). Si bien es algo que aprehende la inteligencia, «la realidad no es algo que pone la inteligencia» (HRI, 144). «El orden trascendental es un orden físico, es una dimensión real y efectiva que tienen las cosas» (SR, 93). La formalidad de realidad tiene que ver con cómo quedan las cosas en inteligencia sentiente, tanto por lo que tiene de inteligencia como por lo que tiene de sentiente. Y es por lo que tiene de sentiente que podemos actualizar el carácter físico de la realidad, carácter físico por el que ejerce una influencia física en las cosas reales (*cf.* HD, 158), entre las que se encuentra el propio ser

⁴³⁰ Lo que sí es cierto, como indica R. Hernández, es que en cualquier caso estamos lejos de lo que sería un ‘esencialismo epistemológico’ (*cf.* HERNÁNDEZ, R.; “Xavier Zubiri, el hombre y su obra”, 10).

humano. El carácter de realidad es presente en impresión de realidad, y en ésta «el orden trascendental es *sentido* por el hombre en esa formalidad en que consiste el sentir intelectual humano» (SR, 93-94).

Y no sólo es que al ser humano se le abra el ámbito trascendental de la realidad física, sino que está vertido a él, está lanzado. Es la tensión en *hacia* que se da en el seno de la impresión de realidad; es el aspecto físico de la verdad real. Y este 'hacia' nos lanza tanto hacia las cosas como hacia la realidad trascendental. De modo que el hombre, estando entre las cosas, inexorablemente se encuentra instalado en 'la' realidad. «Por su impresión de realidad el hombre se encuentra inespecíficamente instalado en la realidad en cuanto tal» (SR, 38). Y si decimos que la aprehensión formal de realidad le abre intelectivamente a la realidad, también hay que decir que el momento físico de la impresión de realidad le lleva a estar físicamente en la misma realidad.

'La' realidad es algo físico que nos afecta físicamente, que puede ser actualizada formalmente como realidad por una inteligencia sentiente. Y según esta nueva consideración, «cabén vicisitudes completamente distintas a las vicisitudes físicas de las cosas que, por su estructura física, pueden tener ciertas vicisitudes en ese campo» (HRI, 116-117). En virtud de ello, cada cosa concreta,

«(...) es más de lo que es cada una de las cosas concretas reales. Todas las cosas son reales, pero ninguna es 'la' realidad. (...) Toda realidad tiene poder, pero ninguna cosa concreta es la que da el poder de la realidad a estas cosas concretas, sino que es 'la' realidad lo que da poder a cada cosa concreta» (HD, 464).

La funcionalidad que pueda tener cualquier cosa real ya no depende exclusivamente de su propia constitución sino que está afectada o influenciada por su incardinación en la respectividad de todo lo real. Y visto desde el otro lado, el efecto que cada cosa pueda padecer no depende tan sólo de las características de las sustantividades concretas que puedan afectarle sino que 'la' realidad posee un poder sobre ella que es algo 'más' que el poder que puedan tener sobre ella las realidades concretas. «Lo cual quiere decir que cada cosa real vehicula un carácter y un poder que no está agotado en la realidad de las cosas concretas (...)» (HD, 161).

La realidad trascendental, por tanto, tiene un carácter intelectual en tanto que es aprehendida pero también posee un carácter físico. Y sus repercusiones físicas se dan tanto para los que son capaces de aprehenderla intelectivamente como para los que no. Cualquier animal, e incluso el resto de cosas reales, aunque no aprehendan la realidad trascendental no dejan de verse afectados físicamente por ella. En el caso humano esta afección es reduplicativa: como sustantividad que es (igual que el resto de sustantividades reales, animadas e inanimadas) y por su aprehensión intelectual, contribuyendo así a su configuración en tanto que sustantividad abierta (*cf.* QI, 7).

La tarea de considerar este ámbito en sí mismo es tarea ardua y problemática: «el problema fundamental es la estructura misma de la diafanidad, esto es, la estructura misma de la trascendencia; no respecto a nosotros, sino en sí misma» (PFMO, 33). Porque aunque no podemos sino estar con las cosas reales que son, en lo que estamos primordialmente es en ‘la’ realidad; y esto es lo que sentimos impresionantemente en formalidad de realidad, y lo que constituye el orden trascendental. «La fundamentalidad no consiste precisamente en el contenido ni en el camino que conduce a la metafísica, sino en el carácter mismo del orden trascendental. Esta es la grave dificultad» (PFMO, 32). Dificultad que Zubiri ha tratado de encarar temáticamente en *Sobre la esencia*.

«La metafísica en el orden trascendental no es un sistema de conceptos. Es un sistema de penas, de difíciles estructuras que hay que ir aprehendiendo estructuralmente, las unas después de las otras, y ver con todas ellas de construir muy problemáticamente la idea de la realidad en cuanto tal» (SR, 157).

2.3. Qué es ‘realidad’

El concepto de ‘realidad’ es un concepto complicado, profundo e incluso enigmático, pero también atractivo y sugerente. Nuestra comprensión queda muy bien expresada en estas palabras de A. Ferraz Fayos:

«‘Real’ califica el modo de estar presente algo en el sentir-inteligir humano. ¿Quiere esto decir que lo real sólo se da en el sentir-inteligir humano; que sólo es real aquello que aprehende la inteligencia sentiente, la inteligencia humana? ¿Quiere esto decir que lo real es puramente subjetivo? Dentro del pensamiento de Zubiri, estas preguntas tienen respuestas negativas»⁴³¹.

Y continúa: «Zubiri ha fundamentado con rigor y precisión una determinación cualitativa de lo real. Lo real tiene el carácter ‘de suyo’. Y el ámbito humano en que se da lo real es la inteligencia sentiente, pero de ahí no se sigue que este ámbito sea ‘el’ ámbito de lo real». Es delicado hablar de ámbitos de realidad, pues ello nos lleva a imaginarnos como regiones espaciales distintas, y no es eso. No se trata de que haya una región de la realidad formal, otra cósmica y otra ambital; hay una única realidad pero que puede ser actualizada de modos diversos.

Hay que distinguir lo que sea la realidad allende la aprehensión, que será algo y que además será algo común (en tanto que aprehensible) para el ser humano y para todo ser con capacidad aprehensora, de cómo queda esa realidad en tanto que aprehendida. Una cosa es la realidad en sí metafísicamente considerada y otra cómo queda esa realidad en la aprehensión y en tanto que aprehendida. Insisto en que hablar de realidad metafísicamente considerada no implica ni mucho menos un cosismo; ni siquiera implica que seamos

⁴³¹ A. FERRAZ FAYOS; “Realidad y ser según Zubiri”, 74.

capaces de aprehender su esencia. Pero ello no es óbice para que podamos esforzarnos en su aprehensión. Tal y como afirma Ortega⁴³², es cierto que sólo podemos hablar de certeza en tanto que la cosa sea aprehendida, en tanto que pertenece a lo que es ‘mi vida’. Y podemos hablar de certeza porque en tanto que se trata de ‘mi vida’ el mundo vital no tiene ningún misterio ya que se trata de lo que advertimos tal y como lo advertimos. Pero no está dicho que más allá de ‘mi vida’ haya ‘otra vida’, ‘otro mundo’, que precisamente por ser ‘otro’ y no ‘mío’ es problemático. ‘Mi mundo’ es indubitable; el ‘otro mundo’ que no es el mío es problemático.

¿Sería razonable afirmar que no tiene mayor sentido hablar de la realidad metafísicamente considerada por encontrarse allende la aprehensión? No creo que sea la idea de Zubiri. Que la realidad en tanto que aprehendida sea el objeto de nuestro problema, no quita que podamos hacer consideraciones de la realidad en su dimensión trascendental a la que nos remite precisamente lo aprehendido. Como por ejemplo hablar de la realidad profunda en términos ‘esenciales’, lo cual «es una imposición de la realidad profunda misma» (IRA, 114), independientemente de que su contenido sea «siempre una cuestión abierta». Y esto no es una cuestión meramente especulativa, porque no solamente estamos lanzados físicamente a ello sino que se trata de alcanzar el fundamento de lo que precisamente nos está presente en la actualización intelectual. Se trata de considerar a la realidad como lo que es, «vista como real desde dentro» (SE, 130); y desde este punto de vista, «a la realidad le es indiferente tener o no tener verdad» (SE, 381); siempre está. Y este siempre estar en nuestra intelección es la presencia que entendemos como verdad real.

Somos conscientes de que lo aprehendido no agota lo que sea la cosa. ¿Cómo lo somos? Por el momento de realidad que nos ‘dice’ que la cosa es más que lo aprehendido, que no se agota en el mero dato, que ‘de suyo’ es algo más que lo actual en aprehensión. ¿Acaso no es esta conquista la marcha intelectual? Ya en “Nuestra situación intelectual” Zubiri explicaba la diferencia y a la vez la conexión que hay entre pensar y sentir, para lo cual hay que, digamos, desdoblarse la cosa en dos planos: «la cosa que es y aquello que ella es» (NHD, 46). Y acto seguido nos decía:

«El más modesto de los datos sensibles es para el pensar una expresión de algo que es. Y como pensamiento y sensibilidad no son funciones necesariamente separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del ‘es’ por el que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas, y no simplemente en un ámbito de impresiones».

Desde este punto de vista, la realidad en sí no se da ni en formalidad de realidad ni en formalidad de estimulidad, sino que simplemente está. Y está con plena suficiencia constitucional. La formalidad, en cambio, se da en tanto que la realidad es actualizada bien

⁴³² Cf. J. ORTEGA Y GASSET; *¿Qué es filosofía?*, 219-220.

en un animal bien en un ser humano. De formalidad sólo cabe hablar en tanto que hay un proceso de actualización; y a la cosa real le es indiferente si queda como estímulo o como real, porque la cosa real sigue siendo la misma, con sus caracteres propios que hacen que sea así (y que hacen que se actualice en mí de tal manera). En la última de sus obras que no pudo acabar, *El hombre y Dios*; cuando habla de “Qué es el hombre” en el cap. I nos dice:

«La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad. Todas las notas, además de un contenido propio y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal, la formalidad de lo aprehendido es mera estimulidad; para el hombre, lo aprehendido es ‘de suyo’, es realidad» (HD, 30).

En la actualización intelectual la cosa real es actualizada como real, y es este actualizarse como real el que nos remite por la cosa misma a su realidad como momento real suyo, momento que nos permite definir la realidad desde sí misma, como «todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee» (SE, 104).

Lo que caracteriza a las cosas reales, por tanto, es que tengan un contenido propio y una existencia propia, esto es, que «sean ‘de suyo’ y actúen desde lo que de suyo son» (HD, 194-195); que las notas en que consiste esa cosa le pertenezcan ‘de suyo’, constituyan su ‘in’ al que nos vemos remitidos por su ‘ex’, y le hagan ser lo que de suyo es. Y esto es metafísicamente necesario: «lo metafísicamente necesario es que haya una unidad interna que se actualiza en una multitud de notas, las cuales son el *ex* de esa unidad que es el *in*; la multiplicidad de notas es, por consiguiente, la expresión en la exterioridad de la interioridad metafísica de una sustantividad» (SR, 125).

Estas notas concretas propias de cada cosa o de cada sustantividad que le hacen ser *tal* cosa, adquieren en el ser humano un aspecto diferente. El ser humano posee unas notas según las cuales es real, propias de su sustantividad como ocurre en el resto de sustantividades. Pero es que en el ser humano algunas de sus notas (sus facultades específicamente humanas, que en este contexto limita a inteligencia y voluntad) le permiten actualizar el resto de cosas reales, de modo que «la función transcendental de esa inteligencia y de esa voluntad no sólo es conferirme realidad a mí, sino ser precisamente el lugar donde transcurre de una manera explícita y formal la realidad en cuanto tal» (SR, 97). A causa de dichas notas el ser humano es una esencia abierta; y,

«(...) aquello a que primariamente, primo et per se está abierta la esencia inteligente es justamente al carácter de realidad de ella misma. Y en esta apertura al carácter de realidad de ella misma, está congéneramente dada la apertura al carácter de realidad de todas las cosas reales, en tanto que realidad» (EDR, 220).

Esto es muy interesante, porque sólo el ser humano puede aprehender la realidad e incluso a sí mismo —digamos— con su carácter de realidad. «La formalidad precisa con la

que la inteligencia entiende las cosas, es justamente que éstas se presentan en forma de realidad, no en forma de estímulo» (HV, 30); forma de realidad que no se agota en un contenido determinado.

Las cosas son ‘de suyo’ lo que son, y en la aprehensión humana son aprehendidas así, como siendo ‘de suyo’ lo que son, independientemente de que averigüemos mejor o peor qué sean según sus notas (esto es otro asunto). «Sentimos como impresión de la roca, por ejemplo, algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya algo de suyo, la roca de suyo. Este ‘de suyo’ expresa el momento o formalidad de lo real» (NIH, 346). Por eso es formalidad de realidad: «lo inteligido es realidad no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprehendido; el entender en cuanto tal es aprehender algo como realidad» (SE, 115).

Éste ha sido a su juicio el error del empirismo, ignorar esta remisión allende lo percibido (*cf.* SR, 172), ignorar este momento de realidad que no sólo posee un aspecto formal —que indudablemente lo tiene— sino también un momento físico por el cual somos remitidos al carácter de realidad que posee la cosa por sí misma. Si únicamente consideráramos la realidad como formalidad, la realidad se vería reducida a un ‘quedar’ ante el ser humano (eso es precisamente formalidad), cuando «la realidad no se agota ni consiste en ser inteligida» (SE, 116).

Creo adecuado afirmar que cuando Zubiri nos dice que realidad es ‘de suyo’, con ese ‘de suyo’ no se refiera tanto a la formalidad del ‘de suyo’ —que también— como a que a toda cosa real le compete ser ‘de suyo’ lo que es en tanto que real; o sea, que cuando en aprehensión quedan las cosas como ‘de suyo’, en este ‘de suyo’ pesa más el momento metafísico de la cosa en sí por el que es efectivamente ‘de suyo’, que la formalidad como queda ante una inteligencia sentiente, que queda así, como ‘de suyo’. «Todo es real en la medida en que es *de suyo*. Todo deja de ser real en la medida en que no es *de suyo*» (EDR, 60); en esta cita interpreto que se refiere más al momento físico (metafísico) por el que un conjunto de notas adquieren suficiencia constitucional que les permite ser ‘de suyo’ un sistema, una estructura, que a su aspecto formal; y mientras tal conjunto de notas no consiga esa suficiencia no será real, pero no por no ser aprehendida intelectivamente como tal, sino por no serlo constitutivamente.

«Las cosas no nos son simplemente presentes en la impresión, sino que nos son presentes *en* ella, pero como siendo ya *de suyo*» (NIH, 346). Aquello que es actual al ser humano es lo real, que por ser real es actual desde sí mismo y ‘en propio’. Porque la realidad es abierta, esta apertura también tiene que ver con el hecho de poder ser actual; y la aprehensión en que la realidad es meramente actual en su ser real es precisamente la intelección.

Para evitar esta confusión entre realidad en sí y realidad formal, quizá se podría aprovechar unas líneas de *Sobre la realidad* en las que se emplea la expresión ‘orden de lo real’ para referirse a la realidad en sí, manteniendo la denominación ‘realidad’ para la formalidad. «No hay más que un orden, el orden real, y la realidad es una mera formalidad; y en esa formalidad en que son reales todas las cosas que realmente son, es donde se encuentra inscrito el orden transcendental» (SR, 92). Una cosa es el orden de lo real —la realidad profunda, ambital, transcendental— y otra cómo sea aprehendido ese orden real, que bien puede ser aprehendido como realidad, bien como estimulidad. Cuando afirmamos que realidad es formalidad, creo que lo que se quiere decir es que realidad es la formalidad según la cual se aprehende el orden real con su carácter real, cosa que la formalidad de estimulidad no puede hacer. Porque desde la estimulidad también se aprehende el orden de lo real, pero no se aprehende con carácter real sino con carácter estímulo.

En *Respectividad de lo real* nos dice: «la formalidad de realidad, en efecto, consiste en que lo presente en la percepción esté presente perceptivamente como siendo ‘en propio’ aquello que está presente» (RR, 24). Y este ser ‘en propio’ «es lo que llamo ser ‘de suyo’». Lo propio de la realidad, en tanto que sustantividad, etc., es ser ‘de suyo’ lo que es. «Ser real es ser ‘en propio’ aquello que está presente en la intelección sentiente. Y este ‘propio’ del ‘en propio’ es justo la suidad. Realidad es ser ‘en propio’; y el momento mismo de este ‘propio’ es, como acabo de decir, suidad»⁴³³ (RR, 28).

El problema planteado por el concepto ‘realidad’, por tanto, tiene que ver con el enfoque que se haya adoptado: si metafísico o noológico. Tal y como se ha querido mostrar, acudiendo a los propios textos de Zubiri se puede encontrar una posible vía de encuentro, partiendo de la estrecha relación que hay entre noología y metafísica en nuestro autor. En su noología, Zubiri define la idea de realidad distanciándose de la objetivización moderna y de la entificación clásica, apelando al acto primario de la inteligencia que es la impresión de realidad en la que se aprehende ‘algo’ que es ‘de suyo’. Para distanciarse de la fenomenología apela al *prius*; para distanciarse de la escolástica apela a la realidad no entificada ni *extra animam*. Y para distinguir lo estímulo animal de la aprehensión humana, habla de formalidad de realidad en la que felizmente coinciden el que la realidad

⁴³³ Quisiera hacer notar que en otros lugares Zubiri atribuye el concepto de suidad específicamente a la suidad personal; suidad no sería algo que competiera a cualquier cosa en tanto que ‘de suyo’, sino que sería «la razón formal de la *personeidad*» (cf. HD, 58); el hombre en tanto que realidad personal es un ‘de suyo’ que consiste precisamente en ser suyo: «es una realidad formalmente ‘suya’, es una realidad cuyo carácter formal es *suidad*» (HD, 83). En *El hombre y Dios* encontramos referencias tanto en el Curso de Roma (1973) como en el comienzo de su inacabada obra manuscrita (1983), mientras que *Respectividad de lo real* es del año 1979. La cronología no puede ayudarnos, pues, a averiguar la causa de por qué Zubiri utilizara indistintamente ambas acepciones.

sea ‘de suyo’ (aspecto noológico) con el hecho de que realidad es ser ‘de suyo’ lo que es (aspecto metafísico).

«Se trata más bien de dos aspectos de una misma cosa: uno, el aspecto por el cual la cosa tiene una realidad que le compete de suyo; una realidad que es justamente actual, y no meramente posible, o imaginaria. Y, en segundo lugar, el hecho de que esté actualizada, reactualizada en su propia realidad en la inteligencia. La conexión entre estas dos dimensiones está dada precisamente en la forma misma de presentación de las cosas al ser aprehendidas como realidad» (HV, 44).

En la impresión de realidad hay una coincidencia entre lo metafísico y lo noológico: el ser humano aprehende aquello que es ‘de suyo’ lo que es como siendo ‘de suyo’ lo que es.

«La esencia talitativamente intelectual en función trascendental instaure esa esencia ante todo como algo real, como algo que ‘de suyo’ es algo ‘en sí’; pero a una con ello, la instaure como algo trascendentalmente abierto a lo que ella —la esencia intelectual— no es en sí, o a su propio ser en sí» (SE, 501).

Son dos momentos que estructuralmente no son independientes y —continúa Zubiri— en los que «se funda la ‘conveniencia’ con todo lo real *qua* real (...)». Y ello porque en definitiva se trata «de un mismo término, y un solo término, que es la realidad en cuanto tal, al que no se le añade ni se le quita nada, sino que tiene dos tipos de *explicitud*: el uno en cierto modo material, siendo real, la cosa como es, tal como es; el otro, formal, en tanto que es» (SR, 200). Y claro este ‘en tanto que es’ sólo puede acontecer actualizándose en una inteligencia sentiente. Cuando se habla de realidad en tanto que realidad, para que haya el ‘en tanto’ es preciso que haya una inteligencia sentiente, sin pensar por ello que la inteligencia le añade o le quite algo al momento de realidad en cuanto tal. «Lo presente en esa impresión de realidad es la realidad tal como es, que en un acto de intelección ulterior se actualiza como la realidad en tanto que es» (SR, 201). Y la realidad *tal como es* y la realidad *en tanto que es* son dos cosas distintas, dos actualizaciones diversas de un mismo término.

Esta diferencia es posible por la existencia de esencias abiertas en oposición a las cerradas. Si éstas conducen a realidades talitativamente determinadas, las abiertas conducen a un tipo de realidad (la humana) que posibilita la actualización intelectual de la realidad en cuanto tal. Más allá del orden intelectual la aprehensión humana nos abre al orden trascendental, un orden que aunque actualizado en una inteligencia sentiente «tiene una cierta autonomía: es la realidad en cuanto tal» (SR, 202).

Toda esencia es ‘de suyo’, es un ‘suyo’ que es ‘de suyo’. Y si bien en las esencias cerradas esto ocurre estrictamente así, en las abiertas ocurre esto pero no sólo esto. Las abiertas también son algo ‘en propio’, pero además les compete ser ‘suyas’. Dentro de las notas propias de las esencias abiertas está la inteligencia. Si bien la inteligencia es una nota

constitutiva de la esencia abierta que es la sustantividad humana, su carácter excede el mero instaurar la sustantividad humana para dotarle de conveniencia con el resto de la realidad, carácter que se apoya en su apertura como dimensión trascendental de la esencia intelectual. Mientras toda esencia es sólo ‘suya’ (cerrada), la humana es ‘suya’ de modo reduplicativo (abierta): el ser ‘de suyo’ su ‘suyo’ es poseerse, es la vida... es la persona. Por ello nos dice Zubiri que la inteligencia es la facultad que formalmente nos sitúa en el ámbito de la realidad y que nos permite no sólo aprehender a la realidad como ‘de suyo’ sino también a nosotros —digamos— como ‘de nuestro’. «La inteligencia, en efecto, es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta —o al menos puede enfrentarse en principio— con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad» (SH, 117-118).

Estamos hablando siempre de la misma realidad, sea metafísica o noológicamente considerada. Quizá sea esto precisamente lo que posibilite la marcha racional como acceso noológico a la realidad metafísica, como esfuerzo por hacer actual la realidad trascendental, conscientes de su congenereidad intrínseca en tanto que actualizada y de la dificultad de acceder a la realidad allende la aprehensión. Efectivamente: «toda metafísica supone *implícitamente* una noología, de la misma manera que toda noología comporta *implícitamente* una metafísica»⁴³⁴. No deja de ser elocuente que las dos grandes obras zubirianas escritas hayan sido los dos polos de esta congenereidad, *Sobre la esencia* y la trilogía. Realidad, formalmente considerada es el ‘de suyo’ (cf. SE, 395); metafísicamente considerada es lo que es *qua* real (cf. SE, 401), el orden de lo real. Y como colofón a ambas la última, *El hombre y Dios*, en la que nos dice: «la realidad es lo que es ‘de suyo’ aquello que está aprehendido» (HD, 108).

3. La estratificación estética

Acabamos de ver cómo la realidad nos está presente según distintos momentos. Atendiendo a los momentos metafísicos, en cada cosa real (sin salirnos de ella) hay algo así como una *gradación metafísica* (cf. RR, 36). Efectivamente, se pueden diferenciar en la cosa real su momento talitativo (la cosa es ‘tal’ cosa) y su momento de realidad (por el que la cosa es ‘más que’ tal cosa), así como su momento trascendental de pertenencia a ‘la’ realidad respectiva (la cosa es más que ‘su’ forma y modo de realidad, es realidad ‘abierta como realidad’ sin más, constituyendo el *mundo*).

Esta gradación coincide con los tres momentos estructurales de la impresión de realidad: afección, alteridad y fuerza de imposición. La afección tendría que ver con lo talitativo, el momento de alteridad con el momento remitente de la cosa, y la fuerza de

⁴³⁴ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 38.

imposición con la realidad trascendente. La alteridad tiene que ver con el hecho de ser conscientes de que hay algo otro, que hay algo otro que es ‘de suyo’ y que no se agota en la impresión, lo que coincide con su momento de realidad. Precisamente este momento es el que nos remite a la realidad la cual posee un poder que es canalizado a través de las cosas talitativas. La realidad como ámbito, si bien no es algo ajeno a las cosas reales no se identifica con ellas. La realidad como ámbito posee unos caracteres que si bien son propios de cada cosa real, esta cosa real en sí misma no los podría tener (salvo por el aspecto de que una cosa real, aunque fuera una sola, sería mundanal también; en este caso los poseería por lo que tiene de mundanal, no de talitativa). Y estos caracteres (poderosidad) que posee la realidad son canalizados a través de las cosas reales: es la fuerza de imposición.

Entendemos que la división estética en estratos está muy relacionada con esta gradación metafísica que acabamos de comentar. No se trata de sean tres realidades distintas, ni siquiera estrictamente de tres estratos de la realidad, sino la misma realidad considerada desde diversas perspectivas, o mejor, «distintos aspectos de la realidad en su actualización»⁴³⁵, lo que supone sin duda un enriquecimiento conforme vamos profundizando en los estratos. Recordemos brevemente cuáles eran (*cf.* apdo. 7.3.3):

- *Las cosas en su realidad*, esto es, consideradas talitativamente.
- *Las cosas por ser reales*, esto es, por su momento de realidad al que nos remite su contenido talitativo (el ‘más’).
- *La realidad en cuanto realidad*, esto es, la realidad trascendental a la que nos remite la realidad de cada cosa, el *pulchrum*.

Con esto no hacemos sino plantear un esbozo para resolver o contribuir a la aclaración de un problema de difícil solución, por lo complicado que es intrínsecamente. Si ya es complicado hablar de la dimensión afectiva en tanto que actualizadora de la realidad, más complicado es hablar de ella según cada uno de los estratos, y más todavía intentar relacionarla con el resto. Por ello, lo que aquí se plantea no es sino una vía para poder continuar en la indagación de este complejo problema.

Por ejemplo, Zubiri nos decía: «el *pulchrum* es, pues, pura y simplemente la realidad en cuanto tal limitada, y en cuanto actualizada en una fruición. Es el sentimiento estético puro, por así decirlo, en toda su pulcritud» (SSV, 369). Sin embargo, esta afirmación cuando nos proponemos traerla a nuestras vidas, queda confusa. Efectivamente, no acaba de quedar claro a efectos prácticos lo que es y lo que no es el goce estético, y ya no en el ámbito del *pulchrum* sino también en referencia a las cosas ‘en su realidad’ (quizá aquí sea más sencillo) ni ‘por ser reales’ (aquí la cosa se complica). Que podamos disfrutar de las cosas ‘en su realidad’ es algo más o menos fácil de entender; es más, quizá sea lo

⁴³⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 149.

cotidiano. Pero cuando hablamos de la fruición estética de las cosas ‘por ser reales’ y de ‘la’ realidad a que ellas nos remiten en tanto que realidad, personalmente me surgen no pocas dudas. ¿En qué estrato se dan los sentimientos como tales: en el primero, en el segundo, en el tercero,... en los tres? ¿Es correcto hablar de la dimensión estética del sentimiento en cada uno de los tres niveles, o es algo particular de alguno de ellos? ¿De qué estamos hablando exactamente cuando hablamos de fruición? Interrogantes que intento responder a continuación.

3.1. Los dos primeros niveles

Como ya se comentó en la anterior parte⁴³⁶, la exposición que realiza Zubiri de los estratos estéticos no parece suficientemente clara. Como nos comenta C. Pose, tal división aún no está bien pulida conceptualmente⁴³⁷. Á. Álvarez también es consciente de ello, cuando nos dice que «parece advertirse en la materialidad del texto el avance de una reflexión que va haciendo descubrimientos imprevistos y al mismo ritmo que los encuentra los va plasmando»⁴³⁸; aunque, a cambio de esta falta de elaboración definitiva, el texto posee esa frescura propia del discurso directo.

Esta circunstancia se pone especialmente de manifiesto en el primer estrato. La evolución que sigue Zubiri en su explicación de los tres estratos parece que vaya de menor a mayor realidad —por decirlo así—; o mejor, de menor profundidad a mayor profundidad de realidad, en consonancia con la gradación metafísica recién expuesta.

Considerada la cosa talitativamente, se puede explicar el establecimiento de diferentes cánones a lo largo de la historia con la consiguiente evolución del concepto de perfección en tanto que adecuación al canon vigente. Zubiri hace referencia a que la cosa tenga buena forma. Pero cuando decimos que algo está bien ‘conformado’, ¿nos referimos únicamente a su aspecto visual, a su imagen, o la forma posee más aspectos que se incardinan en lo que denominamos buena configuración? Con el ejemplo de la manzana, su ‘buena forma’ ¿se refiere sólo a su imagen visible, a su color, tal y como puede ser representada en un cuadro? Yo me planteo si su sabor, su textura, su olor, etc., no le pertenecerían también; yo me planteo si al hablar de armonía en una manzana no se debería contemplar todo ello. Pero nos habla a su vez de que hay que considerar la cosa «en su realidad, en que sea real» (SSV, 359).

Personalmente me cuesta hablar de cánones y de su variación en el tiempo de la historia cuando estamos hablando del momento de realidad de la cosa, a no ser que cuando decimos ‘en su realidad’ nos estemos refiriendo a las notas talitativas según las cuales la

⁴³⁶ Cf. apdo. 7.3.3.a.

⁴³⁷ Cf. C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 385.

⁴³⁸ Á. ÁLVAREZ GÓMEZ; “Recuperar la fruición – Recuperar la realidad”, 208.

sustantividad es actualizada campalmente, esto es, a lo que está más inmediatamente a la vista⁴³⁹; notas talitativas que, por otra parte, no dejan de ser reales. Esta es la interpretación que realizan A. López Quintás o J. Borrego⁴⁴⁰, además de Á. Álvarez Gómez según la referencia que se acaba de realizar.

Para hablar de los estratos, nos apoyaremos en un ejemplo cotidiano y muy didáctico que nos ofrece el primero de estos tres autores, como es atender a una sencilla manzana.

a. Las cosas en su realidad

En referencia al primer estrato, nos dice A. López Quintás que de lo que se trata es que la manzana nos sea sabrosa al paladar, agradable a la vista,... Dice literalmente: «me complace la realidad de la manzana por cuanto posee una cualidad que me produce una gratificación sensible»; esto es, nos complace la manzana por sus cualidades talitativas, no por su momento real estrictamente hablando, independientemente de que su contenido talitativo sea también real. Se trata de disfrutar de ‘lo agradable’. Es una experiencia individual e interesada, no universalizable. A mí me apetece y disfruto de la manzana aquí y ahora; ello no implica que deba ocurrir en otro momento, ni que a ti te tenga que apetecer, ni que le deba gustar a todo el mundo.

Nos encontramos aquí en un primer nivel de los sentimientos. Independientemente de que estemos ya en el ámbito de lo estético, considerada así la cosa «estamos en el nivel más bajo de la estética»⁴⁴¹. En este nivel prima la dimensión de agrado o no para un sujeto, en referencia al contenido talitativo de la cosa. Consecuentemente, se podría hablar aquí de sentimientos talitativos, en los que se incluyen la gran diversidad de sentimientos que puede experimentar un ser humano. ¿Se podría hablar de la dimensión estética de estos sentimientos talitativos? A mi modo de ver sí, y tendría que ver de alguna manera con lo establecido social y culturalmente, con lo aceptado por la comunidad, con el canon vigente: sería lo perfecto o imperfecto, la hermosura.

Podría pensarse que la dimensión estética tendría que ver con una especie de resonancia de los estratos más profundos en éste, de modo que el sentimiento talitativo sería estético si de alguna manera actualiza una fruición profunda de la realidad según los otros niveles. Esto es problemático. Sería algo similar a que, por el hecho de estar incardinados en la verdad real, fuese ésta la que nos diese el criterio de verdad o no de una verdad dual o una verdad de razón, y creo que esto no es exacto, pues nos movemos en niveles diferentes. Sí que creo que el hecho de movernos en los niveles profundos según

⁴³⁹ *Ibidem*, 198.

⁴⁴⁰ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 158-159. También cf. J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”, apdo. 3.

⁴⁴¹ J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”, apdo. 3.

una dimensión estética, nos puede ayudar a experimentar sentimientos talitativos también estéticos, pero nunca de modo normativo sino de modo en todo caso regulativo. Pero esta cuestión ya tiene que ver con el hecho de cómo se relacionan los distintos estratos, no con qué es lo que se corresponde con cada uno.

La dimensión estética presenta aquí un matiz de subjetividad importante, tanto individual como también social e histórica. Se puede decir que es el nivel cotidiano o natural en el que nos solemos mover. La ‘mala fama’ de la variabilidad y subjetividad de los afectos deriva precisamente de quedarse en este primer estrato. Si nos quedamos en él, es cierto que los afectos se ven multiplicados y que pecan de esa dimensión subjetiva. Pero no deja de ser una visión reducida, porque incluso en todos ellos hay presente una dimensión de realidad, aunque se trate como en este caso de una realidad talitativa. «La fruición, dirá Zubiri, es el modo de estar presente lo real al sentimiento»⁴⁴², y sin esta dimensión de realidad no sería posible hablar de sentimiento estrictamente hablando, ni de fruición siquiera en este nivel, aunque sea como agradable. Por su misma configuración «revela la inconsistencia que requiere la búsqueda de otros niveles de asiento (...). De quedarse ahí, existiría siempre el riesgo de una mensuración puramente subjetiva»⁴⁴³.

Pero no nos quedamos ahí. La dimensión afectiva del ser humano no se acaba aquí. Todavía quedan dos estratos más. El siguiente considera la cosa real en tanto que real. Es precisamente este momento de realidad del sentimiento talitativo el que nos permite referirnos a ellos estrictamente como sentimientos. El mismo momento real del sentimiento es el que nos permite hablar de sentimiento como tal (por su referencia a la realidad) y lo que nos remite a la vez más allá de él: es la función trascendental del sentimiento talitativo que nos remite a su momento de realidad y hacia una realidad más profunda.

b. Las cosas por ser reales

El segundo nivel tiene que ver con la consideración de las cosas *por ser reales*. «Yo puedo tener la fruición y la complacencia en algo real no por las cualidades que tiene, sino pura y simplemente porque es real» (SSV, 345). Aquí hay que situar la componente estrictamente estética del sentimiento según Zubiri; enseguida añade: «ése es el sentimiento estético. Es la fruición en algo real, simplemente porque es real».

i. Remisión desde lo talitativo

Aquí hay que distinguir una cosa, y es si en el anterior nivel no hay una referencia a la realidad, aunque sea en su dimensión talitativa. Yo entiendo que sí. Efectivamente, la referencia no es a la realidad en tanto que momento real de la cosa, sino a la realidad en

⁴⁴² C. POSE; “La estética en Zubiri”, 492.

⁴⁴³ Á. ÁLVAREZ GÓMEZ; “Recuperar la fruición – Recuperar la realidad”, 198.

cuanto que momento talitativo suyo. Pero esa referencia se da entiendo que está. A mi modo de ver, sí que cabría hablar de esa dimensión estética de las cosas en su realidad, aunque nos estemos moviendo en el ámbito de lo talitativo, siempre que dejemos claro que esto es efectivamente así. Esa referencia a la realidad se daría desde lo que entendemos por perfección y/o hermosura, como sabemos según cánones variables en la historia de los que pende de alguna manera su agrado o no (aceptación social, cultura, etc.). Si hace algunos años le dijeran a una persona que le iban a atar una cuerda en los pies y le iban a lanzar de un puente abajo, probablemente no estaría muy de acuerdo; hoy en día no es tan extraño, e incluso hay gente que paga por ello. O si dijéramos a una persona occidental que cazara una araña más grande que una mano, que la asara en un fuego y se la comiera, probablemente tampoco lo haría muy a gusto; sin embargo es lo que hacen niños en ciertas zonas de la selva amazónica con toda naturalidad para almorzar; y se relamen los dedos. Hay cierta variabilidad, como se aprecia fácilmente.

Sí que es cierto, como dice Zubiri, que en este segundo nivel se da una referencia a la realidad más estricta, en la medida en que nos referimos al momento estrictamente real de la cosa (y no a la realidad de su momento talitativo), y por ello Zubiri habla aquí de sentimiento rigurosamente estético. No nos detenemos tanto en el contenido talitativo sino que nos movemos —por decirlo así— del momento de realidad de la cosa afectivamente aprehendida al momento de realidad de mi sustantividad.

Todo esto solicita algunas consideraciones. López Quintás nos sigue hablando de la manzana, a la que ahora contemplamos en tanto que realidad. Nos complacemos de sus propiedades en tanto que reales, complacencia «que se ‘despega’ del interés vital y se eleva a la contemplación de las formas»⁴⁴⁴. Estamos hablando ahora de otro asunto: si en el primer nivel primaba más lo que la cosa suponía para mi agrado, ahora prima lo que la cosa es en tanto que real. Se produce un desplazamiento en la actualización: de su contenido talitativo a su momento de realidad. Y donde antes Zubiri hablaba de hermosura, ahora hablará de belleza. Puede ocurrir que cosas que no sean hermosas talitativamente, sean bellas en este nivel. Ya no se trata de si me es agradable o no algo, sino de si es bello o no en tanto que realidad.

Zubiri nos dice, que toda cosa real puede ser atendida desde este estrato. Para ello, «basta con que en lugar de considerar las cualidades que efectivamente tiene, yo tenga la fruición y la complacencia en ello simplemente como siendo realidad» (SSV, 346). Efectivamente, para Zubiri esta fruición ya no es un mero disfrutar de unas cualidades talitativas, sino que supone una fruición de la realidad de la cosa más allá de su contenido talitativo. En tanto que es atemperamiento, entra en el ámbito —en las categorías dirá él— de los sentimientos. Y en tanto que ese atemperamiento es a la realidad como realidad, ya

⁴⁴⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 158.

no es un mero sentimiento, sino que es un sentimiento estético. Si bien todo sentimiento es atemperamiento a lo real, «los demás sentimientos no tienen fruición estética en este sentido» (SSV, 346), porque no se complacen en la realidad de la cosa sino en su contenido talitativo. «No son lo mismo la dimensión de gusto y disgusto referente a la actualización de la realidad en los sentimientos, y la diversidad cualitativa de los sentimientos como actos de la persona»⁴⁴⁵.

Vamos a analizar un poco estas consideraciones. a) Nos dice Zubiri que la fruición de las cosas en tanto que realidad, pertenece también al ámbito de los sentimientos en tanto que es atemperamiento. ¿Es esto exacto? ¿Cabe considerar la fruición desde las categorías sentimentales? Probablemente sí, pero quizá habría que profundizar un poco más en esas categorías, pues de lo que se trata es de otro modo de afectividad que no es equiparable a la sentimental como tal, al sentimiento talitativo como tal, sino que pertenece a otro orden, como una especie de afectividad más profunda que está más allá de lo sentimental talitativo. Jesús A. Zamora nos dice en este sentido que «el agrado o desagrado que la realidad produce ha de ser entendido, en la filosofía de Zubiri, como una cuestión estrictamente metafísica, que no afecta al sentimiento en lo que tiene de sentimental, sino a la dimensión real y efectiva por la cual en el sentimiento se actualiza la realidad»⁴⁴⁶. ¿Quiere decirse aquí que como es una cuestión metafísica, no cabe en ella ninguna dimensión estrictamente afectiva?

b) Por otra parte, Zubiri nos dice que en tanto que es atemperamiento a la realidad, es estético. Pero, ¿había en el primer nivel un atemperamiento a la realidad o no? ¿Qué es lo perfecto o hermoso? Sería no una fruición estética estrictamente hablando, pero sí una fruición —digamos— talitativa. Antes el atemperamiento a la realidad era según lo talitativo, ahora es estrictamente según el momento de la realidad como tal, lo que implica esa consideración diferente al sentimiento que entra en juego, consideración diferente que entiendo que es la que le lleva a decir: «esto es lo que constituye, a mi modo de ver, la esencia del fenómeno estético» (SSV, 346).

Estamos hablando, pues, de dos niveles distintos en lo sentimental. Por una parte, el de los sentimientos talitativos, por llamarlos de alguna manera, aunque él también los denomina ‘sentimientos como acto’ (cf. SSV, 335-336); y por otra, el de los sentimientos estéticos, que pertenecerían a este segundo nivel, que serían los que nos actualizarían el momento de realidad de toda cosa real, allende lo talitativo; poseerían entonces un momento trascendental. Esto es muy importante. Como digo, entiendo que en ambos casos se puede hablar de la dimensión estética de los sentimientos, en tanto que referenciados a la realidad: como hermosura en el primer caso, como belleza en el segundo. Pero esta

⁴⁴⁵ H. ZOMOSA; “Sobre el sentimiento”, 438.

⁴⁴⁶ J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 180.

dimensión estética es muy diferente en ambos casos. Mientras en el primer nivel, el peso de la fruición recae sobre lo talitativo (es lo agradable, individual, no universalizable), en el segundo el peso recae sobre el momento de realidad de la cosa, y por ende también sobre el mío propio. Esto exige un esfuerzo por parte del ser humano para atender al momento de alteridad de aquello que está presente, y que le obliga a ir más allá de sus intereses y sus gustos personales, subjetivos. Es relevante el momento de realidad, en tanto que trascendental, tanto hacia el de la cosa como hacia el mío propio. Desde el sentimiento talitativo hemos de considerarnos a nosotros talitativamente también; desde el real, también el real en nosotros. Y la fruición ha de darse en ambos niveles, sobre todo porque no podemos hablar del momento de realidad en sí sino es por medio de las cosas talitativas concretas.

Empieza a cobrar su sentido legítimo lo que es el atemperamiento. No es que en el primer nivel no se diera, sino que se daba según un cuadro de coordenadas polarizado hacia el agrado, de manera que lo que es el atemperamiento a la realidad permenece oscurecido por este agrado sensible. Pero ahora se trata de ir más allá de este agrado sensible para poder realmente atemperarme a la realidad. Como se suele decir, he de salir de mí mismo, he de poder ir más allá de mis intereses y mis gustos en busca de la alteridad que el momento de realidad de la cosa real me presenta en más pureza, con más autenticidad, con ‘más realidad’ que cuando lo hacía desde la realidad de la talitatividad. Ahora, trascendiendo lo talitativo, son dos realidades en tanto que realidades las que se ponen en contacto: la de la realidad y la mía. Y es en este nivel en el que se da estrictamente la configuración de mi propia realidad en tanto que realidad, configuración que no estaba debidamente atendida desde el ámbito de lo talitativo.

ii. Aparece el atemperamiento

El atemperamiento, pues, cobra una carta de naturaleza diversa. Entiendo que sigo teniendo diversos sentimientos, pero los sentimientos empiezan a inclinarse si se puede decir así desde lo subjetivo a lo subjetual, en el que prima ese momento de realidad⁴⁴⁷. Ya no se trata del interés que tenga yo a nivel personal en una manzana, de si tengo hambre o no, de si me gustan las manzanas o no, de si me interesa una manzana para pintar un bodegón o no,... Es otra cosa: se trata de que la manzana es bella en sí misma, siendo lo que es, siendo manzana, y por el hecho de serlo. Y yo me complazco en ella. Es bella por ser real, no por su mayor o menor perfección respecto a la idea de manzana. Se trata de ir más allá de sus contenidos talitativos para acceder a su *alter* momento de realidad que me

⁴⁴⁷ Siendo consciente de que en el sentimiento talitativo también es un sentimiento subjetual en tanto que referido a la realidad; pero creo que se entiende que lo que se quiere hacer aquí es recalcar el momento de realidad frente al talitativo. Estrictamente hablando, todo sentimiento talitativo es subjetual, nunca subjetivo.

obliga a salir de mí mismo, de mi subjetividad, para desde mi subjetividad atender a lo otro en tanto que otro. Quien dice una manzana dice cualquier otra cosa, cualquier acto humano, etc.

Destaca Zubiri esta dimensión trascendental del sentimiento: «talitativamente, sentimiento es momento estructural de tonicidad en lo real. Trascendentalmente, es principio de estar en la realidad como temperie» (SH, 94). Y añade a continuación: «la función trascendental del sentimiento es por esto hacer de la sustantividad, de la realidad humana, algo temperamental como realidad» (SH, 94). Y continúa: «el sentimiento es *principio temperamental* de inconclusión». La sustantividad humana, en tanto que inconclusa, lo es también en la dimensión afectiva, y debe determinarse a sí misma a su vez en el ámbito de la realidad como temperie. Allende lo talitativo, se encuentra el momento de realidad de la cosa que se actualiza en el sentimiento, mediante el cual nos atemperamos a la realidad, es decir, la realidad se nos actualiza tónicamente, afectivamente (además de intelectual y volitivamente). El modo en que el ser humano puede ser atemperado por la realidad es mediante el sentimiento. Estamos en un ámbito en el que también se produce una autodeterminación de la propia figura humana.

Esta referencia a la realidad hace que el aspecto de individualidad que afectaba al primer estrato vaya tendiendo puentes hacia la universalidad. Ya se puede hablar de comunicabilidad, de intersubjetividad,... pues ya no se habla de talitatividad sino de momentos de realidad. Si el sentimiento talitativo posee toda la riqueza y diversidad de los contenidos talitativos de la realidad, el sentimiento estético es de otra índole: quizá no tan diverso, pero sí de una riqueza inmensamente más profunda que el anterior.

Lo que nos abre a una interesante cuestión. ¿Pueden darse sentimientos al modo talitativo en este segundo estrato? Comentemos dos posibles respuestas, íntimamente relacionadas con cómo entendamos los estratos estéticos de la realidad: a) que en el segundo nivel sólo se dé la dimensión estética de los sentimientos talitativos del primer nivel, esto es, fruición y disgusto; b) que en este segundo nivel se puedan dar también sentimientos talitativos, diversos a los del primero, y en ambos se pueda dar una dimensión estética. De las dos posibilidades, la segunda interpretación no me parece correcta pues habrían de considerarse contenidos talitativos en una dimensión en la que sólo se da la dimensión de realidad: es la fruición de las cosas por ser reales. A mi modo de ver, en este nivel se debe hablar de la dimensión estética de los sentimientos talitativos.

Si bien en el primer estrato cabe hablar de un momento de realidad (la correspondiente a la talitatividad) y también de una cierta fruición (relacionada con lo agradable), en éste no cabe hablar de los sentimientos talitativos al uso ni de un agrado sensible. Estamos en un nivel en el que están presentes dos realidades, nos movemos de realidad a realidad (de 'la' realidad de la cosa a la realidad humana y viceversa), y en este

aspecto cabe hablar de fruición o no, de gusto o disgusto. Se trata de una complacencia en otra cosa real en tanto que realidad. «La fruición en la realidad como realidad y no en la realidad como soporte de ciertas cualidades constituye el sentimiento estético»⁴⁴⁸. Ya no se trata de si me gusta o no me gusta, sino que atiendo a la cosa simplemente porque es real.

A efectos prácticos, ¿de qué estamos hablando? ¿Qué es, afectivamente hablando, esa dimensión estética, esa fruición o disgusto que acompaña a todo sentimiento talitativo? ¿Es —como hemos comentado antes— una cuestión estrictamente metafísica y que por ello no debe tener su correlato afectivo, o no tiene por qué ser así, y aunque se trate de una cuestión metafísica sí puede tener su correlato afectivo? ¿Se puede experimentar (sentir) la fruición correspondiente a este estrato?

Pérez Cornejo entiende que sí, y lo define como «un sentimiento de fondo, que acompaña a cualquier otro sentimiento»⁴⁴⁹. Se trataría de un afecto pero como situado en otro estrato sentimental. La dimensión estética se manifiesta o se expresa como una especie de sentimiento de otra índole que ‘se monta’ sobre los otros sentimientos, y ello siempre que podamos hablar (ésta es la cuestión) de que esta dimensión estética sea apprehendida también sentimentalmente por el ser humano, aunque de otro modo que los sentimientos al uso. Es importante dejar esto bien claro para no confundirnos⁴⁵⁰.

Ello tiene que ver con el hecho de que uno se encuentra situado en la realidad siendo capaz de atemperarse a ella según su momento (de él) de realidad y lo que la cosa real es y precisamente por ser lo que ella es, no por nuestros intereses, nuestras preferencias, etc. Intereses y preferencias que inevitablemente se dan —en caso contrario, todos nuestros sentimientos serían perfectamente frutivos—, pero que somos capaces de ir relegándolas a un segundo plano para complacernos en la realidad de las cosas, en que las cosas sencillamente son reales y están presentes a nosotros. Algo así entiendo que afirma Zubiri cuando distingue la fruición en cada uno de los dos niveles. Nos dice que en el segundo nivel, la fruición es distinta a la que compete a los sentimientos del primer estrato. Nos dice que éstos —los sentimientos talitativos— «tienen carácter frutivo en otros sentidos, por las cualidades que la cosa realmente tiene; una manzana por su sabor, etc.» (SSV, 346). Y cuando gustamos todo eso como real, «entonces es cuando las cosas se convierten en

⁴⁴⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 147.

⁴⁴⁹ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 548.

⁴⁵⁰ Esto es lo que a mi juicio ocurre cuando leemos algo así como que «el sentimiento *estético* se diferenciará de otros sentimientos por el goce característico que produce» (M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 548). Efectivamente, la dimensión frutiva o de disgusto de todo sentimiento es un modo de sentir característico, pero que no pertenece al mismo nivel, por decirlo así. No se trata de un sentimiento de la misma índole que el resto de sentimientos. El mismo autor lo aclara un poco más adelante, cuando dice que el goce no se corresponda con las cualidades de un objeto real sino «que se refiere simplemente al hecho de que ese objeto *es real*, entonces el sentimiento que se suscita en nosotros es el sentimiento *estético*».

término del sentimiento estético» (SSV, 346), porque es entonces cuando gozamos de lo real como real.

Es difícil saber o decir si esta dimensión afectiva se siente o no, aunque no sea del mismo modo que los sentimientos talitativos. Esta dimensión estética se da de forma simultánea a los sentimientos talitativos según estemos atemperados o no a la cosa según nuestros respectivos momentos de realidad pero, ¿nos permite hablar ello de poder experimentar físicamente un sentimiento de fruición o de rechazo? Es complicado. Por un lado entiendo que no, porque ello nos llevaría a entender la dimensión estética como un sentimiento más; pero por otro lado entiendo que sí, relacionándolo con esa especie de sentimiento profundo de satisfacción, de serenidad, de que parece que todo está bien, que en ocasiones nos acompaña independientemente del sentimiento talitativo que podamos sentir en un momento dado. Efectivamente estamos hablando de un momento trascendental, metafísico,... Quizá lo que haya que hacer es buscar otros modos de articular o entender nuestra afectividad para poder dar respuesta a esta cuestión.

Clásicamente se ha tendido a enfrentar lo talitativo y lo real, como si los sentimientos talitativos fueran algo a suprimir, o a evitar, o a superar, porque todo interés afectivo implica una complacencia egoísta y egocéntrica. No tiene por qué ser así. Estar atemperado a la realidad no tiene por qué ir en contra de nuestros intereses y preferencias, sobre todo en este ámbito afectivo, tan problemático tradicionalmente. Todo lo contrario: quizá esto fuera lo deseable. Si fuésemos capaces de complacernos en la realidad de las cosas, nuestros sentimientos ‘acompañarían’ al devenir de las cosas, nos sentiríamos integrados en su realidad, nos sentiríamos ‘a una’ con ellas, independientemente de que a veces ocurriesen cosas que fueran en contra de nuestros propios intereses, porque en esos casos tendríamos también ciertos sentimientos frutivos (quizá no agradables) en referencia a esos hechos; no tendríamos en ese caso unos sentimientos que ‘chirriásen’, que intentasen adaptar la realidad a nuestros intereses, que falseasen la realidad, comienzo de lo que serían desequilibrios afectivos y emocionales con claras repercusiones en nuestras personalidades.

La fruición en las cosas por ser reales se traduce en una confianza básica ante la vida. Y no se comporta igual, ni intelige igual, quien la posee que quien no. Sin darme cuenta estoy adelantándome al siguiente estrato. Recordemos que hemos hablado de los dos primeros estratos, pero nos queda uno más: el de la realidad *en cuanto realidad*.

3.2. Sobre el estrato profundo

Una vez alcanzada la fruición de las cosas por ser reales, nos queda un tercer nivel, el de la realidad *en cuanto realidad*, el de la realidad profunda, el de ‘la’ realidad. López Quintás nos dice que cuando somos capaces de atender al momento de realidad de la cosa

más allá de su talitatividad (recordemos el ejemplo de la manzana), nos ponemos en disposición de aprehender todo un haz de relaciones subyacente que aparece vibrante. Accedemos un *ámbito de realidad compleja*, que presenta una característica muy singular, a saber: que «invita al contemplador a integrarse en él y participar de su vitalidad»⁴⁵¹.

Pero surgen cuestiones y dudas similares a las que nos hemos hecho anteriormente. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de una fruición estética de ‘la’ realidad? ¿Es posible una fruición de ‘la’ realidad como tal, o sólo puede darse a través de fruiciones concretas? ¿Cómo acceder estéticamente al estrato profundo de la realidad? ¿Se puede suponer que si somos capaces de tener un acceso intelectual, se puede hacer lo propio afectivamente?

a. *El pulchrum*

Ya hemos visto que la comprensión de la realidad profunda es compleja⁴⁵². Ya nos repite Zubiri que el allende las cosas no es sino un allende ‘en’ las cosas. Se trata de estar en la misma realidad... pero de otro modo tanto a nivel intelectual como volitivo y sentimental. Y este ‘otro modo’ tiene una relevancia especial, ya que nos permite estar en la realidad de una manera radicalmente diversa, tan radical como que es la manera en la que podemos acceder no sólo a la radicalidad de lo real sino también a nuestra propia radicalidad alcanzando una comprensión plena de lo que acontece y de nuestro propio ser. Por ello nos dice López Quintás: «suele considerarse como ‘profunda’ toda realidad que ofrece *posibilidades para actuar con pleno sentido*»⁴⁵³, porque efectivamente, desde los otros estratos no es posible tal plenitud de sentido.

Aunque aquí hablemos del *pulchrum*, no perderemos de vista ni al *verum* ni al *bomun*, porque cuando nos referimos a la realidad desde uno de estos tres aspectos, de alguna manera nos estamos refiriendo a la realidad única y unitaria, y por ende a los otros trascendentales también en tanto que se recubren.

Siguiendo la estela de Zubiri, Pérez Cornejo nos recuerda⁴⁵⁴ que este estrato de la realidad en su momento inespecífico no se encuentra separado de las cosas reales tal y como pensaba Platón cuando hablaba de ‘lo bello en sí’; y para ello nos recuerda una cita del propio Zubiri: «el *pulchrum* se encuentra en las cosas bellas, y fuera de ellas no tiene realidad ninguna. Lo que pasa es que no se identifica con ellas» (SSV, 367-368). Es decir, toda cosa concreta bella nos remite a su momento de realidad, y de éste a ‘la’ realidad, ello en clave estética. Y la realidad profunda en tanto que estética es el *pulchrum*.

⁴⁵¹ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 159.

⁴⁵² Cf. apdos. 7.3.3.c y 9.2.2.

⁴⁵³ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 156.

⁴⁵⁴ Cf. M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 554.

A efectos prácticos, surge la duda de cómo saber que a lo que estamos atendiendo en un determinado momento es efectivamente al *pulchrum*. Ante cualquier cosa real, distinguir lo agradable del primer estrato de la fruición estética del segundo es más o menos asequible. Distinguir ésta de la fruición del *pulchrum* como tal es más complicado. Voy a volver a transcribir una cita de Zubiri que ya apareció cuando hablaba del *pulchrum*; dice así: «el *pulchrum* es la realidad en cuanto actualidad en fruición estética» (SSV, 380). Si nos fijamos, en esta definición Zubiri realiza un cambio de registro interesante: pasa de hablar del *pulchrum* como actualización de la realidad en el sentimiento, a hablar de actualización en fruición estética. Ya no se trata únicamente de que esté actualizada —la realidad— en el sentimiento, sino de que lo esté en fruición estética. Este paso es muy significativo, porque indica —a mi juicio— que efectivamente podemos afirmar que la realidad como *pulchrum* es actualizada desde nuestra facultad afectiva ‘en fruición estética’.

Ahora bien, ¿cómo saber que se está actualizando el *pulchrum* en el sentimiento? Pues porque estamos experimentando una fruición estética del mismo. Dicha fruición estética —por lo tanto— es el punto de toque para, no sólo acceder a dicho ámbito, sino también para saber que estamos atendiéndolo a él, y no a ninguno de los otros dos. Ello implica saber discernir de qué estamos hablando cuando hablamos de fruición estética del *pulchrum*, a diferencia de sobre todo la fruición de las cosas *por ser reales*. Lo que nos lleva a preguntarnos por lo que es exactamente la experiencia estética a diferencia de la fruición estética de las cosas *por ser reales*.

b. La experiencia estética

Hay en el *pulchrum* una dimensión de trascendencia, pero ‘en’ las cosas reales. Sin embargo, este ‘en’ implica atender a la cosa real más allá de sus momentos talitativos e incluso real; parece como que nos tenemos que desprender de las notas propias de los dos primeros estratos para poder acceder al tercero. Pero ¿cómo es esto? No es éste un aspecto en el que Zubiri se haya detenido demasiado, aunque tiene mucho que ver con su idea de *atemperamiento*, como veremos.

i. Una pasividad activa

Heidegger también se preocupó por un problema similar, que era el acceso a esta especie de ‘todo’ que denominaba *ente en total*. Su modo de acceso suponía también un abandono de las cosas cotidianas, aunque él lo articulaba en torno a una actitud de tedio, de aburrimiento, influenciado supongo por la corriente romántica alemana.

«Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces— nos sobrecoge este ‘todo’, por ejemplo. Esto no es el que sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo. Brota cuando ‘se está

aburrido'. El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela al ente en total»⁴⁵⁵.

Esta postura de aburrimiento, de tedio, puede servir para ilustrar lo que es la experiencia estética, aunque a mi modo de ver no sea exactamente esto. Lo que Heidegger pretende explicarnos es que mediante la actitud tediosa logramos no interesarnos por lo que tenemos delante pero porque nos aburre, porque estamos cansado de ello, lo que provoca que... no pensemos en nada, que dejemos volar nuestro pensamiento en un divagar sin dirección establecida, en un no hacer nada. Supone, pues, un abandono de lo concreto para caer en una divagación sin brújula, tediosa, aburrida. Esta actitud tiene en común con la experiencia estética esa renuncia a inteligir cosas o a ejecutar cualquier tipo de actividad concreta,... para ponerse precisamente en disposición de un mero 'estar'. Pero la experiencia estética supone cierta actividad, aunque de otro modo. Como nos explica María Zambrano, se trata de una pasividad activa, una espera activa, todo lo contrario de una situación tediosa.

La filósofa malagueña nos habla de una renuncia a la actividad humana para quedarse en un estado que no es meramente pasivo, sino pasivamente activo, como en alerta pero serenamente. Y no es tanto fruto de una sensación de aburrimiento sino todo lo contrario, de una espera gozosa. Se trata de un estar atento, un estar pendiente, no con actitud inquisitiva ni indagadora sino de espera, de esa espera fecunda gracias a la que el ser humano recibe una dádiva que difícilmente hubiera podido conseguir por otros medios. ¿Cómo es eso? Lo que se busca es una no intelección, una no pretensión de nada, un mero estar,...

Algo de ello nos decía Kant cuando nos hablaba en su *Crítica del Juicio* del desinterés necesario para poder juzgar lo bello, desinterés del que se carece cuando entran en juego las concepciones de las cosas. De ello se hace eco Zubiri cuando pretende llegar así a lo profundo de las cosas:

«Zubiri glosa la concepción kantiana de lo bello, basada en el desinterés; ciertamente la contemplación estética tiene un carácter desinteresado, pero ese carácter no es negativo, sino positivo, pues hace referencia al carácter de las cosas como realidad, independientemente de sus caracteres talitativos, que las constituyen de tal o cual manera»⁴⁵⁶.

ii. Un 'estar' diferente

No se trata de atender a las cualidades de las cosas reales, sino trascendiendo sus respectivos momentos de realidad atender a la realidad en cuanto tal. Pero cuando uno está

⁴⁵⁵ M. HEIDEGGER; *¿Qué es metafísica?*, 38-39.

⁴⁵⁶ M. PÉREZ CORNEJO; "Sentimiento, Realidad y Belleza", 551.

así, sin pretender ni hacer ni inteligir, ¿qué le queda? ¿Cómo sabe que está en relación de alguna manera con la realidad? Cuando no pensamos nada ni pretendemos nada, simplemente estamos. Y si nos sabemos estando así no es tanto algo ni intelectual ni volitivo, pues precisamente en ese momento sobran las palabras y los actos. Quizá lo intelectual y lo volitivo se den en la misma experiencia estética pero de otro modo difícil de articular; están pero intentando no adquirir el protagonismo, como no queriendo estar. Porque cuando nos encontramos en una experiencia estética, queremos estar en ella e inteligimos que lo estamos, pero nada más: ahí acabaría toda presencia intelectual y volitiva, para no detenerse en nada concreto y presente sino sencillamente en el hecho de estar y saberlo. ¿Saber qué? Pues que estamos —digamos— en presencia de ‘la’ realidad, una presencia plena que nos inunda y nos abarca en toda nuestra completitud, y que nos inhabilita en ese instante para cualquier otra cosa que no sea sencillamente estar. Sólo después podemos pensar algo sobre aquello que nos ha ocurrido. En la verdadera experiencia, la inteligencia y la voluntad se asoman antes y después de ese ‘estar’ pleno y profundo.

Pero, ¿acaso no estamos siempre ‘en’ la realidad, en la cotidianeidad de nuestras vidas, en nuestras relaciones sociales,...? Sí claro. Pero en la experiencia estética estamos... de otro modo. Y si nos sabemos en ese ‘otro modo’, es porque lo sentimos pero con un sentimiento que va más allá de los sentimientos al uso (primer estrato) y de la dimensión estética de éstos (segundo estrato). Ralla un momento no de inconsciencia — con la carga negativa que ello conlleva— sino de no consciencia, provocada por una presencia plena de la realidad en nuestro ser más profundo: es la auténtica experiencia estética. Sólo mediante ese salto al vacío que implica ir más allá de lo concreto de la conceptualización y la acción, se puede acceder a ese otro estrato que es ‘la’ realidad. Y es así como la realidad se abre bajo el carácter de *pulchrum* ante el sentimiento.

Algo así quería decir Heidegger cuando hablaba de la angustia que provocaba ese salto hacia el más allá de lo concreto, esa suspensión de la aprehensión de lo concreto que nos catapultaba precisamente hacia el ente en total, momento en el que se experimentaba una especie de alegría que nos permitía «encontrarnos en medio del ente en total y atemperados por él»⁴⁵⁷. Hecho que, lejos de ser un momento más de nuestra vida, se erige en uno de los más importantes, o el más importante para el filósofo alemán, tal y como nos dice a continuación: «este encontrarse, propio del *temple*, no sólo hace patente, en cada caso a su manera, el ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir».

⁴⁵⁷ M. HEIDEGGER; *Op. cit.*, 39.

iii. Fundamentando nuestro existir

Detengámonos en las últimas palabras de esta cita, en cómo este descubrimiento es ‘el acontecimiento radical de nuestro existir’. ¿Por qué es esto? Pues porque una cosa es haber entendido este ámbito de la realidad, o quererlo, y otra haber transitado experiencialmente por él, abriéndonos vivencialmente a un mundo que va más allá del ámbito afectivo cotidiano. La experiencia estética «nos ayuda a desbordar el plano de los estímulos sensibles y el apego al tipo de gratificaciones que aporta la vertiente sensorial»⁴⁵⁸.

«Contrariamente a lo que ocurre en el agrado sensible, que busca su objeto para disolverlo en placer, incorporándolo a la mismidad del deseante (es esencialmente egoísta), el goce estético vive realzando la alteridad del objeto bello, la ensalza como algo muy valioso, viviendo de la distancia contemplativa»⁴⁵⁹.

En la experiencia estética, somos nosotros los que de alguna manera nos presentamos ante la realidad. Del mismo modo que la realidad está ante nosotros, en su presentidad, se trata de que nosotros nos presentemos ante la realidad también... sin pretender nada, simplemente estando. Se produce ahí una conexión especial, de plenitud, como si en esa actualización profunda los dos polos se encontraran en plena presencia. Más allá de lo talitativo, más allá de los momentos concretos de la realidad, se produce un encuentro de una sustantividad concreta con ‘la’ realidad en la medida en que esa sustantividad concreta (el ser humano) logra conectar con ‘la’ realidad profunda que habita en lo hondo de sí misma. Por decirlo así, es la expresión de la pura respectividad de lo real dándose entre nuestra sustantividad y la realidad. La experiencia estética podría definirse como la expresión manifiesta de dos realidades en tanto que realidades actualizándose. O quizá mejor: de nuestra realidad con toda la demás realidad.

La *intuición* bergsoniana tiene mucho que ver con ello. No tiene nada que ver con la intuición clásica en tanto que aprehensión intelectual de lo que una cosa es, de su esencia; ni tampoco con la intuición eidética de esencias de la fenomenología. Es otra cosa. Lo que intenta explicarnos Bergson es precisamente un acceso humano a la realidad no tanto conceptual como instintivo, entendiendo por instinto humano la evolución biológica del instinto animal. Según el filósofo francés, en el ser humano el comportamiento animal es desdoblado en instinto e inteligencia; y aunque en él se hallan diferenciados presentan un mismo origen. Pues bien, el acceso a la realidad absoluta —más allá de lo científico y de lo conceptual— no se hace sino mediante esa conjunción entre lo instintivo y lo inteligente, momento fugaz mediante el cual estamos en lo absoluto de la realidad, y nos permite *simpatizar* con ella.

⁴⁵⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 155.

⁴⁵⁹ V. M. TIRADO SAN JUAN; “Libertad práctica y libertad estética”, 325.

Esto precisamente es para Bergson el objeto de la metafísica: el esfuerzo por acceder así a la realidad absoluta, fruto de una experiencia profunda e integral; experiencia profunda e integral que en su fugacidad precisa poder repetirse y a su vez completarse. No deja de ser una experiencia personal que para ser compartida debe ser conceptualizada. Pero es la intuición preconceptual y prelógica la que posibilita al intelecto que pueda conceptualarla, la que le sitúa adecuadamente, y la que le propone un acceso para poder resolver el problema del origen.

Yendo un poco más allá de Bergson, pues él no acabo de articular en esta experiencia la facultad afectiva, es aquí donde a mi modo de ver cobra todo su significado el concepto zubiriano de atemperamiento. La realidad profunda atempera a la sustantividad real que es el ser humano en el sentimiento afectante. Se trata de un sentir profundo que de modo formal atempera al ser humano, atemperamiento formal que sin duda tiene su repercusión en lo talitativo. Y en lo talitativo no estrictamente afectivo, sino también intelectual y volitivo.

La intensidad afectiva de esta experiencia provoca una fruición difícil de clasificar. Desde luego no es una experiencia que busque el ‘deleite de los sentidos’, el placer de lo agradable. Claramente es de otra índole. No se trata de ningún placer, quizá ni siquiera se trate de fruición, aunque sea una fruición profunda. Se trata de mera intensidad plena, de mera actualización de ‘la’ realidad en el sujeto, en actualización del *pulchrum* en tanto que *pulchrum*, más allá de toda fruición. Simplemente se está.

En *Inteligencia y realidad* (IRE, 99 y ss.) Zubiri nos propone una exhaustiva clasificación de los sentidos. En investigaciones actuales se tienden a agrupar algunos de ellos: por ejemplo algunas corrientes además de los cinco sentidos clásicos añaden el vestibular y el propioceptivo⁴⁶⁰, y otras el interoceptivo (que incluye el propioceptivo y los vestibulares), la comprensión de la mente (de la propia y de la ajena) y el sentido relacional (que nos informa de la calidad de nuestra relación con los otros)⁴⁶¹. Como se puede ver, no hay unanimidad al respecto y se trata de una clasificación un tanto abierta. Pero no quería destacar esta circunstancia sino otra cosa. Lo que quería destacar es la importancia que se da en los estudios actuales del comportamiento a los sentidos táctil, vestibular y propioceptivo, y ello porque se considera que poseen una destacada influencia en el desarrollo. Tales sentidos son considerados propios de los sistemas más primitivos y fueron los primeros en madurar «al ser los que más información aportaban sobre el cuerpo y por su notable influencia en las interpretaciones visual y auditiva»⁴⁶². Démonos cuenta de

⁴⁶⁰ G. DEL MORAL ORRO ET AL.; “Del marco teórico de integración sensorial al modelo clínico de intervención”, 3.

⁴⁶¹ V.M. SIMÓN; “*Mindfulness* y neurobiología”, 11 y ss.

⁴⁶² G. DEL MORAL ORRO ET AL.; *Op. cit.*, 3.

que en ellos tiene una clara presencia la percepción de uno mismo, las propias sensaciones,... en definitiva lo que es nuestro estado tónico⁴⁶³.

¿Puede decirse, entonces, que se trata de una experiencia exclusivamente afectiva? A mi modo de ver no, aunque se trata de una cuestión espinosa. Si bien aquí lo afectivo posee un peso especial, el ser humano no puede desprenderse por completo de su modo global de estar en la realidad, en la que está... con todos sus sentidos, con todas sus facultades. ¿Puede? No lo sé. De hecho, el hombre es consciente de que se encuentra en tal experiencia, que la está haciendo, que la está comprendiendo,... La inteligencia y la voluntad están ahí presentes, aunque desplazadas por la intensidad de dicha experiencia, y más allá de un ejercicio meramente talitativo. Como se ha comentado un poco más arriba, en la experiencia auténticamente estética, en su momento álgido, parece como que la inteligencia y la voluntad pasan a segundo plano, asomándose antes y después de ella. Sin bien es difícil afirmar que no estén presentes, creo que el modo en que están es sí no secundario, sí pasivamente. Se encuentran porque se tienen que encontrar en tanto que forman parte de nuestras estructuras constitutivas, pero no ejerciéndose como tales pues no ha lugar⁴⁶⁴.

«¿Vivimos, verdaderamente, alguna vez así? Creo que sí, aunque no muchas veces. Lo habitual es que la vida fusione todas sus dimensiones, de manera que no sólo el análisis logra separar en su pureza estas tipicidades intencionales. En cada instante de nuestra vida el conocimiento, el agrado sensible, la tensión moral y religiosa y la actitud estética, se dan fundidas, se recubren mutuamente. Pero esto no significa que cada una de estas vivencias no tenga su esencia nítidamente delimitada (...)»⁴⁶⁵.

Es precisamente este desplazamiento de las otras dos facultades el que nos permite el acceso al ámbito del *pulchrum* fruto del cual ya no se entenderá ni se actuará igual en el trato talitativo con las cosas. Porque claro, el ser humano se mueve necesariamente entre cosas, y no puede permanecer indefinidamente en ese estado estético. La experiencia estética es algo puntual, se da en un momento y espacio concretos, y el ser humano tiene que volver a hacer su vida, en su día a día. Pero el caso, como decía Eugenio d'Ors, es que no es lo mismo vivir en viaje de ida que en viaje de vuelta. No es lo mismo cómo vivimos antes que después de experimentar estéticamente la realidad profunda: las cosas son las mismas, los demás son los mismos, las situaciones son las mismas, los problemas son los mismos,... pero nosotros no somos los mismos.

⁴⁶³ Como más adelante se hará ver (*cf.* apdo. 12.1.3) es destacable también cómo esa información interna *influye* en las interpretaciones visual y auditiva, y por extensión en la comprensión y/o en el comportamiento del ser humano con las cosas.

⁴⁶⁴ Algo similar ocurrirá cuando hablemos más adelante del momento de aprehensión primordial, en el que primará es el momento intelectual frente a los otros dos (*cf.* apdo. 11.2.3).

⁴⁶⁵ V. M. TIRADO SAN JUAN; "Libertad práctica y libertad estética", 325.

Hemos experimentado, aunque sólo haya sido una vez y seguramente de un modo imperfecto, lo profundo de la realidad, el *pulchrum*. Y ya nada es igual. Todo es lo mismo pero ya nada es igual; y anhelaremos revivir esa experiencia. Porque ello nos permite tener una experiencia de la realidad talitativa totalmente diferente, hasta el punto de que quisiéramos fusionar ambos ámbitos. Acaso es algo así lo que nos quiere decir Zubiri con la cuarta modalización intelectual, la comprensión, o con la contracción volitiva, como veremos.

No obstante —y esto es muy importante— este tipo de experiencia no supone un abandono a lo afectivo, aunque sea profundo, sino que debe ir acompañado de un discernimiento metafísico. Está claro que no se trata de algo meramente subjetivo, ni de una experiencia más o menos artificial provocada por ciertas sustancias químicas que provocan estados alterados de conciencia. Aunque puede ser que se dé una sólo vez en la vida, es difícil que así sea. De hecho, que efectivamente sea así, que efectivamente sea una experiencia puntual y pasajera, parece que vaya en contra de su propia naturaleza. Porque como digo, si se experimenta se produce un cambio en la figura sustantiva del sujeto del que ya difícilmente se pueda desprender —aunque así pueda ocurrir—. Ello repercutirá en un vigoroso empeño por comprender lo que ha sucedido, por pretender volver a experimentarlo, por desear convertirse en un verdadero esteta con la capacidad de estar en esa realidad transformada por la visión estética del *pulchrum*, transformación que repercutirá en su intelección de las cosas y en sus actos configuradores de su propia figura de realidad.

El acceso al *pulchrum* sin duda modifica los accesos al *verum* y al *bonum* de que pudiéramos gozar previamente. Como nos dice V.M. Tirado San Juan, hay que diferenciar una ‘experiencia estética’ de una ‘experiencia de la estética’⁴⁶⁶. Si bien para que se dé la primera basta con que el ser humano posea como mínimo las condiciones que la posibilitan (que desde un punto de vista antropológico es patrimonio universal), no basta quedarse en ella sino que debe llevar implícita una capacidad para reflexionarla teóricamente. Se pone así en juego esa tensión entre el distanciamiento que provoca su reflexión y la fusión integradora que provoca tal experiencia en la que —como nos dice el autor a nota pie de página— «las dimensiones volitiva, sentimental e intelectual se dan compactamente».

c. La obra de arte

Aunque ya se hizo referencia a la obra de arte en la primera parte hablando de los autores españoles, la traemos a colación aquí porque quizá sea en este contexto donde cobra su sentido más pleno. Hay muchos tipos de objetos artísticos: pesados y sólidos,

⁴⁶⁶ Cf. V. M. TIRADO SAN JUAN; *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles*, 45.

volátiles y fugaces,... más o menos cautivadores o sugerentes,... Todos ellos, sean del tipo que sean, tienen algo en común: son objetos concretos, son ‘cosas’. Pero no son unas cosas —digamos— normales; son cosas... artísticas. Y en ellas resuena la belleza real, porque la experiencia estética no es sino un manifestarse afectivo de la respectividad de lo real, y en las obras artísticas se canaliza vigorosamente esta vivencia.

V.M. Tirado⁴⁶⁷ nos explica cómo clásicamente el arte era entendido como imitación o *mímesis*, imitación que si bien en Platón adquiere una carga peyorativa que le lleva a no considerarlo apto para su República, ya en Aristóteles comienza a asumir un carácter positivo en el sentido de que ya no lo considera como una mera reproducción de la naturaleza tal y como se nos presenta (y que a su vez, como sabemos, es copia de las Ideas), sino que pretendía alcanzar desde esa ‘imitación’ dimensiones ya no tan manifiestas. En la modernidad, sin embargo, la imitación clásica fue reemplazada por la idea de *creación*. El arte era creación pero... creación ¿de qué? El arte no era tanto una copia como una conquista; el artista no era tanto mediador como genio sin mayor compromiso que su propia obra; es la realidad la que es creada por el arte. Pero, ¿puede ‘crear’ la realidad el artista?, ¿de qué creación hablamos?, ¿cuál es la actitud que debe prevalecer en el arte: una conjugación de ambas o bien debe imponerse una sobre la otra?

Por su parte, Pérez Cornejo nos comenta que Bergson concibe la realidad como «constitutivamente *estética*, es decir, como inagotablemente *creadora*»⁴⁶⁸, con un dinamismo propio cuyo resultado es la diversidad de cosas y seres que la constituyen. Enfoque que, como nos explica a pie de página, recogerá el filósofo vasco: «este aspecto dinámico y creador, *estético*, de la realidad, lo recoge Zubiri, sin duda, de la filosofía bergsoniana, que nuestro filósofo conocía de primera mano (...)». Efectivamente, Zubiri también habla de esa dinamicidad de lo real, de ese ‘dar de sí’ que es el dinamismo propio de la realidad. Si la naturaleza para Bergson evoluciona creadoramente, en continua innovación, para Zubiri hace lo propio; actividad creadora que no sólo se da en la realidad natural sino también en la humana dando pie a la actividad artística.

¿Por qué la obra de arte? Como sabemos, lo específico de la experiencia estética es catapultarnos, específicamente en el ámbito afectivo, allende lo talitativo, esto es, hacia la realidad profunda. De hecho es estética en la medida en que entra en presencia la realidad como tal. Las obras de arte son cosas concretas con un determinado contenido talitativo. Y como toda cosa concreta, posee un momento talitativo y un momento de realidad. Sabemos que lo que se hace en una obra de arte es realizar una irrealidad, realizar un ficto libremente escogido por el artista. Al realizar la irrealidad se le dota de las notas necesarias para poder incorporarla físicamente al mundo enriqueciéndolo. Y es esta libertad de

⁴⁶⁷ Cf. V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 64.

⁴⁶⁸ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 561.

elección lo que da riqueza a la obra de arte y establece su mérito, en tanto que nadie le dice al artista qué contenidos ha de tener su obra.

Las obras de arte buscan crear ‘ámbitos de realidad’, con los cuales «el hombre puede *encontrarse* —en sentido riguroso—. Y, al hacerlo, desarrolla su realidad personal. Tal desarrollo produce *honda emoción y fruición* en el hombre»⁴⁶⁹. Ello no lo puede hacer si se limita a copiar los objetos, pues en este sentido no podrá hacernos patentes las tramas de relaciones que constituyen la estructura interna de lo real, verdadero cometido de toda obra de arte. «Lo peculiar de la ‘razón’ artística es la forma de realizar ese encuentro»⁴⁷⁰. Es aquí donde hay que buscar la relevancia del arte, que crea ámbitos de realidad o una trama de ámbitos con capacidad para remitirnos a las realidades más valiosas de nuestro entorno, otros niveles de realidad. Porque al hacerlo, nos ayuda a encontrarnos con nosotros mismos, tal y como dice López Quintás. Pero, ¿por qué es así?

Como nos dice Zubiri, la obra de arte no es «sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad» (SSV, 350). Si habláblamos de que en la experiencia estética se produce un encuentro de dos realidades (mi propia realidad sustantiva y la realidad), a esto se encamina en definitiva la obra de arte: a expresar lo real en tanto que actual, esto es, aprehensible por el ser humano; expresión que en toda su amplitud es lo que constituye el arte. Y para Zubiri, la expresión de esta actualidad en el arte es de por sí frutiva: de hecho, en ello consiste lo estético (cf. SSV, 391).

La obra de arte es una expresión de cómo lo real se hace actual en la vida⁴⁷¹, y ello de modo primario, previamente incluso al pensamiento lógico-científico: «la creación artística se coloca más acá, en la raíz de la inteligencia: en el primordial abrazo con la realidad. (...) Es el deseo de eternizar la fruición de esa primera caricia»⁴⁷². Ello no es óbice para que tal creación sea fruto de un esfuerzo laborioso y continuado, para nada resultado de un momento de gracia en el que las musas han inspirado al artista que ‘se ha dejado llevar’.

En el arte se pueden distinguir, pues, dos aspectos. Por un lado, efectivamente nos ofrece un modo novedoso de expresar la realidad en tanto que actual. La creación del artista no es algo meramente privado, subjetivo, como una recreación de una percepción personal, sino una expresión de una relación íntima y personal con la realidad. Cada obra de arte es estrictamente una creación, una creación que en su originalidad es únicamente capaz de llevar a cabo el artista, y en la que la realidad profunda aparece a la vez manifiesta y velada en los materiales y en la estructura escogidos por el artista. El artista

⁴⁶⁹ A. LÓPEZ QUINTAS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 154.

⁴⁷⁰ F. NIÑO; “Arte y realidad en Zubiri”, 71.

⁴⁷¹ Cf. M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 550.

⁴⁷² F. NIÑO; *Op. cit.*, 64.

crea realidades nuevas partiendo ciertamente de realidades dadas, pero ello no quiere decir que sea una mera combinación de las mismas (cosas, sucesos, procesos,...) sino modos nuevos de manifestar la realidad. Gracias a ello el espectador puede atisbar lo profundo de la realidad. La obra no queda como algo dado y concluso, sino como un umbral dispuesto para que el espectador pueda acceder a ámbitos diversos, acceso tras el cual fácilmente no quedará indiferente sino que su vida se tornará inevitablemente en constante búsqueda.

El artista posee ese *espíritu* que, impregnado a sus obras, es transmitido en y por medio de ellas; porque sólo él tiene el *genio* para poder transmitir la realidad más allá de lo dado, más allá de lo conceptualizado, mediante un objeto de expresión que permite a su vez transmitirlo. Es capaz de expresar lo inefable y hacerlo universalmente comunicable, sin ningún tipo de reglas; es más, es él el que impone las reglas adecuadas a su propio trabajo por encima de toda regla. Esto dicho no en el sentido de mera arbitrariedad, sino de una capacidad particular para expresar estéticamente la realidad de un modo que difícilmente podría darse ajustándose a normas definidas previamente⁴⁷³.

Pero cabe añadir otro aspecto, a saber: que nos resitúa a nosotros como espectadores, nos sensibiliza para ponernos en predisposición de aprehender esos ámbitos diferentes de la realidad a los que la obra de arte nos remite en función de nuestro compromiso creador⁴⁷⁴. Son dos aspectos complementarios: nos ofrece una posibilidad, y a la vez posibilita en nosotros una actitud adecuada para poder aprovechar tal posibilidad. La obra de arte es menesterosa: «requiere la colaboración de un hombre que sepa dialogar con ella y funde en el encuentro una realidad ambital»⁴⁷⁵. El arte no es únicamente papel del artista, sino que el propio espectador debe adoptar a su vez un papel artísticamente activo, y así poder resolver el ‘reto’ que nos propone cada artista mediante sus trabajos, reto del cual si salimos airoso nos permitirá entablar con ellos —con los trabajos artísticos— una relación tensa y profunda.

Aunque no es su finalidad estricta, algunas obras de arte las experimentamos como agradables. ¿Es ello un impedimento o una ayuda para poder experimentar una experiencia estética auténtica? Decíamos que en el resto de cosas reales, su momento talitativo desde el punto de vista estético se reducía a lo agradable, y que lo que de verdad nos interesaba estéticamente hablando era su momento de realidad. A mi modo de ver (y quizás es algo que se pueda hacer extensible a toda cosa real), en la obra de arte no ocurre exactamente así, sino que en ella lo talitativo también tiene su peso en lo que es una experiencia estética, aunque nunca como finalidad en sí mismo. No se debe caer en la tentación de pensar que lo agradable —propio de lo talitativo— es un fin en sí mismo en el objeto de

⁴⁷³ De ahí la delicada tarea por parte de un artista de enseñar a un aprendiz.

⁴⁷⁴ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 211.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, 182.

arte, ni siquiera que es lo imprescindible o lo necesario. Pero sí que es cierto que en ella lo agradable no consiste en un mero ‘ser agradable’ (idea que, como digo, también puede hacerse extensiva a cualquier cosa real), sino que contribuye a que podamos experimentar la belleza estética. Su hermosura talitativa contribuye a la belleza estética, no la impide ni la dificulta. Sólo la dificultaría si nos impidiese experimentar la belleza estética, que es su verdadera finalidad; si nos impidiese el tránsito de lo talitativo a lo real. No se debe acudir a la obra de arte por lo agradable, aunque este carácter no debe impedirnos —todo lo contrario— su verdadero papel que es abrirnos a los otros estratos de la realidad allende el talitativo.

¿Por qué? Pues porque experimentar ese agrado ante una obra de arte puede hacernos más asequible traspasar el umbral de lo estético, nos puede brindar la oportunidad para acceder en segunda instancia a su auténtica belleza estética. ¿Por qué una obra de arte hermosa, no puede brindarnos la oportunidad de apreciar su belleza estética? Sí que es cierto que ante una obra de arte hermosa, nos podemos quedar en su hermosura agradable; pero también podemos no hacerlo, y aprovechar esa hermosura para acceder a lo estético que está más allá del agrado talitativo. Si bien la finalidad de la obra de arte no es lo agradable, sí que es verdad que aquellas que por sus características sí lo son —y aquí entra también la individualidad de cada sujeto, pues obras de arte que para algunos sean agradables puede que para otros no lo sean—, nos ayudan a acceder a lo estético que también se encuentra en ellas, sobre todo para los espectadores menos acostumbrados. Pero no sólo eso. En este proceso nos ayudan a su vez a adquirir una actitud artística como espectadores, actitud que precisamente nos permitirá aprehender la belleza estética de aquellas obras de arte que no nos son hermosamente agradables. Es decir, educan nuestro gusto al acompañarnos para ir más allá de lo sensible.

De este modo, la obra de arte se erige a la vez bien como un acceso bien como una posibilidad para educarnos en ese mismo acceso a otros ámbitos de trascendencia, de modo que aprehendemos lo estético yendo más allá del agrado talitativo. Pues bien, la misma obra de arte nos ayuda también a adoptar la actitud artística adecuada como espectadores para poder aprehender con mayor plenitud la fruición estética a la que nos solicita ella misma. Así entendido «el arte es una *escuela de trascendencia*, pone en forma nuestra capacidad de vivir plenamente lo sensible, apreciar el valor de lo agradable que encierra, e integrarlo en valores más altos que él mismo detecta en cuanto es su medio nato de expresión y comunicación»⁴⁷⁶. Por ello J. Borrego dice que la obra artística «no es el lugar adecuado donde encontrar la esencia del arte pues la obra remite a la realidad siendo ella misma realidad»⁴⁷⁷. La esencia del arte no hay que buscarla en tanto que objeto sino en

⁴⁷⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 156.

⁴⁷⁷ J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”, Conclusión.

tanto que remitir. La obra de arte no hay que entenderla tanto como objeto sino como ámbito-de-realidad en tanto que campo de posibilidades con función envolvente⁴⁷⁸. Incluso para el mismo Kant, se da una superioridad de la belleza natural sobre la del arte⁴⁷⁹. «La experiencia estética no es una invitación al descanso, sino a la vigilancia insomne»⁴⁸⁰.

Con la contemplación artística aprendemos a pasar de lo subjetivo a lo subjetual, precisamente por la realidad de la obra de arte misma plasmada en los elementos materiales que la constituyen. Sus efectos no son unitarios en todo sujeto, a causa de que en cada persona la constitución actual de su facultad sentimental desde sus estructuras fisiológicas ha llevado un proceso personal particular⁴⁸¹. No todos aprehendemos lo mismo ante un mismo objeto de arte. Y en función de nuestra sensibilidad personal, y también de en qué estrato estamos situados, así será nuestra capacidad de fruición. Porque una misma obra de arte nos ofrece las tres posibilidades: quedarnos en su hermosura agradable, aprehender su belleza estética, o erigirse en umbral (escuela de trascendencia) hacia la verdadera experiencia estética.

Ahora bien, hay que insistir en que la finalidad del autor no es producir tal efecto estético en nosotros. No se trata exactamente de eso. «Participar de tal grado de belleza produce un modo de fruición muy intenso al que tiene una sensibilidad adecuada a ese nivel excelso de creatividad. (...) Pero la intención del autor no se redujo, en modo alguno, a producir tal efecto psicológico»⁴⁸². Si esto fuera así, se convertirían en un mero entretenimiento, nada más⁴⁸³. De la sensibilidad del espectador depende que ante una obra de arte se pueda mover en cada uno de los tres estratos. Pensar que la obra de arte tiene como finalidad un disfrute meramente sensible, es una tergiversación de la misma además de un empobrecimiento. A nuestro juicio, el ‘estrato estético’ del que huía Kierkegaard en su planteamiento existencial de los tres estados de vida se puede situar en este ámbito. Aunque no estaba circunscrito al ámbito artístico, el esteta kierkegaardiano vivía en un disfrute meramente hedónico y egoísta, también en lo referente al arte. Pero el disfrute artístico no se trata de un mero deleite, si no de una experiencia de lo profundo, y si no ofrece la posibilidad de que el ser humano se trascienda a sí mismo no es digna de ser considerada como tal.

¿Qué tiene la obra de arte para que nos ofrezca esas posibilidades de trascendencia?
A. López Quintás nos destaca su carácter de bifronte, sensible y metasensible a la vez:

⁴⁷⁸ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 152.

⁴⁷⁹ I. KANT; *Crítica del Juicio*, 253. Más adelante nos dice que en la obra de arte, la finalidad en la forma «debe parecer tan libre de toda violencia de reglas caprichosas como si fuera un producto de la mera naturaleza» (p. 261).

⁴⁸⁰ F. NIÑO; “Arte y realidad en Zubiri”, 71.

⁴⁸¹ Cf. J. CASADO; “El espacio pictórico”, 100.

⁴⁸² A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 156.

⁴⁸³ Cf. G. MÁRQUINEZ ARGOTE; “Literatura y realidad”, 131.

«ofrece rasgos concretos, captables de modo inmediato, pero en esos rasgos vibra y se hace presente expresivamente una realidad de orden superior»⁴⁸⁴. Cuando Zubiri distingue entre materismo y materialismo, nos dice que la función somática de la materia sea un hecho primario no implica que todo lo real deba ser material, ni mucho menos: únicamente que «toda realidad mundana está fundada esencialmente, intrínseca y formalmente en la actualidad somática de la materia, y nace en función de su estructura material» (SSV, 377). De que la realidad se actualice primariamente de modo somático, no se deriva que toda realidad sea material. Pues bien, este hecho justifica que la realidad se pueda *expandir* en actualidades superiores, que no están separadas de esta actualidad primaria pero sí que la trascienden. A este carácter bifronte es al que hacía referencia López Quintás. La obra de arte es también un objeto concreto y material. Pero desde este enfoque, no es únicamente material (ni la obra de arte, ni en rigor ninguna cosa). Y en este sentido, la obra de arte puede trascendernos a actualizaciones superiores de la realidad, más allá de lo material de que está hecha.

Esto en definitiva es lo que procura un artista. En un determinado momento, la realidad le afecta, comenzando un proceso de actualización. Cada persona posee un modo particular de actualizar la realidad, también en clave afectiva; y en esa capacidad de ser afectado que yo poseo, la realidad me afecta de una determinada manera produciéndome un determinado sentimiento. El artista crea una obra personal (objeto artístico) en la que plasma matéricamente esa actualización afectiva de la realidad en él, con el deseo de transmitir esa experiencia de realidad y provocar en el espectador un estado afectivo similar para que pueda acceder a esos ámbitos profundos de la realidad (lo cual no es viable sin la ‘colaboración’ del espectador). Lo que trata es de «imponer sus improntas específicas en la obra, dando lugar a patrones perceptivos que al ser aprehendidos por los futuros contempladores, les encaucen hacia estados sentimentales similares a los que determinaron la puesta en marcha de la obra»⁴⁸⁵.

El artista tiene la virtud de ir más allá de lo sensible mediante lo material sensible sin caer en lo arbitrario, porque en la obra de arte no plasma un sentimiento subjetivo sino la actualización de las experiencias vividas en su sentimiento como facultad afectante, con referencia real, más allá de los sentidos. No es una experiencia subjetiva, pero tampoco lo es objetiva: es congénere, porque se trata de una actualización de la realidad atemperante en el sujeto. Es actualización. Y lo que intenta con su obra es comunicar lo que ha experimentado en esa actualización afectiva: «es la plasmación de *ámbitos de vida*, o, si se prefiere, de *realidades ambitales*»⁴⁸⁶. El artista no quiere hacer algo meramente bonito, sino plasmar esos ‘ámbitos de realidad’; no concibe la obra como una fuente de estímulos

⁴⁸⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 160.

⁴⁸⁵ C. FERNÁNDEZ CASADO; “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”, 252.

⁴⁸⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 161.

más o menos gratificantes, sino que la entiende como un *lugar viviente de una presencia*, presencia de una realidad cargada de sentido y simbolismo.

También es cierto que todo esto que estamos diciendo, si bien se da en el arte de forma propia, no es algo específico suyo. Lo que nos lleva a considerar dos aspectos. Primeramente, del mismo modo que no se debe abandonar a sí misma la experiencia estética, tampoco se debe hacer lo propio con el arte. El arte debe ir acompañado de un esfuerzo metafísico, un esfuerzo de trascendentalidad para no convertirse en un fin en sí mismo con la única pretensión de producir una exaltación de los sentidos, que ya hemos visto que es un empobrecimiento, no una riqueza. «Podemos calibrar el empobrecimiento que supone para el arte y la experiencia estética el tomar como objetivo de la producción artística y literaria ‘acabar con el mito de lo profundo’, en frase de Alain Robbe-Grillet»⁴⁸⁷, nos dice López Quintás.

Y no es fácil que los artistas puedan realizar por sí mismos tal esfuerzo metafísico. Ya Ortega y Gasset nos ponía sobre aviso en este respecto: que el artista haga arte, y que el filósofo reflexione; pues cuando se permutan los términos, el resultado será de todo menos satisfactorio. Quizá la grandeza del artista sea esa sensibilidad que sin grandes disquisiciones metafísicas es capaz de crear algo que nadie más que él podría hacer, para el beneficio del resto de la sociedad: es el *genio*⁴⁸⁸ que denominaba Kant, quien pensaba que el mismo artista es incapaz de comunicar científicamente cómo realizaba su obra artística. El artista, al poseer ese genio o ese talento, hace lo que hace de modo natural (de modo natural que no espontáneo). Y aquello que él hace con tanta naturalidad, para otra persona sería una empresa que nunca podría acometer. Pero, como nos dice también García Morente, es conveniente acompañar al artista con este esfuerzo metafísico, aunque no sólo eso: de la misma manera que al artista le debe acompañar tal reflexión filosófica, también el filósofo debe ser acompañado por el empuje artístico:

«Al arte no le importa la materia ni las leyes mecánicas de composición; tampoco en el fondo le importa la vida y sus orígenes y su íntimo esfuerzo. El arte recoge en una intuición de lo individual, inconsciente a veces y casi instintiva, el movimiento en lo inmóvil y la vida en lo muerto. Pero la filosofía integra ciencia y arte en una intuición universal. La filosofía es una inteligencia al servicio de una intuición»⁴⁸⁹.

El segundo aspecto al que hacíamos ilusión tiene que ver con lo que acompaña a este esfuerzo metafísico. Porque si bien el objeto de arte tiene como finalidad hacernos trascender estéticamente de la realidad cósmica a otros ámbitos de realidad, ello no es algo exclusivo de él. En rigor, con cualquier cosa podemos vivir la misma experiencia de

⁴⁸⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 156.

⁴⁸⁸ Cf. I. KANT; *Crítica del Juicio*, 262: «*Genio* es el talento (dote natural) que da la regla al arte».

⁴⁸⁹ M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Henri Bergson*, 122.

trascendentalidad allende lo talitativo de esa cosa. Si el arte podía ser considerado como una escuela de trascendencia, no es descabellado afirmar que toda la realidad se puede considerar a su vez como escuela de trascendencia. Hartmann nos dice:

«Se habla sin duda de ‘arte bello’, pero bello, en verdad, no es absolutamente el arte, sino su producto. Más aún, por encima de esto, son bellas aún muchísimas otras cosas en el mundo, en la esfera de la naturaleza, así como en la del hombre. El reino del objeto estético no es un mundo junto al mundo real, sino este mismo en todas las clases de estructuras que comprende. Sólo que en el aspecto estético aparece en él algo diverso que en el teórico. Si se quiere captar la esencia de lo bello, se lo tiene que buscar en el todo de este mundo objetivo»⁴⁹⁰.

¿No se podría decir que esta misma afirmación de Nikolai Hartmann tiene algo —o mucho— de carácter estético? Leer a Hartmann estas palabras sobre las estructuras de lo real, con toda la profundidad de significado que tiene tal concepto en su pensamiento —similar a la que en Zubiri pueda tener el concepto de sustantividad, ¡o el mismo de realidad!—, no puede menos que sobrecoger. Lo que podemos conocer del mundo real, ¿le es ajeno al mismo mundo? No, sin duda. Pues lo estético tampoco, también ‘está en todas las clases de estructuras que comprende’, sólo que hay que aprehender dichas estructuras que ‘lo’ real comprende de modo diverso al teórico. En lo real, pues, hay también un aspecto estético, diverso al teórico pero no contrapuesto a él sino complementario.

⁴⁹⁰ N. HARTMANN; *Autoexposición sistemática*, 69.

Capítulo 10. Analogía entre las tres facultades

En el prólogo que D. Gracia realiza al libro de A. Pintor-Ramos *Realidad y sentido* o incluso en el de SSV, nos habla de la intención que tenía Zubiri de profundizar en la ética y en la estética igual que hizo en la inteligencia, pretendiendo escribir una especie de trilogía de trilogías. Pero no sólo nos habla de esta intención de nuestro filósofo sino, dado que éste no la pudo llevar a cabo, también comenta la necesidad de realizarla. Si Xavier Zubiri hubiera realizado tal tarea, sería una joya inestimable. Pero no lo hizo, labor que nos toca realizar en la medida de nuestras posibilidades a los que le estudiamos e intentamos aprender de él y con él.

Que entre las tres facultades hay un cierto paralelismo, es algo patente. El mismo Zubiri —por ejemplo en sus *Reflexiones*— no deja de utilizar analogías con la inteligencia sentiente y la voluntad tendente para ilustrar aquello que quiere decir en referencia al sentimiento afectante. Pero es un recurso que utiliza también sin necesidad de tal ilustración, pues la analogía que se da entre ellas en tanto que facultades humanas en las que se actualiza la realidad, puede ayudar a comprender muchos otros asuntos, como por ejemplo el de los trascendentales (cf. SSV, 380, n.7), o el de las disciplinas que estudian la actualidad de lo real en las respectivas facultades humanas (Lógica, Ética, Arte). Esta analogía no es nueva. Desde que Kant ‘institucionalizó’ el sentimiento como tercera gran facultad humana, el enfoque tripartito del estudio de las facultades humanas es común en la filosofía. Ya García Morente en 1913 nos hablaba en estos términos: «la Filosofía es, empero, ciencia de la verdad, Lógica; ciencia de la voluntad, Ética; ciencia del sentimiento artístico, Estética»⁴⁹¹.

En referencia al sentimiento afectante, su analogía con las otras facultades aún está por profundizar. Dada esta circunstancia, y dado el poco rigor de las reflexiones estéticas zubirianas, se vislumbra la inmensa tarea que queda por hacer. Si bien es algo inevitable tratar al sentimiento afectante (y a la voluntad tendente) de modo análogo a como Zubiri trató a la inteligencia sentiente en la trilogía, entendemos que ello se debe realizar con mucha cautela, y no sin grandes dosis de riesgo y aventura.

⁴⁹¹ M. GARCÍA MORENTE; “Prólogo a ‘Pedagogía Social’ de Paul Natorp”, 15.

1. Antes de comenzar

Por lo pronto, tal analogía no debe ser el resultado de un proceso de alguna manera forzado; esto es, que no se debe comprometer el análisis del sentimiento o de la voluntad al que Zubiri nos ha presentado con la inteligencia. Por un lado, sí que parece que haya un paralelismo entre ellas, básicamente por conformar las tres una unidad indisoluble, tanto enfocadas desde el sujeto como desde la realidad. Pero partiendo desde esta situación, se debe ir con cuidado para no dar pasos en falso.

López Quintás nos pone sobre aviso de que el análisis estético zubiriano parece que proceda más de arriba abajo que de abajo arriba; por lo que «algún lector puede inclinarse a pensar que Zubiri define el sentimiento estético más en virtud de las exigencias de su sistema filosófico que del estudio detenido de los diversos modos de experiencia estética»⁴⁹². Pero ya nos dice este autor que no es así, ya que tal análisis «no está desvinculado de la experiencia estética». Se trata de atender a las facultades para intentar comprenderlas y conceptualizarlas desde su ejercicio propio, con la confianza de que la analogía que poseen brote naturalmente de tal estudio y no de las exigencias de un sistema.

Podemos establecer dos grandes riesgos en el estudio de esta analogía:

- No considerar adecuadamente el hecho de que la realidad se actualiza en cada facultad según el carácter propio de esa facultad.
- No considerar el mayor peso del sujeto o de la realidad en cada facultad, lo que provoca deslizamientos inadecuados a la hora de estudiar la actualización según cada una de ellas.

Vaya por delante lo complicado que es hablar de estas cosas, pues como ya se ha comentado es difícil realizar separaciones bien deslindadas, trazar fronteras definidas. El proceso sentiente es unitario, y aunque en cada momento del proceso el peso recaiga más hacia una o hacia otra facultad, de alguna manera están las tres presentes siempre, coimplicadas, lo que provoca que tal unidad sólo sea descomponible en su análisis y no tanto en su ejercicio⁴⁹³. Pero sí que es cierto por eso mismo —en mi opinión— que según en qué momento del proceso nos encontremos cada una tiene mayor peso que las otras.

La realidad se actualiza en cada una de las tres facultades, pero lo hace según su carácter específico. Esto hay que entenderlo bien. Porque en puridad, si fuésemos capaces de actualizar la realidad exclusivamente según cada una de las facultades las otras dos

⁴⁹² A. LÓPEZ QUINTAS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 152.

⁴⁹³ Cf. O. BARROSO; “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, 146.

permanecería inactivas. Cuando lo hiciéramos intelectivamente ni sentiríamos ni haríamos nada; cuando afectivamente, ni entenderíamos ni haríamos nada; y cuando volitivamente, ni entenderíamos ni sentiríamos nada. Y esto no es exacto.

Pero el caso es que en el sentimiento afectante actualizamos la realidad afectivamente y no intelectual ni volitivamente, independientemente de que en la misma actualización la realidad no pueda dejar de actualizarse también y de forma simultánea en ellas. Pero estrictamente hablando, en el sentimiento sólo se actualiza la realidad afectivamente; y análogamente con las otras dos. Y nos preguntamos con L. Jiménez: «¿cómo se da el sentimiento, como hábitud propia del hombre en su enfrentamiento con las cosas como realidad, sin apartarse de la intelección ni de la volición, pero diferenciándose de esos actos y sus funciones y además descubriendo la variedad de sentimientos?»⁴⁹⁴.

Es una cuestión verdaderamente complicada. Es por ello que acudimos a la analogía entre facultades, con el riesgo de tratar lo sentimental —o lo volitivo— según patrones y esquemas empleados para el análisis intelectual. Es casi inevitable intentar extrapolar al sentimiento y a la voluntad el análisis que se realiza en la trilogía a la inteligencia sentiente, hablando de un momento primordial de cada facultad así como de sus modalizaciones posteriores⁴⁹⁵. Sin dejar de pensar así, pues entendemos que efectivamente en las otras dos facultades hay un momento primordial y modalizaciones posteriores, hay que ser cuidadosos pues el establecimiento de sus momentos respectivos debe ser producto del análisis del despliegue específico de cada una de ellas, más que de la extrapolación del análisis de la inteligencia.

Lo que nos introduce en el segundo riesgo. Si bien en las tres facultades se da un proceso de actualización de la realidad, y si bien no tiene sentido hablar de direccionalidad hacia acá o hacia allá, sí que es cierto que en cada una de ellas el peso de los polos de la actualización se ve desplazado. Si nos fijamos, en la trilogía Zubiri realiza su análisis más apoyado en la facultad humana que en la realidad actualizada en ella: aunque habla y mucho de la realidad, lo hace predominantemente desde su aspecto formal. Pero en *Reflexiones* lo hace al revés: más que apoyarse en el sentimiento afectante lo que hace es hablar de los estratos de realidad estéticamente considerada, para de ahí pasar al modo en que es actualizada según cada uno de esos estratos.

¿Por qué actuaría así? ¿Quizá porque analizar en profundidad la facultad afectiva en tanto que afectiva es por su propia naturaleza de índole más complicada que hablar de la inteligencia sentiente? No lo creo, porque Zubiri no rechaza ningún reto. Quizá sea más

⁴⁹⁴ L. JIMÉNEZ MORENO; “Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri”, 32.

⁴⁹⁵ Tal y como nos comenta J. Casado: «habría, pues, según la hipótesis que avanzamos (cf. SSV 362, nota 5), diversas modalidades del sentimiento y de la voluntad, posibilitados y determinados por los diversos modos del acto de intelección» (cf. J. CASADO; “El espacio pictórico”, 96).

lógico pensar que no le dedicó el tiempo preciso para ello. Pero es cierto, en cualquier caso, que es más sencillo —indudablemente dentro de su complejidad— emplear la inteligencia sentiente para hablar de sí misma y de lo noológico, que emplearla para hablar de cómo siente el sentimiento afectante. En el primer caso, empleamos genuinamente la facultad: el lenguaje, la comprensión, etc., pertenecen a la inteligencia sentiente aunque según modalizaciones ulteriores. Pero en el segundo no: empleamos la inteligencia sentiente para conceptualizar cómo sentimos y qué sentimos mediante el sentimiento afectante. La cuestión es un poco más compleja.

En puridad se trataría de comprender sentimentalmente cómo se ejerce el sentimiento afectante. ¿Es posible eso? Supongo que no, no tiene sentido plantear una especie de comprensión sentimental, ya que entendemos que la comprensión debe ir asociada inexorablemente a la inteligencia sentiente. El simple hecho de saber que estamos sintiendo, o de querer averiguar qué sentimos, precisa de la inteligencia. Hecho que todavía es más patente si intentamos adentrarnos en cómo y en qué sentimos en cada estrato de realidad, y lo queremos conceptualizar y articular filosóficamente (y pensarlo, comunicarlo,...). Una cosa es que poseamos un determinado estado tónico, pero el hecho de ‘tener noticia’ de él implica ya la presencia de la inteligencia sentiente.

El hecho de que hay una analogía entre las tres facultades, y de que para atender al sentimiento afectante y a la voluntad tendente debemos hacerlo desde la inteligencia sentiente, posibilita el riesgo de querer conceptualizarlas proyectando la conceptualización que se ha hecho de la propia inteligencia sentiente; proyección que será acertada o no —aún no lo sabemos—, pero que no podemos dar por supuesta. Lo intelectual es intelectual; lo afectivo, afectivo; y lo volitivo, volitivo. ¿Cómo hacer, pues?

Volvamos a la cuestión que se acaba de plantear más arriba. Acabamos de decir que Zubiri realiza su estudio de los niveles estéticos no tanto desde la facultad humana como desde la propia realidad, desde aquello que es susceptible de ser actualizado según el sentimiento afectante. Y decíamos que en la trilogía no actuaba así, sino que incidía en el ejercicio de la propia facultad intelectual. Si en la estética utiliza una vía —digamos— metafísica, en la trilogía utiliza una vía noológica. Si bien en el primer caso llega a distintos niveles de sentimientos y en el segundo a distintos estratos de la realidad (en este caso intelectivamente considerada), el proceso no es el mismo. En los dos casos se trata lógicamente de dos polos congéneres (la propia realidad y las facultades humanas en las que se actualiza), pero en cada uno de ellos se da más peso a la realidad (en el estético) o a la facultad humana (en el intelectual).

Se abren así dos posibilidades para poder realizar esta analogía, una para cada una de estos dos polos: bien desde las propias facultades humanas, bien desde la realidad; bien desde la especificidad propia de cada una de las facultades según su ejercicio como tal,

bien desde aquello que es actualizado en cada una de las tres facultades que como sabemos no es otra cosa que la realidad, lógicamente según respectos diversos según sea la facultad de que se trate, pero conscientes de que siempre se trata de la misma y única realidad. Pues bien, el camino que se ha considerado adoptar en esta investigación es el segundo: como a pesar de su carácter compacto y sus evidentes analogías las facultades no dejan de ser irreductibles unas a otras, pensamos como posibilidad más razonable comenzar desde la consideración de la realidad. ¿Cuál sería el punto de partida? Pues los estratos de la realidad estéticamente considerada, que tal y como hemos puesto de manifiesto en el anterior capítulo vienen a coincidir con los de la gradación metafísica que el mismo Zubiri estableció⁴⁹⁶, para desde ahí extrapolar ese análisis a lo intelectual y a lo volitivo.

Previamente a este análisis y para poder hacerlo, es preciso hablar previamente de dos conceptos zubirianos muy interesantes, que entiendo que nos pueden ayudar notablemente: me refiero a la *comprensión intelectual* y a la *contracción volitiva*. Son dos conceptos a los que Zubiri no ha dedicado excesiva atención, pero como se verá a continuación creo que sí que la tienen. Ambos conceptos —comprensión y contracción— tienen un elemento en común: el acceso o la cercanía con ‘la’ realidad profunda, cada uno desde su especificidad. Es este elemento en común el que nos permite ubicarlos en la analogía que pretendemos esbozar. Pasemos, pues, a realizar un comentario sobre cada uno de ellos para, acto seguido, exponer en el siguiente punto una propuesta para una posible analogía no sólo entre lo estético y lo intelectual, sino también con lo volitivo, que es en definitiva el hilo conductor de la presente investigación.

2. La comprensión intelectual

La comprensión intelectual es tratada por Zubiri al final de *Inteligencia y razón* aunque ya hace mención de él en algunos cursos orales, si bien en ellos adopta una perspectiva que no acaba de coincidir con su exposición en IRA. En el curso de 1967 *El hombre: lo real y lo irreal*, Zubiri se cuestiona qué es preciso para que haya conocimiento. Y para que lo haya es preciso algo más que la mera intelección: si intelección es la actualización de lo real en la inteligencia, para que el ser humano pueda desarrollar su vida es preciso no sólo que entienda la realidad, sino que la conozca. En este curso, pues, habla de comprensión en referencia a las modalizaciones ulteriores de la inteligencia, frente a la intelección como tal que sería la que se da en aprehensión primordial. En este sentido nos dice que para que haya conocimiento es preciso algo más que la intelección, a saber, la

⁴⁹⁶ Ello deja la puerta abierta al inmenso trabajo que es intentar conceptuar al sentimiento afectante y a la voluntad tendente desde sí mismas, ahora sí en íntima analogía con la reflexión zubiriana en la trilogía.

comprensión: «solamente cuando se comprende lo que se entiende es cuando hay conocimiento y no solamente intelección» (HRI, 151).

Esta concepción está apoyada en el curso impartido el año previo —*El hombre y la verdad*— donde trata la comprensión de un modo más pormenorizado, pero en la línea que acabamos de comentar. En este curso se sitúa ante la distinción entre inteligencia concipiente e inteligencia sentiente y lo que hace es, frente a la mera intelección o intelección simple (aprehensión primordial de realidad) situar las modalizaciones ulteriores de la intelección⁴⁹⁷ bajo el paraguas de la comprensión, entendida como el esfuerzo en búsqueda hacia la estructura de aquello dado primordialmente. Y es que «este modo de actualización recae sobre algo más que la nuda realidad de la cosa: recae precisamente sobre la *estructura* misma de la cosa» (HV, 46). También es cierto que más adelante hablará de ‘razón’ frente a ‘intelección’, y la conceptuará como ese *ir hacia* las cosas en tanteo, o sea, como búsqueda (cf. HV, 65), que ya nos es más familiar pues se sitúa en afinidad con lo que nos explica en el último tomo de la trilogía; la comprensión en este caso quedaría como el ‘carácter discursivo’ de la razón (cf. HV, 73).

En cualquier caso, la impresión que da es que está comenzando a barruntar a dónde quiere llegar, sin darle todavía en esta fecha una articulación definitiva y clara, cosa que sí hará sin ninguna duda en IRA. Independientemente de ello, en el grueso de su obra y cursos Zubiri no dedica a la comprensión mucho espacio en comparación con otras cuestiones, hecho que personalmente me sorprende porque creo que no se corresponde con su importancia, importancia suficiente al menos como para denominarla ‘cuarta modalización intelectual’.

Para hablar de la comprensión en lo que sigue nos vamos a centrar en lo que nos explica en las páginas de IRA, por entender que lo que de ella se dice en otros sitios está afectada por cierta provisionalidad. Para Xavier Zubiri es propio del ser humano entender la realidad sentientemente, no como dos actos distintos —entender y sentir, sentir e entender— sino como un único acto en el que se dan ambos momentos, en sí mismos irreductibles: intelección sentiente o sentir intelectual. Este acto único de intelección sentiente se da en principio en tres modalizaciones según las cuales respectivamente se aprehende la realidad en y por sí misma, lo que la cosa es en realidad, y la mensura de su realidad. Son:

- *Aprehensión primordial* de la cosa real. Se nos actualiza la cosa real como real, bajo la formalidad de realidad, como ‘de suyo’. Aprehendemos algo como ‘de suyo’.

⁴⁹⁷ No explicitadas todavía sino enumeradas someramente como formar conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos (cf. HV, 49).

- *Intelección campal (logos)*. Intelección de una cosa entre otras cosas reales en un campo; es lo que la cosa ya aprehendida como real, es en realidad.
- *Intelección en búsqueda (razón)*. Se entiende una cosa ya aprehendida como real y campalmente, actualizada como momento de la realidad profunda, del mundo. Lo que la cosa real es en realidad se nos actualiza como momento del mundo, «inteligimos la medida de la realidad de esa cosa en cuanto real» (IRA, 319).

Zubiri nos advierte insistentemente de que no se trata de tres intelecciones distintas, sino de tres modalizaciones de una única intelección. Cada momento se apoya e incluye el anterior. Ello hace que la intelección sentiente posea una unidad. ¿En qué consiste tal unidad? Porque démonos cuenta de que —según Zubiri— no se trata de que en un momento dado tengamos una intelección que se da de cierto modo (primordial, campal o mundanal) y que luego podamos tener otra diferente, sino que de alguna manera en cada caso tenemos la intelección entera, tenemos las tres modalizaciones, porque es lo real lo que nos impone estas diversas modalizaciones desde que es aprehendido. ¿Cómo explicar esto? Xavier Zubiri acaba el tercer tomo de su trilogía, *Inteligencia y razón*, con una conclusión general no de esta tercera modalización intelectual sino de la obra entera. Y en ella nos da las pautas para comprender esta unidad de la intelección sentiente. Y no sólo para ello, sino para introducir a su vez una cuarta modalización intelectual.

2.1. Estructura formal de la unidad de la intelección sentiente

Tener claro la estructura unitaria de la intelección sentiente es clave para alcanzar una sana comprensión zubiriana. Y en el caso que nos ocupa, no es especialmente sencillo. Por ello, Zubiri no escatima esfuerzos en aclararnos aquello que para él es esta unidad. Su idea nuclear es hacernos ver que no se trata de tres intelecciones independientes, cada una con su estructura propia e individual y que se presentan de forma aditiva y extrínseca; según esta interpretación, cada intelección se podría dar de forma autónoma frente a las otras dos. Pero independientemente de que cada una posea su estructura propia e irreductible, no se trata de eso. Es otra cosa. Se trata de que en cada una de las intelecciones están presentes las otras dos. En la intelección previa se encuentra presente incoativamente la siguiente, y en la siguiente se encuentra presente la anterior en despliegue. No es adición ni yuxtaposición, sino estructura determinada por incoación y despliegue⁴⁹⁸. En consecuencia, en cada modo se encuentra formalmente el anterior.

Y esto es muy interesante, pues si cada modo se encuentra en el siguiente, de alguna manera éste queda cualificado por aquél. Por ello, más que de una trayectoria a seguir, de

⁴⁹⁸ Esta idea me recuerda la ‘duración’ de Bergson.

lo que se trata es de una maduración. La cuestión es por qué es precisa una maduración. ¿Qué es lo que tiene que madurar? Lo que tiene que madurar es algo que necesita ser madurado. Y esto que necesita ser madurado... ¿es la realidad? No, pues ésta ya es inteligida completamente como formalidad en la aprehensión primordial. ¿Qué es entonces lo que necesita ser madurado?

La intelección primordial es insuficiente, pues aunque nos actualiza la cosa real como ‘de suyo’, aunque nos actualiza la formalidad de realidad plenamente, no nos actualiza lo que la cosa es en realidad ni lo que es en la realidad. «Sin aprehensión primordial no habría intelección alguna» (IRA, 324), pero esta intelección necesita ser madurada, y esta maduración no es sino el *logos* y la razón: el *logos* y la razón colman la insuficiencia de la aprehensión primordial. Y el *logos* y la razón sólo se pueden dar en la medida en que se ha dado la aprehensión primordial, pues sólo gracias a ella se mueven — digamos— en la realidad, están situadas en ella. «La maduración modal no es constitutivo formal del inteligir, pero es su inexorable crecimiento determinado por la estructura formal del primer modo» (IRA, 324).

No salimos de la impresión de realidad, sino que ésta es modalizada como *logos* y razón. «Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontalmente presente impresión de formalidad de realidad» (IRA, 324). Ésta es la unidad de las tres modalizaciones de la intelección sentiente. Pero, ¿en qué consiste exactamente?

Intelección sentiente es actualización de lo real como real, de lo que la cosa real es en realidad y de lo que es en la realidad. Aquí nos dice Zubiri: «la intelección sentiente es formalmente una mera actualización de lo real según lo que éste es ‘de suyo’» (IRA, 327). O sea, que no se trata únicamente de la aprehensión del ‘de suyo’, de la aprehensión de la formalidad de realidad, sino que se incluye lo que la cosa es según esa formalidad. Están incluidas las tres modalizaciones. Por eso, la aprehensión primordial ya determina incoactivamente las dos modalizaciones posteriores.

Ahora bien, en las modalizaciones de la intelección sentiente no sólo se modaliza la actualización de la cosa real, sino que también se modaliza el propio acto intelectual⁴⁹⁹. Y es al propio acto intelectual al que me voy a referir a continuación. Para simplificar la lectura, Zubiri va a agrupar en una única modalización el *logos* y la razón. Estas dos últimas modalizaciones —lo que la cosa es en realidad y lo que la cosa es en la realidad— presentan cierta afinidad que las diferencian de la aprehensión primordial. Para no complicar las cosas y no estar nombrándolas continuamente, las agrupa en una sola: lo que las cosas son ‘realmente’, de manera que este ‘realmente’ incluye el ‘en realidad’ y el ‘en

⁴⁹⁹ Zubiri habla aquí no sólo del propio acto intelectual, sino también de la modalización del propio inteligir y del estado intelectual en que se queda, pero no voy a tratar estos dos puntos. Me quiero centrar en el primero.

la realidad'. A partir de ahora vamos a hablar, pues, de dos intelecciones: la aprehensión primordial de realidad y lo que la cosa es realmente.

En estas dos intelecciones se actualiza la misma cosa real. Pero, ¿son dos actualizaciones de la misma manera? En la segunda actualización actualizamos la cosa real que ya ha sido actualizada como real; se trata de una segunda actualización, de una re-actualización de la primera. Y aquí se produce un hecho decisivo: una retroalimentación, de manera que «la actualización determina la re-actualización pero entonces ésta re-actualiza y determina a su vez la primera actualización» (IRA, 328). La cuestión que surge es inmediata: ¿de qué manera se produce esta re-actualización? Según Zubiri, la aprehensión primordial determina la actualización de lo que la cosa es realmente, pero ésta «determina de alguna manera la actualización primera» (IRA, 328). Habrá que dar respuesta a este 'de alguna manera'. Zubiri nos dice que esta segunda determinación retroactiva es lo que nos indica el propio 're', el cual se deriva de la propia unidad formal de las dos intelecciones. ¿Cuál es la estructura de este 're'?

En toda actualización lo real está presente, por lo que en la re-actualización lo real está presente pero de otro modo, otro modo determinado por el primero. ¿Qué es lo que está presente? La misma cosa real; pero en la segunda intelección, en tanto que segunda actualización o re-actualización, la misma cosa real está presente desde otro modo de presentación determinado por la primera intelección. ¿Cómo se da esto?

En lo que a continuación nos explica Zubiri encuentro algún punto de confusión. Él nos dice lo siguiente. La re-actualización se trata de una especie de 'volver atrás', de una *reversión*: «es decir, con la segunda intelección en la mano volvemos a la primera desde la segunda» (IRA, 329). La aprehensión primordial que teníamos de la cosa real no es la misma antes que después de haberla inteligido realmente, y por ello la segunda intelección envuelve a la primera. La intelección primera queda así afectada o modificada por la segunda, queda envuelta: queda *comprehendida*. La cosa real queda en la intelección primera *comprehendida* por la segunda, y en esta *comprehensión* es en lo que se pone de manifiesto la presencia de la segunda intelección en la primera, en la cual la cosa real está presente de forma nueva: es *comprensión*. «Hemos comprendido y no solamente aprehendido el verde real». *Comprensión* no hay que entenderlo como un mero comprender algo, sino como la aprehensión de lo que la cosa realmente es, lo que dicha cosa real 'es'.

Si en principio nos movemos entre los planos de la aprehensión primordial y de lo que la cosa es realmente, ¿qué inteligimos exactamente en cada una de estas modalizaciones? Vaya por delante que entiendo que una aprehensión primordial de la realidad como tal, una aprehensión del 'de suyo' es algo que no se puede dar directamente, sino que el primer contacto del ser humano con la realidad pertenece al ámbito del *logos*.

Según entiendo, en el ámbito del *logos* se podría incardinar la ‘actitud natural’ del hombre ante la realidad, y sería de la que parte también el filósofo —también el científico o el artista—. Pero como sabemos el filósofo —y los otros— no se queda en ella, sino que intenta ir más allá. Y es en este ejercicio de profundización y de reflexión que efectivamente se va más allá. Es el ejercicio que le lleva a Zubiri a hablar de formalidad de realidad aprehendida primordialmente, y de razón como modo de poder ir más allá del ámbito cósmico del *logos* hacia el ámbito mundanal, hacia el mundo. Y del mismo modo que no podemos poseer una aprehensión directa de ‘la’ realidad como tal sino a través de las cosas reales, cualquier nueva profundización mundanal de la realidad pasa inevitablemente al ámbito del *logos*, que ahora ha sido ensanchado, ha crecido gracias precisamente al esfuerzo de la razón.

Dicho esto vuelvo de nuevo a la pregunta anterior: ¿qué inteligimos exactamente en cada una de estas modalizaciones? Mi respuesta sería la siguiente.

- En la primera no inteligimos el ‘qué’ sino que sólo inteligimos la formalidad de realidad: inteligimos ‘algo’ que es real; o mejor dicho, inteligimos que algo es real, que algo es ‘de suyo’. Pero no inteligimos el contenido de ese ‘algo’. Inteligimos, pues, el ‘de suyo’. Otra cosa es que si tuviéramos una aprehensión primordial plena, aprehenderíamos la cosa real plenamente en su formalidad y en su contenido mundanal, pero no es el caso. Si de hecho precisamos de la intelección dual y profunda es precisamente para suplir la insuficiencia de nuestra aprehensión primordial. Porque, según la intelección sentiente humana y dando por hecho que para el ser humano es imposible aprehender en toda su profundidad la cosa desde la aprehensión primordial, ¿pertenece intrínsecamente a la aprehensión primordial el inteligir el contenido de la cosa (independientemente de que el ser humano por su limitación nunca lo pueda conseguir), o eso es más propio de las otras dos modalizaciones que ahora estamos agrupando en una? Entiendo que lo que compete a la aprehensión primordial es la aprehensión del ‘de suyo’, y que cuando queremos aprehender el contenido inteligimos la cosa dualmente en primera instancia (desde el *logos*) y en búsqueda en segunda instancia (desde la razón).

Por otro lado, entiendo que esto es lo que afirma en *Sobre el hombre* cuando habla del dato-de realidad: «dentro ya de la realidad, el conocimiento se mueve en la intelección, esto es, en el ‘dato-de’ realidad. Y es un proceso: el ‘dato-de’, justo por su insuficiencia, queda transformado en ‘dato-para’ más intelección de realidad» (SH, 30). Y dice más explícitamente un poco más adelante: «Determinar qué sea en cada caso la estructura concreta de este ‘de suyo’: ésta es justo la tarea del conocimiento,

una tarea inexorable» (SH, 31), conocimiento que como sabemos se da en las modalizaciones ulteriores de la intelección sentiente.

Algo similar nos dice también en *Inteligencia y logos* cuando afirma que la aprehensión primordial, aun siendo la forma suprema de inteligir, es insuficiente pues «no nos hace inteligir lo que una cosa real es en realidad» (IL, 246). Y continúa: «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» (IL, 246).

- Esto último —inteligir lo que concierne al contenido— es lo que entiendo que se realiza en la segunda modalización, la intelección de lo que la cosa es realmente. Y yo me planteo: lo que la cosa sea realmente, ¿nos influye en la intelección del ‘de suyo’, nos influye en la aprehensión del ‘de suyo’ que se aprehende en la impresión de de realidad? Ésta es la cuestión.

Aquí hay que establecer de qué estamos hablando cuando hablamos de aprehensión primordial, si entendemos que una aprehensión primordial plena debe ser una aprehensión únicamente del ‘de suyo’ o debe incluir también el conocimiento de lo que esta realidad que es ‘de suyo’ es en profundidad. Si fuera este segundo caso, deberíamos decir que aunque inicialmente el ser humano sólo puede aprehender la formalidad de realidad en la aprehensión primordial, por su esfuerzo intelectual pueda ir aumentando su conocimiento y ello influya en un enriquecimiento de esa aprehensión primordial, de manera que paulatinamente y añadiéndose a la aprehensión de formalidad, la aprehensión primordial se iría enriqueciendo con contenidos de realidad acercándose cada vez más, asintóticamente, a una aprehensión primordial de realidad plena.

A mi modo de ver no creo que sea así, pues ello implicaría un cambio de nivel más allá del humano. Por ello entiendo que en el nivel humano este modo de aprehensión primordial pleno permanece ajeno, no por una distancia de grado sino esencial, de manera que en la aprehensión primordial se daría únicamente la aprehensión de la formalidad; y en las modalizaciones ulteriores la aprehensión del contenido. Lo contrario sería pensar en una especie de intuición intelectual que nos daría primariamente la esencia de las cosas, y no creo que sea éste el pensar zubiriano.

Sí que es cierto que lo inteligido racionalmente afecta a lo inteligido campalmente, pero como digo no veo que estas dos modalizaciones puedan afectar a la aprehensión de realidad primordial, y más considerando su última cita comentada (la de IL, 246). En el ejemplo que él pone —el del color verde y el del fotón— yo creo que la aprehensión del verde es campal, y la del fotón en primera instancia mundanal. Y efectivamente, no aprehendemos igual al verde antes que después de la aprehensión del fotón, pero todo esto

no tiene que ver con que aprehendamos ‘algo’ (que en este caso es el color verde) como ‘de suyo’, no tiene que ver con la aprehensión primordial, sino con la intelección campal y mundanal. Tanto el color verde en primera instancia, como el fotón en segunda, se perciben como ‘de suyo’; y esto es lo que compete a la aprehensión primordial.

Y yo me planteo: esta reversión y avance de la que hablaba antes, ¿no será la marcha racional en esa especie de círculo progresivo entre *logos* y razón, que es la que nos permite avanzar en el conocimiento, y cuya riqueza se plasma paulatinamente en una mejor comprensión fruto de esta reversión?

Insisto. La aprehensión del verde ¿es campal o primordial? Entiendo que primordial sería la aprehensión de la formalidad del verde como ‘de suyo’, y campal la propia aprehensión del contenido de eso que hemos aprehendido como ‘de suyo’, esto es, del color verde. Y que gracias a la intelección racional lo hemos comprendido, y ya no inteligimos campalmente el verde simplemente como verde, sino que lo comprendemos desde su realidad mundanal fundamentante (fotones, etc.). Otra cosa es que estas dos modalizaciones puedan darse únicamente porque ya estamos situados en la realidad por la aprehensión primordial, pero la aprehensión primordial es aprehensión del ‘de suyo’, y nada más. En la medida en que aprehendemos contenido estamos ya en la intelección dual y ulteriormente en la racional. Quizá sería prueba de ello el hecho de que cuando Zubiri agrupa las modalizaciones campal y mundanal, las que agrupa son estas dos y no, por ejemplo, la aprehensión primordial y la intelección campal. ¿Por qué? Pues porque de alguna manera el *logos* y la razón pertenecen a un ámbito similar (el del ‘qué’) que permite que sean agrupados, ámbito que es diferente al de la aprehensión primordial (el del ‘de suyo’), sin que por ello dejen de presentar los tres —como dice Zubiri— una estructura unitaria pues *logos* y razón no pueden darse sin la primera, que es la que nos sitúa en ‘la’ realidad. En todo caso, la aprehensión primordial se vería afectada a causa de la unicidad estructural de la intelección sentiente, se vería afectada algo así como de refilón —oblicuamente, como le gusta decir a él— por el hecho de que todas las modalizaciones pertenecen a un único acto intelectual, pero no en tanto que aprehensión primordial.

Pues bien, si esto es así, si es como yo digo, ¿hasta qué punto interviene en este proceso, o se ve afectada, la aprehensión primordial? A mi juicio, cuando alguna cosa real está presente ante mí y la actualizo, desde la aprehensión primordial la actualizo como ‘de suyo’, y lo que es lo inteliijo desde el *logos* y la razón. Y cuando sepamos que el color verde tiene una realidad profunda a base de fotones, ello me influirá en la intelección dual y no en la aprehensión primordial —salvo oblicuamente—⁵⁰⁰. Todo esto no quita ni un

⁵⁰⁰ Sería interesante reflexionar si con la continua marcha de la razón, aprehensiones de cosas que cada vez comprendemos mejor, acercarían la aprehensión primordial de estas cosas a lo que tradicionalmente se conoce como intuición, que de un golpe perceptivo se puede captar la esencia

ápice la relevancia de esta primera modalización de la intelección sentiente, pues como sabemos es la que nos sitúa en la realidad y sin la cual no sería posible ninguna modalización ulterior de la intelección sentiente.

Por lo tanto, aunque Zubiri habla aquí de la primera intelección y de la segunda refiriéndose respectivamente a la aprehensión primordial de la realidad y a lo que la cosa es realmente, lo que hace es moverse en las dos modalizaciones incluidas en el ‘realmente’ —la campal y la mundanal—.

2.2. La ‘cuarta’ modalización intelectual

Ya hemos hecho algún apunte de lo que es la *comprensión*. Comprender no es ni ciencia comprensora, ni comprensión nocional abstracta, ni interpretación de un sentido⁵⁰¹. ¿Qué es comprender? «En la comprensión se vuelve a aprehender una cosa como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es» (IRA, 332). Por lo que hay tres actualizaciones de la misma cosa: como real —aprehensión primordial—, lo que la cosa es realmente —*logos* y razón— y «la actualización intelectual de la misma cosa real (que se había aprehendido en aprehensión primordial), pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (*logos* y razón) de lo que realmente es» (IRA, 332) —la comprensión—.

Si nos damos cuenta, esta ‘tercera’ actualización de la misma cosa no sería sino una cuarta, por qué Zubiri en este texto había agrupado el *logos* y la razón en una. De modo que, según Zubiri, habría cuatro modalizaciones de la intelección sentiente —primordial, *logos*, razón y comprensión— que tras agrupar *logos* y razón quedan en tres. De esta manera, se completa el proceso desencadenado en la aprehensión primordial.

«Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa real está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal» (IRA, 332). ¿Qué nos aporta estrictamente la comprensión? Sabemos que en la aprehensión primordial, la cosa queda actualizada como real tanto en su momento individual como en su momento campal y mundanal. Y el momento individual es determinante de los otros dos, pues sin cosas individuales no habría ni campo ni mundo.

de las cosas. Tengo mis dudas, pues un poco más adelante se detiene Zubiri en advertirnos —en otro contexto— que a lo que se llega con la comprensión no tiene que ver con la intuición (y como digo a mi modo de ver tampoco con *logos* y razón, pues como dice allí, la intuición es rica en percepción, nada más). No obstante, supongo que algo así sería la aprehensión primordial divina, que no precisa ni de *logos* ni de razón. Aunque tal y como he dicho antes, esto supondría que la diferencia entre la aprehensión primordial humana y las otras dos no sería ya esencial, sino de grado. Ya digo, aunque no creo que sea así, sería interesante reflexionar sobre ello.

⁵⁰¹ ¿Qué pensarán de esto los hermeneutas? Zubiri habla aquí en términos más metafísicos, pero descuida los actos históricos humanos. Creo que éste podría ser un buena vía de investigación, cómo enlazar la comprensión zubiriana con la hermenéutica.

Pero, como sabemos, el campo y el mundo determinan a su vez a la cosa individual. Por ello, estos tres momentos constituyen no una unidad aditiva sino una *unidad estructural*. Y esta unidad se puede entender bien desde la determinación de lo campal y mundanal por lo individual o viceversa.

La intelección de lo individual como determinante del campo y del mundo es lo que hemos estado viendo sobre la intelección de lo que realmente es la cosa individual, pues «entender lo que algo es realmente es entender lo que es lo real individual en el campo de realidad y en el mundo» (IRA, 333). Pero podemos entender lo individual en el sentido contrario, como determinado por lo campal y mundanal —lo campal y mundanal que previamente lo individual había determinado—. Entonces esta unidad cobra un carácter intelectual distinto. En el primer caso, se trataba de una intelección material, una intelección de aquello en qué consistía lo real como estructurado. Pero ahora no se entiende únicamente el qué es lo estructurado, sino la *estructuración* misma: «es la unidad estructural ‘formalmente’ considerada» (IRA, 334).

Así que tenemos a una lo que la cosa es realmente y la estructura real de la cosa: es la unidad radical del ‘realmente’ y de ‘lo real’. Esta intelección desde lo campal y mundanal hacia la cosa es justo la comprensión. «El término formal de la comprensión no es lo estructurado sino la estructuración misma. (...) Comprender es entender la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es» (IRA, 334). Démosle cuenta de que esta idea ya la barruntaba en 1935. Nos decía entonces en “¿Qué es saber?” que esta comprensión (entonces no la denominaba así) es el saber por excelencia en tanto que nos proporciona por qué las cosas son como son.

«Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la necesidad de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo. No sólo hemos definido la cosa, sino que hemos ‘demostrado’ en ella su necesidad. De-mostración no significa aquí prueba racional, sino exhibición de la articulación de algo» (NHD, 67).

La frontera entre estos dos modos de intelección frecuentemente es difusa, pero no son dos intelecciones idénticas. No se trata de una diferencia del hecho de mi intelección, sino de la propia estructura del entender humano, de su doble momento de ‘real’ y ‘realmente’: es la diferencia entre entender lo que esta cosa es realmente y comprender lo que es esa cosa real. En el segundo caso, se trata de entender en la cosa real cómo lo que realmente es determina sus notas estructurales, cómo se constituye su estructura interna. La intelección de la unidad de esta actualización ‘doble’ es lo que incorpora la comprensión: «comprender es ‘ver’ cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real»⁵⁰² (IRA, 335).

⁵⁰² Es genial.

Esta nueva actualización no es una adición de nueva ‘información’ a la intelección que ya se tenía. Tampoco es aplicación en el sentido de coger lo que algo es realmente y aplicarlo a la cosa real. No es aplicación, sino determinación intrínseca de las notas estructurales de la cosa por su realidad profunda, es «inteligir en la cosa cómo sus notas van *saliendo* por así decirlo de lo que la cosa realmente es» (IRA, 336). Se trata de inteligir su estructuración interna como modo de realidad.

¿De dónde surge la intelección de tal estructuración interna? Pues de la intelección de la cosa real misma, de la actualización de la cosa (no puede salir de otro sitio). Y en esta actualización se actualiza lo que la cosa es, se le da cuerpo a la actualización, se forma su cuerpo, se constituye su corporeidad; y démonos cuenta que precisamente lo que corporaliza a la actualización, lo que permite tal corporalización es precisamente su estructuración. Y para lograr eso «hemos tenido que ir a los momentos campal y mundanal de lo real, distanciándonos en cierto modo de su estricto momento individual» (IRA, 336). Y después de haber tomado esa distancia —campal y mundanal— para inteligir lo que la cosa real es realmente, hemos de volver a lo individual. Es en este *retorno* en el que inteligimos cómo lo que la cosa es realmente constituye su estructuración interna.

¿En qué consiste formalmente este retorno? No es un mero volver, sino que se trata de recuperar intelectivamente la cosa, para desde lo que la cosa es realmente inteligir sus notas y su estructura: se recupera la plenitud de lo real. «Por tanto la incorporación no es ni adición ni aplicación sino *recuperación*. (...) Comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración» (IRA, 337).

El término formal de la comprensión es la estructuración —desde ese volver de lo campal y mundanal a lo individual—, y su modo de actualización es recuperación. Se ha inteligido algo más que antes, o más bien ‘mejor’ que antes. No se trata de lo que Bergson entendía como intuición: intuición no es comprensión, sino que una vez dada la intuición precisa de la comprensión, lo intuido necesita ser recuperado para que haya comprensión: «comprensión no es intuición sino recuperación de lo intuido desde lo que realmente es» (IRA, 337). La intuición es muy rica en percepción, pero muy pobre en comprensión. Recuperación... ¿de qué? Pues de lo que le faltaba a la aprehensión primordial de realidad. Toda intelección ulterior no es sino una maduración de la aprehensión primordial, y esta maduración llega a su término con la comprensión. Toda intelección ulterior se hace precisa por la insuficiencia de la anterior.

En línea con lo que he comentado anteriormente, creo que decir que la comprensión añade lo que le faltaba a la aprehensión de realidad sería adecuado entendiendo que toda modalización ulterior es efectivamente un añadir algo a la aprehensión primordial. Pero a mi juicio, estrictamente la comprensión añadiría lo que le falta a la intelección dual y a la racional, de manera que estas tres sí que añaden lo que le falta a la aprehensión primordial,

la cual si fuera plena —divina— las haría innecesarias. Quizá si fuera plena, aprehenderíamos primordialmente tanto la formalidad de realidad como su contenido real pleno y plenamente comprendido, y no dejaríamos de movernos en ella. Quizá el hecho de que no aprehendamos inicialmente ningún contenido en la aprehensión primordial no es sino muestra de su insuficiencia, y de aquí la necesidad del *logos* y de la razón... y de la comprensión.

Dicho todo esto, finaliza Zubiri este punto integrando efectivamente a la comprensión en el acto único que es la intelección sentiente: «Por esto, la intelección plenaria es *aprehensión comprensiva*» (IRA, 337). Es una intelección que posee estos momentos:

- la impresión de realidad;
- la intelección de lo que es realmente (de lo que es en realidad y de lo que es en la realidad);
- la intelección de la recuperación de lo real desde lo que realmente es.

Intelección plenaria que no sólo es un hecho sino una necesidad de la inteligencia sentiente⁵⁰³.

3. La contracción volitiva

Hay otro concepto zubiriano muy importante en mi análisis, del que no me he hecho eco para no repetirme en el capítulo 6. Damos el salto de la inteligencia sentiente a la voluntad tendente, salto que como vamos a ver quizá no sea tan grande.

3.1 Apropiándonos la realidad

Cuando se ha de ejercer un acto volitivo, se escoge entre diversas opciones. Estas opciones no son todavía positivamente nada real, sino que son posibilidades. Toda

⁵⁰³ Antonio Pintor-Ramos realiza una valoración hermenéutica de la comprensión en *Realidad y sentido* (cf. pp. 184 y ss.). Es un aspecto que yo no he querido tratar expresamente por entender que me desviaba de mi trayectoria, más metafísica. Sí que querría destacar una idea interesante de este autor como es que el sentido de la comprensión hermenéuticamente considerada (ámbito del *logos*) queda desbordado en la marcha de la razón en busca de su propia fundamentalidad, fundamentalidad radical que sirve de apoyo a dicho sentido pero que como tal «ya no puede tener sentido». Esta fundamentalidad metafísica del sentido, desde la cual cobra dicho sentido, no puede ya tener sentido; en tanto que esa realidad profunda no es sino el *punto de partida*. Ello implica un grave riesgo, pues tal ‘línea de sentido’ puede acercarnos a esa realidad o alejarnos, puede enriquecernos o empobrecernos, puede personalizarnos o despersonalizarnos. Por ello, «hoy no es pensable ninguna comprensión del sentido que no exija en ese mismo acto una *crítica* del sentido a la luz de la realidad».

posibilidad es término de un acto volitivo, con el cual se escogerá una entre las que haya disponibles: es la apropiación, que ya hemos visto, el ‘hacer nuestra’ una posibilidad. Las posibilidades como tales son irreales, pero lo que no es irreal es que yo tenga esas posibilidades. Y precisamente por ser irreales todavía, puedo plantearme cuál escoger. Pero de todas las posibilidades existentes, hay algunas que serán apropiables y otras no. Lógicamente, la posibilidad apropiada ha de estar entre las apropiables. Y lo que hace que una posibilidad sea apropiable pende por un lado de las propiedades de la cosa, y por otro de mi realidad moral.

Decíamos que el bien es entonces la realidad en tanto que apropiable por el hombre, y que le llevará a configurar su propia realidad. ¿Qué es lo que caracteriza a la realidad buena? Que ofrece unas posibilidades que son apropiables para el hombre para que éste pueda configurar adecuadamente su sustantividad. ¿Se puede decir entonces que el bien es algo que pende puramente de las propiedades de la cosa? No, porque la cuestión es que estas propiedades deben ser apropiables para el ser humano. Si de las propiedades de la cosa no hay algunas posibilidades que se pueda apropiar el hombre, no cabe hablar de moralidad ni en consecuencia de bueno o malo.

Ahora bien: ¿de qué manera le competen a la cosa estas posibilidades apropiables por el ser humano? Porque no le pertenecen de la misma manera que sus propiedades físicas, por ejemplo. Tienen que ver con ella, pero de otro modo. ¿De qué otro modo? La cosa es como es, pero el caso es que siendo como es, presenta unas propiedades que pueden ser apropiables. Pues bien: «la realidad misma de esas propiedades en tanto que apropiables — por las posibilidades que ofrecen— es lo que hace que esa realidad cobre un carácter de actualización irreductible al de su mera realidad. Y a eso es a lo que llamamos bien» (SH, 382).

Cuando una cosa se actualiza en ‘clave’ moral, presenta unas propiedades que son de otro orden que sus propiedades físicas, pero que si sus propiedades físicas no fueran las que son no podría presentar esas propiedades apropiables en ‘clave’ moral. Se trata de actualizar la cosa desde una clave distinta a, por ejemplo, una clave gnoseológica o intelectual. Lo bueno de una cosa no es algo que se superponga a cómo la cosa es, sino que le pertenece intrínsecamente por ser la cosa como es; pero para que una cosa pueda ser catalogada de buena o mala, es preciso que alguna de sus propiedades sea apropiable. En caso contrario no. Por ello no cabe hablar de bien o mal fuera del caso humano. «Si el hombre no fuese una realidad moral capaz de apropiarse unas realidades, las cosas no serían ni buenas ni malas, serían lo que son pura y simplemente» (SH, 382). Y es por ello que en ellas puede deponer el hombre su fruición. El correlato de la apropiación de una de las posibilidades apropiables que nos ofrecen las propiedades de la cosa es la fruición.

Fruición... ¿de qué? Si la fruición recayera únicamente sobre el contenido de la cosa, no se saldría de una mera complacencia. Por ello, para que haya estrictamente fruición, debe haber algo más. ¿Qué? Su momento de realidad. La fruición recae estrictamente sobre el momento de realidad que posee esa cosa real. De ahí que cuando el hombre quiere una cosa concreta, no quiere únicamente esa cosa concreta, sino que también quiere a una su momento de realidad. Y bueno, no es que lo quiera también sino que es estrictamente lo que quiere. Y lo quiere porque es este momento de realidad el que contribuye a la configuración de su propia realidad, y no rigurosamente las propiedades de la cosa. Y este querer el momento de realidad de cada una de las cosas concretas que el hombre quiere, es algo real y físico que pertenece al ser humano por sus propias estructuras constitutivas. La volición es constitutivamente volición de realidad; la tendencia al bien no es algo añadido, no se trata de una tendencia innata de la voluntad, sino como voluntad tendente pertenece de modo intrínseco al hombre.

¿Qué quiero cuando quiero una cosa real? O incluso previamente a ello: ¿por qué me aparece como deseable una cosa?, ¿por qué la deseo? Querer y desear se corresponden respectivamente con esos dos momentos de volición estricta y de tendencias. Pues bien: ¿cómo se conjugan el querer y el desear, la volición y las tendencias? Cuando tengo delante de mí una cosa concreta que deseo, me está presente de dos maneras: una, en cuanto a su contenido concreto que hacen de esa cosa la cosa que es; otra, en tanto que realidad. Son dos momentos diferentes: el del contenido y el de su realidad, el talitativo y el real; y en virtud de estos dos momentos podemos decir que se trata de una ‘realidad deseable’. Y si quiero esa cosa concreta es porque es una realidad deseable: «quiero ese vaso de agua porque es una realidad deseable» (SH, 603). Si no fuera realidad o si no fuera deseable, no la querría. Pero ¿qué es lo que quiero y qué es lo que deseo?

Si nos damos cuenta nos movemos entre dos polos. Por un lado, el de la realidad, y por otro el de las tendencias: «quiero efectivamente realidad, y deseo esto que es realidad» (SH, 603). En lo que se refiere al primero, sabemos que no sólo está el momento de realidad de la cosa concreta —de ese vaso de agua— sino que éste nos remite a ‘la’ realidad, la cual lo trasciende. La articulación de estos dos momentos de la realidad, como sabemos, la ha trabajado en profundidad en *Inteligencia y realidad*. No estamos hablando de dos realidades distintas sino que son unitariamente la misma realidad. Al querer la realidad de esa cosa concreta quiero a la vez ‘la’ realidad porque no son sino la misma, aunque no del todo la misma. Se podría decir que es la misma realidad pero manifestada según distintos momentos. No es lo mismo el momento de realidad de la cosa que el momento de ‘la’ realidad considerada como respectiva en su trascendencia mundanal. Pero la realidad sólo es una.

Pues bien, en este sentido cabe decir que el hombre presenta una volición trascendente, porque no es que quiera únicamente el momento de realidad de esa cosa en

tanto que configura nuestra sustantividad, sino que quiere ‘la’ realidad a la que nos remite ‘esta’ realidad. Zubiri nos habla aquí de una volición trascendente, que va más allá no sólo de la talitatividad de la cosa sino también de su momento de realidad. Volición trascendente y también conclusa, pues el hombre no puede sino querer realidad. La volición ya está consumada: el hombre quiere realidad. En el segundo de los dos polos, no ocurre así. Me refiero al polo de las tendencias y deseos, según el cual deseamos esto que es realidad. Efectivamente son tendencias, son deseos, y como tales inconclusos. Precisamente por este motivo el hombre debe ejercer su voluntad, por la inconclusión de sus tendencias.

Si nos damos cuenta, el hombre primariamente quiere realidad, y secundariamente una realidad concreta que le sirve a una para configurar su realidad y para satisfacer sus tendencias. Esto es muy interesante pues nos ayuda a situar adecuadamente el problema de la volición. El acto de volición no es pasar de una situación de indeterminación —a la que me ha llevado la inconclusión de mis tendencias— a otra de determinación —consecuencia de mi acto volitivo—. Es otra cosa. Se trata de pasar de ‘la’ realidad —de por sí inespecífica— a esta cosa real concreta —específica—. No se trata del paso de una indeterminación a una determinación sino de una *sobredeterminación* a una determinación, que es distinto. «De ahí que querer concretamente y determinadamente no consiste en pasar de una indeterminación a una determinación, sino en retrotraer en cierto modo una sobredeterminación a una determinación concreta» (SH, 603).

Este retrotraer el querer de ‘la’ realidad a una realidad concreta es lo que Zubiri llama *contracción*. Porque claro, el ser humano no se encuentra totalmente indeterminado, sino que está «sobredeterminadamente determinado a querer lo real como real» (SH, 603). El hombre no puede sino querer realidad, no puede sino querer ‘la’ realidad aunque no tenga otro modo de hacerlo que mediante realidades concretas ante las que que no está determinado. «De ahí que la decisión consista en contraer la volición de lo real a esta realidad determinada que tengo ante mí» (SH, 603). El hombre no puede sino querer realidad para configurar su propia sustantividad, y para ello debe querer no sólo cosas concretas en tanto que reales, sino aquellas cosas concretas que contribuyan a configurar su sustantividad bienamente. Consecuentemente, y contando a su vez con sus tendencias, el ser humano se ve obligado así a contraer su determinación de querer la realidad a querer realidades concretas indeterminadamente.

3.2 Un acto libre

El hombre está determinado a querer ‘la’ realidad inespecífica en cosas reales específicas. Y es en esta ‘especificación’, en esta concreción, en esta contracción, que intervienen las tendencias convertidas o transformadas en deseos en tanto que han de

realizarse mediante la decisión. Decidir es contracción de la volición de querer realidad a querer esta cosa real y talitativa, decisión que está mediatizada por mis tendencias. En consecuencia, el querer del hombre no es indeterminado sino que está determinado a querer algo que de por sí es inespecífico, que es distinto. Es autodeterminación. Y es en este momento de la contracción, o mejor dicho, es en el momento al que nos aboca la contracción en el que entran en juego las tendencias. Ya sabemos que la libertad⁵⁰⁴ no se sitúa en un ámbito puro, en una pura indeterminación, sino en un ámbito en el que se incardinan también los deseos, y así acceder a las cosas concretas que son las únicas con las que el ser humano puede hacer su vida. «La libertad no es ausencia de deseo, porque sin deseo no habría libertad, pero sin la apertura a lo real lo que hay en el deseo no sería libertad» (SH, 603).

Esta frase tiene mucha enjundia. ¿Qué quiere decir Zubiri cuando afirma que ‘sin deseo no habría libertad’? El hecho de que haya deseo indica que estamos en el ámbito de lo físico, en el que se dan las tendencias humanas y las cosas concretas. No cabe hablar de libertad en presencia de una total indeterminación. Como nos dice Zubiri en otro sitio (*cf.* SSV, 125) la libertad sólo se puede ejercer cuando hay posibilidad de elección, y ésta sólo se puede dar cuando hay una limitación en referencia a las cosas entre las que se tiene que elegir. Cuando hay una total indeterminación no hay libertad sino a lo sumo mera espontaneidad. La libertad humana no se puede dar sino en el ámbito de lo concreto, y es en este ámbito en el que se ponen de manifiesto las tendencias humanas, o los deseos. Y claro, para que ese deseo sea deseo y no mera tendencia, no mero impulso, precisa de la apertura a la realidad sin la cual no es posible hablar de libertad.

No se trata, entonces, de que para ser auténticamente libre debamos anular los deseos. No estaríamos hablando de libertad entonces; y es más, sería imposible por inhumano, porque en definitiva los deseos pertenecen constitutivamente en tanto que tendencias a las estructuras humanas. «El acto libre no es una despedida de las tendencias y de los deseos, sino una modulación de los deseos en su realización» (SH, 603). Es así como el ser humano hace su vida, mediante continuas decisiones que no son sino contracciones de su querer realidad a querer cosas reales concretas, decisiones en las que entra en juego la libertad no como mera resolución de problemas entre diversos deseos, sino como modo que posee el hombre de moverse entre ellos, sobrevolándolos en aras de alcanzar las posibilidades que le lleven a buen puerto, al puerto que él mismo ha proyectado y que no es otro que la realización de la sustantividad que es. Ésta es la respuesta al gran problema de la ética zubiriana que nos plantea Pintor-Ramos: el gran

⁵⁰⁴ Para Zubiri, si bien todo acto voluntario es libre, la libertad no es la razón formal de la voluntad sino un carácter modal de ésta, un modo de ser del acto volitivo (*cf.* SSV, 97 y nota a pie de página). No hay que confundir la voluntad con la libertad, aunque el acto volitivo sea libre.

problema «no es el de querer-algo, sino el modo de constituirse ese querer-algo»⁵⁰⁵, el modo en que se encuentra configurada mi sustantividad, configuración que me llevará a tomar unas decisiones u otras en aras de mi libertad de forma primaria porque la conciencia, como dice Zubiri, suele llegar demasiado tarde (*cf.* SH, 244).

4. Una propuesta para la analogía de las tres facultades

El análisis de estos dos conceptos zubirianos —comprensión intelectual y contracción volitiva— me abrieron posibilidades para enlazar sus respectivas facultades —en concreto la voluntad tendente, que era mi objetivo de partida— con el sentimiento afectante, con la estética zubiriana. Ambos conceptos tienen un elemento común, fácil de identificar: su relación con ‘la’ realidad profunda, cada uno desde su dinámica propia. Este hecho, unido a que Zubiri realiza su división estética de estratos atendiendo a la propia realidad y no tanto a la facultad sentimental, me hizo ver la posibilidad de que éste fuera el modo de realizar dicha analogía.

En el proceso sentiente que es la actualización de la realidad en el ser humano hay dos polos, y que son la propia realidad y la sustantividad humana. Lo que no se mantiene fijo es el modo en que esa actualización se da, que depende de la vía o facultad desde la que se haga. En el ser humano la realidad sólo se puede actualizar según las posibilidades humanas, concretadas en sus facultades. Y cada facultad tiene una dinámica propia, individual y singular, pero con la característica común de ser en cada caso facultad-de una misma sustantividad humana. El hecho de buscar criterios de analogía atendiendo a la sustantividad humana en tanto que es en ella en que se dan las tres facultades, presenta el problema de que cada facultad posee —como digo— una dinámica propia, además de que es difícil establecer en el proceso sentiente las fronteras de cada una, que usualmente aparecen difusas. Ya hemos hablado de ello. Quizá la analogía se podría encauzar atendiendo al otro polo, al de la realidad, tal y como él mismo hace en su estética.

El punto de partida será, pues, los estratos de la realidad metafísicamente considerada, que entendemos que es el enfoque desde el cual realiza la división de los estratos estéticos. De este modo también, se pone de manifiesto el peso de lo sentiente en el pensamiento zubiriano, del que ya nos hemos hecho eco también anteriormente. Como ahora enseguida se verá, esa analogía se antoja más sencilla de establecer con la inteligencia sentiente, gracias al trabajo del mismo Zubiri. Con la voluntad tendente queda más trabajo por hacer, y ahí no quedará más remedio que aventurarse para poder establecer la propuesta tal y como se pensó.

⁵⁰⁵ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 104.

¿Tiene sentido realizar este esfuerzo, y extrapolar los estratos de la realidad estéticamente considerada a su consideración desde las otras dos facultades? Lógicamente, estimamos que la respuesta a esta cuestión es afirmativa. Y no sólo eso, sino que estimamos a la vez que es un trabajo muy pertinente en tanto que sirve para comprendernos mejor a nosotros mismos, y a su vez a la realidad misma de la que formamos parte.

4.1. Punto de partida: los estratos de la realidad estéticamente considerada

Aquí no nos vamos a detener demasiado. Simplemente refrescar un poco la memoria, pues va a ser nuestro punto de partida. Sabemos que los estratos de la realidad estéticamente considerada son tres, cada uno de los cuales posee un correlato en el sentimiento afectante. Este correlato, a su vez, provoca que en cada caso califiquemos a la realidad considerada en cada uno de ellos de un modo particular. No se debe olvidar que no se está hablando de distintas realidades, sino de una misma realidad considerada diversamente, una misma realidad actualizada de modos diversos. No es lo mismo atender a la realidad desde un estrato que desde otro, pero en cada caso se trata de la misma y única realidad.

Para no repetir lo dicho en el cap. IX, vamos a limitarnos a poner en un cuadro lo que allí se dijo, y que felizmente coincide con la reflexión de algunos autores⁵⁰⁶:

Estratos estéticos	Correlato afectivo
Cosas ‘en su realidad’	Agrado (perfección/hermosura)
Cosas ‘por ser reales’	Fruición/gusto (belleza)
Realidad ‘en cuanto realidad’	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)

Quisiera llamar la atención de cómo Zubiri cambia el registro para denominar al tercer estrato. Si en los dos primeros atiende a la realidad en tanto que cósmica (cosas *en su realidad*, cosas *por ser reales*), en el tercero ya habla no de las cosas reales sino de la realidad, realidad *en cuanto realidad*. Ello nos da pie a extrapolar o a identificar estos estratos estéticos a los estrictamente metafísicos. Si en la trilogía atendemos no tanto a las modalizaciones ulteriores de la intelección sino a la propia realidad, a mi modo de ver se percibe en ella de modo global una estratificación similar a la que establece Zubiri en *Reflexiones*. En IRE aparecen en múltiples lugares el momento talitativo de una cosa, el

⁵⁰⁶ Cf. J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”, apdo. 3; Cf. también J. FEIJÓO MELLE; “Metafísica del sentimiento estético”, 9-10.

momento de realidad de esa cosa, así como aquello allende a donde nos remite éste, a saber, a ‘la’ realidad trascendental. Cada uno de los estratos nos remite al siguiente: el talitativo al de realidad concreta, y el de realidad concreta al de ‘la’ realidad.

De este modo se puede enlazar la estratificación estética con la estratificación metafísica, tal y como sigue:

Estratos estéticos	Correlato afectivo	Estratos metafísicos
Cosas ‘en su realidad’	Agrado (perfección/hermosura)	Momento talitativo de las cosas
Cosas ‘por ser reales’	Fruición/gusto (belleza)	Momento real de las cosas
Realidad ‘en cuanto realidad’	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)	‘La’ realidad profunda

O mejor, si dejamos como directores a los estratos metafísicos y prescindimos de los estéticos, nos quedaría:

Estratos metafísicos	Correlato afectivo
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)
‘La’ realidad profunda	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)

4.2. Analogía entre sentimiento afectante e inteligencia sentiente

En el apartado dedicado a la comprensión intelectual, se comentó la necesidad o la pertinencia de considerar a la aprehensión primordial de modo diverso a las modalizaciones ulteriores. No insistiremos en ello para no ser repetitivos. Si partimos de esa consideración, fijémonos ahora en las tres modalizaciones ulteriores de la intelección. Si tradicionalmente se han considerado la aprehensión primordial, el *logos* y la razón, como modalizaciones de la intelección, prescindamos ahora de la primera y consideremos el *logos*, la razón y la comprensión.

Pues bien, a mi modo de ver si hacemos ese desplazamiento desde la aprehensión primordial hacia la comprensión intelectual y nos fijamos únicamente en las modalizaciones ulteriores, se puede obtener un resultado razonable tal y como estamos enfocando la cuestión. Veámoslo.

¿Qué es lo que se encuentra el ser humano de forma cotidiana? Se encuentra con las cosas, con la realidad cósmica que a su vez es ‘de suyo’. Este es el modo cotidiano o común

en que el ser humano se enfrenta a la realidad, y en principio no se plantea ninguna cuestión más allá de hacer su vida cotidianamente. Este ámbito cotidiano no sería sino el ámbito del *logos* o de la realidad talitativa de las cosas. El ser humano se encuentra entre cosas talitativas que entiende mediante el *logos*.

Pero también aprehende, aunque a menudo sin caer en la cuenta y por lo tanto sin hacerse cuestión de ello, que esas cosas son ‘otras’, que presentan un *prius* de alteridad; esto es, aprehende su ‘de suyo’. Como nos ha explicado rigurosamente Zubiri, esa aprehensión del ‘de suyo’ provoca o posibilita la intelección de ‘la’ realidad. ¿Cómo lo hacemos? Entiendo que partiendo del *logos*, y mediante el esfuerzo que supone la marcha intelectual de la razón, a la que se añade la comprensión. Con estas modalizaciones ulteriores podemos alcanzar intelectivamente (y de modo asintótico) el conocimiento profundo de la realidad en la que la aprehensión primordial nos situaba. Así, la razón tendría que ver con el tránsito de lo talitativo al momento de realidad de la cosa, y de éste a ‘la’ realidad profunda, al mundo; y la comprensión no sólo sería la culminación de este proceso, sino que también nos permitiría el camino ‘de vuelta’ a la cosa talitativa, que ahora se encuentra comprendida intelectivamente. Sería la *intelección plenaria* de la que habla Zubiri. Seguimos en la talitatividad de las cosas, donde cotidianamente desarrollamos nuestras vidas, pero para nada estamos situados como antes, intelectivamente hablando. Hemos ido y hemos vuelto.

Estratos metafísicos	Correlato afectivo	Correlato intelectual
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)	<i>Logos</i> (verdad dual)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)	Razón (verdad racional)
‘La’ realidad profunda	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)	Comprensión (<i>verum</i>)

Si bien parece que el cuadro se va completando, no deja de quedar pendiente un asunto muy grave, a saber: ¿qué es lo que ocurre con la aprehensión primordial? Con este desplazamiento hacia la comprensión de los correlatos intelectivos, se ha quedado descolgada la aprehensión primordial de realidad. Ello implica que deba ser atendida debidamente. Si, tal y como pienso, los tres estratos de la realidad se relacionan respectivamente con *logos*, razón y comprensión, ello me lleva a interpretar de diferente modo lo que es la aprehensión primordial, análisis al que pretendo acercarme en el siguiente capítulo, dedicado expresamente a esta cuestión.

4.3. Analogía entre sentimiento afectante y voluntad tendente

En este ámbito no podemos contar con una trilogía volitiva, así que tendremos que aventurarnos por sus cursos sobre la voluntad tendente, que desde luego no cuentan con la sistematicidad de aquélla. Si bien es fácil de adivinar que vamos a enlazar el tercer estrato con la contracción volitiva, queda no sólo argumentar debidamente esto —según nuestras posibilidades— sino también establecer y argumentar lo que ocurre con los dos primeros estratos.

Antes de empezar habría que detenerse en un tema que ya se ha comentado en diversos momentos de la investigación: el concepto de *fruición*. Este concepto es clave en esta investigación. Ya se ha hablado de él al exponer la ética zubiriana (cap. 6), al exponer su estética (cap. 7) y al poner de manifiesto la evolución que en Zubiri ha sufrido tal concepto (apdo. 9.1.4). Y aunque efectivamente se trate de un concepto que se deba incardinar más en la reflexión estética que en la ética, creo que nos tenemos que detener un poco más en él para considerar el por qué del papel que tradicionalmente —incluso en la filosofía zubiriana— se le ha dado en el proceso volitivo humano. Aunque sabemos que la fruición pertenece a la dimensión estética de todo sentimiento, recordemos que desde la voluntad tendente se hablaba con frecuencia de ‘deponer la fruición’, cosa que por otra parte también es cierta... ¿Lo es? ¿Cómo articular ambas concepciones?

a. *Fruición volitiva vs fruición estética*

Si recordamos la ubicación del sentimiento como tal en el proceso sentiente (*cf.* cap. 8), éste se encontraba al final de dicho proceso, cuando el ser humano recobraba el equilibrio. Se partía de un estado inicial equilibrado y por alguna afección tal equilibrio se veía alterado, provocando una modificación tónica la cual a su vez generaba una respuesta, recuperando un nuevo estado de equilibrio en el que se daba nuevo estado sentimental, que podía ser frutivo o no. El sentimiento, pues, tiene que ver con el estado afectivo en que queda el sujeto tras la respuesta, que será frutivo o no.

En función de cuál sea la respuesta, nos encontraremos en un estado sentimental u otro, cuya dimensión frutiva estará por ver. Que el individuo busca un nuevo estado de satisfacción es algo común a toda la naturaleza viva, conducta que es extrapolable perfectamente al ser humano. Como sabemos, en el caso humano esta cuestión se hace enormemente problemática por la inconclusión de sus estructuras. En principio —y me imagino que salvo en casos patológicos, o incluso en ellos también— el ser humano busca la fruición como resultado de sus actos. Pero no siempre la busca igual. Antes de entrar en ello, habría que realizar algunas consideraciones.

i. Consideraciones sobre el atenuamiento fruitivo-volitivo a la realidad

La cuestión comentada tiene que ver con el concepto de ‘deponer la fruición’, tal y como se ha puesto de manifiesto en la ética zubiriana. Este concepto es complicado en dos aspectos. El primero, porque a menudo no sabemos si efectivamente deponemos nuestra fruición sobre la realidad buena o no, pues es frecuente —por desgracia— que lo hagamos sobre algo que no contribuye a la configuración real de nuestra realidad. Pero en cualquier caso, el ser humano no está sino atenido fruitivamente a la realidad. Y esto nos lleva al segundo aspecto: sea el acto que sea, en principio el ser humano busca un resultado fruitivo. Y depende de lo que se entienda por fruición —como veremos más adelante— se actuará de una manera o de otra, o nos moveremos en un estrato o en otro.

Todo ello se verá en lo que sigue. Pero previamente quisiera comentar este concepto especialmente importante porque en él es donde tradicionalmente se ha unido lo volitivo con lo afectivo: me refiero a ‘deponer la fruición’. ¿Qué es exactamente deponer la fruición? Zubiri nos dice: «el acto por el que el hombre estima el valor de las cosas es el preferir» (SH, 641); y sigue diciéndonos que en este acto de preferir, en ese atenuamiento a la realidad hay una estimación primera, «probablemente la del placer y el dolor» (SH, 641) mediante la cual ya se encuentra el ser humano ante valores distintos, y entre los que se ha de mover por tanteo. Aunque en este texto todavía incardina la fruición en el proceso volitivo, sabemos que la fruición no es tanto un momento volitivo como afectivo (una estimación primera de placer y dolor). Pero ello no es óbice para que la fruición —o la pretensión de su conquista— éste en la mente de cualquier acto volitivo. De hecho, ésa es la finalidad de toda volición: recuperar homeostáticamente el equilibrio perdido, alcanzando un estado estable del ser humano en el que uno de sus aspectos es precisamente la fruición. Pues bien, aunque la fruición no es perteneciente estrictamente a la volición sino que es su resultado y dada su estrecha conexión, vamos a seguir manteniendo la expresión ‘deponer la fruición’ como motivo u objetivo fundamental del proceso volitivo.

Cuando hablábamos del atenuamiento fruitivo a la realidad, decíamos que la fruición no es sino el modo en que el ser humano se autodefine autoposeyéndose. Y que ésta realidad recaía sobre la posesión de la realidad en tanto que realidad por parte de mi realidad en tanto que realidad. Esta afirmación da mucho que pensar. Zubiri nos dice en un párrafo que no tiene desperdicio:

«En tanto en cuanto el hombre depona su fruición en la realidad buena, en esa medida se inscriben todas las posibles acciones, y su propia realidad, en forma de algo deseable, en forma de algo preferible» (SH, 359).

Este pequeño texto es especialmente significativo. ¿Qué nos quiere decir Zubiri? En él aparecen tres conceptos intrínsecamente unidos: deposición de la fruición, realidad buena y deseabilidad o preferibilidad. Partimos de la base de que la voluntad humana no es

una voluntad pura, sino que es tendente. Consecuentemente no es una pura voluntad de determinación, «porque toda determinación suya está vehiculada por un deseo, esto es, por algo anterior a la volición misma» (NHD, 413).

Lo moral está íntimamente relacionado con este deseo o esta preferencia; o lo que es lo mismo, con la fruición depuesta en aquello que es considerado como bueno. Cuando uno se enfrenta a la realidad como ámbito moral, se pone en juego el aspecto tendencial de la voluntad humana, y aparecen de forma conjunta la deseabilidad por apropiarme de ella y la fruición que voy a deponer. Y si la deseo y voy a deponer mi fruición en ella, es porque entiendo que es una realidad buena.

En este enfrentamiento, como muy bien nos ha indicado nuestro filósofo, para que algo sea deseable, aquello por lo que lo sea debe pertenecer a las propiedades de la cosa. Entre las propiedades de la cosa, entre las posibilidades que pueda presentar, debe haber alguna o algunas que coincidan con mis preferencias. Si esa coincidencia entre las posibilidades de la cosa y mis preferencias no se da, no cabe hablar del carácter moral de esa realidad. Lo deseable no tiene que ver ni únicamente con las propiedades de la cosa ni únicamente con mis preferencias, sino a una entre las dos, entre lo que la cosa me ofrece y lo que yo prefiero. Es una especie de congenereidad volitiva.

Una lectura rápida de tal párrafo podría dar que pensar que la fruición actuara como determinante de lo bueno, esto es: si aquello que yo escojo con mi voluntad me produce fruición, es porque eso va a ser bueno para mí. ¿Podría entenderse que esta es la intención de Zubiri? ¿Se podría afirmar que según Zubiri la fruición actúa de modo normativo, a modo de guía que nos lleve a discernir en un determinado momento lo que sea bueno para el ser humano? Zubiri es consciente de lo difícil que es precisar que mis preferencias se correspondan realmente con la realización de mi realidad personal. Es consciente de que cuando la fruición se depone en alguna cosa, puede ocurrir que esa cosa no sea buena para la persona. De hecho a menudo, con más frecuencia de lo que desearíamos, deponemos nuestra fruición en cosas que no contribuyen a nuestra realización sustantiva; como él mismo nos dice, yo puedo preferir algo como bueno siendo malo en sí (*cf.* SH, 362). En la volición se abren dos dimensiones: una de deseabilidad y otra de conveniencia, y no es fácil aunarlas. En la volición entra como elemento esencial lo deseable, «pero el carácter de bien no coincide formalmente con el carácter de deseable» (SSV, 38). A pesar de que es constitutivo a la voluntad tendente el hecho frutivo, no podemos decir por ello que sea un hecho normativo. Surge entonces el grave problema de por qué disfrutamos de algo que puede no ser bueno para nosotros.

¿En qué momento se da estrictamente la fruición? ¿Sólo tras la acción volitiva? ¿También antes? ¿Durante todo el proceso volitivo? El momento de la deposición de la fruición, ¿es algo previo o posterior al deseo? Es fácil pensar que la fruición se consigue

una vez realizada la acción que me permite retornar fruitivamente al equilibrio homeostático inicial. Pero, ¿es sólo eso? No parece que sea así. La fruición acompaña a todo el proceso según el cual he optado por una acción: desde el momento en que discierno, escojo y decido acometer la acción, pasando por todo el intervalo de tiempo en que voy ejecutando esta acción, hasta finalmente haberla realizado. Por lo tanto, deponer tiene que ver con el momento de discernimiento, de realización y de consumación de la acción. Cuando me propongo un objetivo y elaboro un proyecto, ya me estoy complaciendo en él. Conforme voy ejecutando mi proyecto, sigo complaciéndome. Y cuando alcanzo finalmente el objetivo, lógicamente también.

Aunque esto último no necesariamente ocurre así. Es frecuente que una vez alcanzado el objetivo, no me sienta complacido en él. ¿Por qué? Si leemos de nuevo la primera frase del texto anterior, a su luz bien podría ocurrir que deusiéramos nuestra fruición en alguna realidad que no es buena. Y si esto es así, no alcanzo la fruición pretendida porque no era una realidad buena, esto es, porque la consecución de tal realidad no contribuía a la configuración buena de mi realidad sustantiva. No se trata de algo determinante, sino de algo que sencillamente se da así. Probablemente, antes de elaborar el proyecto y de alcanzar el objetivo, nunca podría haber sabido si eso era bueno o no; era preciso haber recorrido ese trecho para averiguarlo. La vida de todo ser humano es a base de tanteo, de prueba y error, de aciertos y ‘fracasos’,... realizando proyectos menores en el seno de proyectos mayores, incluidos en en el seno del proyecto que es toda una vida.

En este sentido y siguiendo en referencia al texto, acaso lo que quiera decir Zubiri es que el hecho de que unas acciones sean deseables y que yo deponga mi fruición en ellas no son sino las dos caras de una misma moneda. En la medida en que voy configurándome mediante la apropiación de la realidad buena en ese sentido voy deponiendo mi fruición en ella; y siguiendo esa dinámica, las posibles acciones que vaya realizando serán deseables precisamente porque se ‘incardinan’ en la realidad buena en la que estoy deponiendo la fruición. No se trata tanto de que una de ambas se dé antes y dirija los acontecimientos, sino que se van dando las dos en un proceso de tanteo, de prueba y error. Lo que en un principio era estimado como bueno, puede no serlo más adelante.

El hecho de que éste sea un proceso de tanteo es muy importante, pues se da por sentado que el hombre puede deponer su fruición en una realidad que quizás no sea buena para él, es decir, que no contribuye a la configuración de su figura humana en tanto que realidad. Es un hecho que en cada acto que realice el ser humano está configurando su figura, pero puede ocurrir que esa configuración tome dos direcciones: que ese acto realizado sea bueno y su configuración sea adecuada a su realidad humana, o no. Ya hemos visto que precisamente ése es el problema de la ética. Pero la cuestión es: ¿por qué se produce efectivamente esta situación?, ¿por qué el hombre disfruta realizando acciones que pueden ir en contra de su propia realidad? Cuestión de difícil respuesta, por no decir

imposible. Es la inespecificidad de lo humano, su enigmaticidad. Si lo supiéramos, supongo que ya no habría ni libertad, ni moral, ni nada por el estilo. No obstante, intentaremos acercarnos a ella cuando hablemos de los estratos volitivos de realidad.

Ya por último, en lo que se refiere al texto mencionado, comentar un tema interesante. En él se habla también de que la propia realidad humana se puede erigir en algo deseable, idea que me parece muy sugerente. ¿Qué quiere decir que la propia realidad nuestra es deseable? También nos acercaremos a esta cuestión en el siguiente apartado.

En fin, vemos cómo surgen no pocas dudas. ¿Qué queremos, en definitiva, cuando queremos algo concreto? El hombre no sólo quiere una cosa, sino que en realidad quiere dos: quiere esa cosa concreta, pero también se está queriendo a sí mismo en tanto que quiere realizar la realidad que es él mismo. Ya hemos hablado de ello. No podemos hacernos a nosotros mismos, realizarnos, sino haciendo y queriendo cosas concretas; «no hay manera de hacer por la vida, sino haciendo una cosa concreta» (SSV, 38). Y el modo en que eso se da, en tanto que existe una vinculación física del ser humano con la realidad, es mediante la fruición, vinculación que se plasma en su autorrealización, permitiendo aprehender la realidad y aprehenderse a sí mismo como realidad.

Desde el momento en que la fruición la podemos entender desde el sentimiento afectante, cabe ampliar lo que es el atenuamiento del ser humano a la realidad (*cf.* SH, 641). Zubiri hablaba de ello intelectual y volitivamente: «lo que en ambos casos hace el hombre es poseerse poseyendo la realidad en ese su estar sobre sí». Las cosas de la situación le llevan a tener que inteligir y preferir para poseerse en realidad. Pero ahora ya podemos hablar también de un atenuamiento afectivo de la realidad, que no es sino el atenuamiento frutivo anteriormente considerado en la voluntad. Las cosas le instan al hombre a actuar para realizarse, y en ello intervienen también la intelección y la afectividad.

Esto nos ayuda a articular mejor la ética zubiriana, la cual analiza la moralidad en un estrato previo y radical, desde el cual cobra sentido poder fundamentar una normatividad. Pero no es la moral zubiriana una moral normativa. Y ese ámbito radical y previo no es sino la vinculación fisiológica, sentiente, con la realidad. Tal y como nos dice el profesor Conill, esta ética zubiriana que nos habla de la moral como estructura «ya no está reñida con el mundo sensible y corporal, ya que las sensaciones y tendencias forman parte del ámbito moral; (...) profundiza —la moral zubiriana— hasta las infraestructuras *noérgicas*, es decir, hasta las fuerzas que operan más allá del bien y del mal moral del carácter racional»⁵⁰⁷. Para no malinterpretar estas palabras, hay que comprender bien el dinamismo de la apropiación y de la fruición. En caso contrario, el resultado puede ser desastroso.

⁵⁰⁷ J.CONILL; *El poder de la mentira*, 155.

ii. La felicidad es sentiente

La felicidad no pende únicamente de una facultad del hombre sino que compete a la inteligencia, a la voluntad y a la afectividad del ser humano. En ella —en la felicidad—...

« (...) va envuelta la realidad entera del hombre no sólo por lo que tiene de complacencia y de sentiente, sino también por lo que tiene de inteligente, porque el hombre es unitaria y indivisamente inteligencia sentiente» (SH, 403-404).

Ahora bien, en el seno de esta problemática indeterminación se pueden destacar dos aspectos:

- El que da a las cosas, en referencia a las posibilidades tuyas que son apropiables.
- Y el que da a la repercusión de esas propiedades en mi propia configuración.

La cuestión es, ante esta indeterminación de lo que es bueno, ¿cómo determinarlo?, ¿cómo saber cuáles son esas repercusiones de las propiedades reales de las cosas en mi configuración? Ante esa indeterminación, ¿qué ha de hacer el ser humano? ¿Acaso es algo determinable lo que haya de hacer para ser feliz? Esta pregunta no surge de un planteamiento destructor, sino de una situación en que se encuentra realmente el ser humano por sus propias estructuras. ¿Es determinable lo que es la felicidad humana? ¿Es determinable qué cosas he de escoger o querer hacer para alcanzar la felicidad?

Clásicamente se ha escindido este problema en dos parcelas: el teórico y el práctico. Si desde la razón teórica se conocía lo que son las cosas, desde la razón práctica se enfocaban en orden a la felicidad, esto es, en orden al actuar humano. Si bien este planteamiento no es del todo equivocado, a decir de Zubiri no es el modo radical de plantear el problema, porque en él se da por supuesto que tal discernimiento es únicamente papel de la razón. Pero, ¿es sólo una cuestión de la razón?, ¿se puede desvincular ese ejercicio de la razón de la inteligencia sentiente? Como sabemos, la razón no es sino una modalización de ese acto primario de intelección sentiente que es la aprehensión primordial de realidad. El problema grave es, pues, que por ofrecer la primacía a lo racional (intelectivo) y no a lo sentiente se deja de lado todo lo fisiológico que acompaña a esta facultad primordial. Porque la inteligencia, en tanto que inteligencia sentiente, «está en unidad radical y primaria con la sensibilidad entera» (SH, 405). No es razón teórica, sino razón sentiente.

Consecuencia de ello es que la inteligencia sentiente no es únicamente inteligencia sentiente, sino también inteligencia *posidente*, se apropia las propiedades apropiadas de la cosa. El hombre hace tuyas *físicamente* aquellas propiedades de las cosas que se apropia al hacerse cargo de la realidad, al enfrentarse con ella. Y es en este momento en el que entra en juego la fruición. La fruición, lejos de ser una complacencia subjetiva, acompaña intrínsecamente a la aprehensión de la realidad y a su apropiación. Lo radical no es un

discernimiento teórico y práctico de la razón, sino la fruición intrínseca a la inteligencia sentiente-positiva. No olvidemos que todo acto de la inteligencia sentiente-positiva es «(...) un acto en el que el hombre depone, él, fruitivamente, su acción preferente —depone su volición— en la cosa realmente querida. Y depone en ella, precisamente para realizarse en la situación en que quiere» (SSV, 68). El uso primordial de la inteligencia no es el estrictamente intelectual aunque sea quizá el más común o el más reconocido, sino que es la aprehensión de realidad. Porque la aprehensión primordial nos abre al ámbito en el que puede darse ese arraigo intelectual y sentiente con la realidad, ya que es a una intelectual y sentiente. Por ello es enormemente importante, porque gracias a ella puede darse esa vinculación física de la realidad propia del ser humano con 'la' realidad en general.

No todas las posibilidades son igual de apropiadas. Aquellas que lo son más son aquellas que se erigen en deber. Nos movemos en el ámbito de la realidad, no de la racionalidad. Los deberes no son ajenos a la realidad, todo lo contrario: de lo que se trata es de «una realidad que nos es debida en orden a la felicidad» (SH, 409-410). El hombre está ya en la realidad, y lo está debidamente en la medida en que está buscando su felicidad. Como no puede sino buscar su felicidad, no puede sino estar debidamente en realidad. Por ello el deber se halla inscrito en la forma de realidad humana por estar así constituida, en apertura. No es que la felicidad en sí sea un deber, sino que deberes son todas aquellas posibilidades apropiadas en orden a la felicidad. No se trata de que el ser humano esté debidamente en la realidad en referencia a unos deberes, sino que está debidamente en referencia a la felicidad que anhela y que significa su perfección. Dado esto, los deberes cobran su sentido en la medida en que su apropiación encamina al hombre a la perfección de su figura, a la realización de su forma de realidad. El hombre es una realidad deudora respecto a su propia felicidad. Así, el deber no es algo externo al hombre, sino algo que le pertenece intrínsecamente; de hecho es por pertenecerle intrínsecamente que el ser humano puede ser sujeto de deberes, por ser realidad deudora. «Precisamente porque el hombre está deudoramente vertido a su propia realidad humana como apropiada, y tiene el área del deber que emerge de su propia realidad, se le plantea el problema de los deberes» (SH, 412).

En respuesta a la polarización racional del problema, como suele ocurrir, el péndulo se ha desplazado hacia el otro extremo reivindicando su aspecto sentimental: es el sentimentalismo moral, cuyo extremo puede llevarnos al hedonismo. El hedonismo se da cuando hay una desconexión entre la fruición de la cosa y la fruición de la realidad de esa cosa, entre la fruición de mi realizarme optando por esa cosa y la fruición de la realidad a la que me remiten las dos anteriores. Es la fruición por la fruición, una fruición desconectada de 'la' realidad para atender meramente a su contenido talitativo: es lo meramente agradable.

El sentimentalismo moral no es eso, ni mucho menos. En él se considera al sentimiento como una facultad afectiva, pero con claro peso en el comportamiento ético del ser humano, y sin implicar ni mucho menos un abandono del esfuerzo intelectual. Tal planteamiento queda perfectamente expresado por el profesor Lisón, quien nos lo explica como «una ética que considera que el sentimiento es el origen último, el fundamento originario, de la acción moral»⁵⁰⁸. Es claro que a lo que se refiere J.F. Lisón no es ni a un emotivismo ni a un sentimentalismo superficial. No se refiere a un sentimiento abandonado a sí mismo, a un sentimiento que consiste únicamente en ciertas emociones reactivas, sino a un sentimiento susceptible de ser educado por el entorno social o comunidad a la que se pertenece. Cobrando así especial relevancia la simpatía, el afán de reputación o la estima⁵⁰⁹.

Al decir de Zubiri, si bien no es posible una moral despojada de su aspecto frutivo, este planteamiento se queda a medio camino por no considerar esa remisión a la realidad de cada cosa fruto de la apertura que la inteligencia proporciona al ser humano. Ni es correcto establecer la felicidad en la línea de las tendencias, ni tampoco quedarse en el ámbito de la talidad sin atender al de la realidad.

«La fragilidad teórica de las éticas del sentimiento se debe, entre otras cosas, a su desvinculación de la inteligencia, a su atribución de un status cognoscitivo especial — como sucede en el conocimiento scheleriano de los valores explicado por un sentimiento intencional— y a su necesidad de redefinir la experiencia emotiva para poder atribuirle el papel de móvil de la acción moral»⁵¹⁰.

El problema de hablar de lo moral en estos términos es «que no ha colocado dentro de la idea del hombre esa dimensión de la inteligencia por la que está abierto a toda realidad, incluso en el caso de la realidad hedónica» (SH, 403). Porque no se trata de qué fruición deponga en tal o cual bien, sino de cómo a través de la fruición en tal o cual bien depongo la fruición en mi configuración propia, en la figura de mi propia realidad. Son dos ámbitos totalmente distintos, aunque íntimamente relacionados, independientemente de que en ambos la fruición sea un factor relevante. Y hay que atender a los dos.

Lo importante de esta teoría es quedarse con lo que subyace en ella. Lo que se barrunta desde esta teoría es que efectivamente lo sentimental tiene que ver y mucho con lo que el ser humano hace, con sus acciones, con su comportamiento ético. Pero otra cosa es entender que los sentimientos tal y como los entiende el sentimentalismo moral sean el fundamento de un comportamiento ético. Como suele decir Zubiri, si este enfoque encierra parte de verdad, no creo que sea toda la verdad.

⁵⁰⁸ J.F. LISÓN; “Ética del sentimiento”, 23.

⁵⁰⁹ Cf. A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 81 y ss.

⁵¹⁰ E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 31.

Surgen algunas cuestiones. En primer lugar: ¿cómo tenemos la seguridad de que los sentimientos que rigen en una determinada cultura conllevan efectivamente un comportamiento más ético? Esta cuestión se agudiza si consideramos que, como muy bien afirma J.F. Lisón, los sentimientos en general son educables, no se tratan de algo primario sino más bien secundario⁵¹¹. ¿Cómo podemos saber que en una determinada cultura o comunidad, los sentimientos que recibimos por educación son los que nos llevan a un actuar más ético, que pueda ser universalmente aceptado? ¿Acaso no se pueden educar sentimientos que vayan en otra línea? Entiendo que sí y es más, en el seno de nuestras sociedades no dejan de educarse sentimientos morales negativos. Y en este caso aparece un problema similar al de las éticas intelectualistas, a saber: que no hay certeza de su validez. En segundo lugar, con A. Cortina⁵¹² entiendo que en las éticas sentimentalistas difícilmente se podrá realizar una revisión eficaz de los sentimientos morales al uso, con lo cual estamos abocados a un conservadurismo insuperable que cuestiona de nuevo la validez de tal moral. Y en tercer lugar: ¿hasta qué punto es lícito suponer que los sentimientos nos ofrecen una estimación axiológica?, ¿es efectivamente la estimación de valores algo perteneciente al ámbito afectivo? Que están relacionados ambos ámbitos es indudable y de hecho está investigación gira en torno a esa idea, pero la duda es si lo sentiente en el ámbito moral no tendría que ver más con lo tendencial o con lo preferible que con lo sentimental en tanto que estimación de valores. Sentimiento es estado tónico, estado en el que quedamos tras la opción volitiva; es consecuencia y no causa de la opción. ¿Acaso podemos ‘sentir’ verdades? ¿Es el sentimiento el que nos dice cuál de las posibilidades que nos planteamos es la correcta? Sí que es cierto que se puede sentir cierta complacencia o fruición al realizar acciones buenas o intelecciones verdaderas, pero ello será más por su recubrimiento que por el hecho directo de su determinación. Ello gira en torno a la fruición, la cual se encuadra en el marco afectivo global, pero decir que lo sentimental tiene repercusiones morales en este sentido no sé si es un paso legítimo, pues quizá estemos mezclando ‘competencias’ de las distintas facultades.

La cuestión es si tanto en el planteamiento racionalista como en el sentimentalista no se cae en un mismo error, como es el de separar algo que no es de por sí separable. Claro que la razón aporta luces en el terreno moral, y claro que los sentimientos aportan también

⁵¹¹ El mismo Nietzsche se hace cargo de lo delicado de separar sentimientos de razón. En *Aurora* nos explica: «se nos dice que nos dejemos llevar por nuestro corazón o por nuestros sentimientos. Pero resulta que los sentimientos no son algo definitivo ni originario, tras ellos se encuentran juicios y apreciaciones que nos son transmitidos en forma de sentimientos (preferencias, antipatías). La inspiración que surge de un sentimiento es nieta de un juicio (y muchas veces de un juicio falso), y, en cualquier caso, de un juicio que no es nuestro. Dejarnos llevar por nuestros sentimientos equivale a obedecer a nuestros abuelos y a los abuelos de éstos, y no a esos dioses que habitan en nosotros y que son nuestra razón y nuestra experiencia» (cf. E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 43, nota 55).

⁵¹² Cf. A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 95.

su parte de luz, pero tanto la una como los otros han de ser iluminados por la intelección sentiente humana. La cuestión es cómo aportan los sentimientos ‘su parte’ de luz, ya que el aspecto racional es más comúnmente aceptado, aun con todas las precauciones posibles. Es verdad que cada enfoque aporta algo positivo —qué duda cabe—, pero llevada al extremo su especificidad hace que se desvirtúe el resultado final, porque en el ser humano no se puede separar la inteligencia de la afectividad; y ya no en sus manifestaciones más externas —que en ambos casos entiendo que así es considerado—, sino también y sobre todo en su articulación profunda.

iii. ¿Una felicidad fruitiva?

¿Dónde quedaría la fruición en la felicidad zubiriana? Decíamos que en la felicidad hay una dimensión moral —la apropiación de posibilidades— y una dimensión física —la configuración de mi propia figura que deriva de esa apropiación—. Decíamos que nos movemos en el ámbito de la realidad, no de la racionalidad. Y decíamos también que lo que hace el ser humano cuando se apropia una de las posibilidades apropiandas de la cosa es deponer su fruición en ella. ¿Se puede decir que la fruición zubiriana presenta una relación intrínseca con la felicidad? Entiendo que sí, en tanto que cuando deponemos la fruición en un acto volitivo de apropiación de posibilidades, no lo hacemos sino porque entendemos que mediante tal acto de voluntad tendente nos acercamos a la felicidad que supone apropiarnos de nuestro yo como posibilidad radical. Cuando el ser humano depone su fruición en una cosa para realizarse, puede decirse que lo que depone es su felicidad, o lo que es lo mismo, depone su fruición a la vez en lo que esa cosa tiene de realidad y que contribuye a configurar su propia figura de la realidad sustantiva que es.

Cuando Zubiri afirma expresamente que «la esencia de la volición es fruición» (SSV, 43), quiere dejar claro que no se entienda por fruición aquello que no se quiere decir. Efectivamente, la fruición de la que aquí está hablando es la fruición que «recae solamente sobre lo real en tanto que real» (SSV, 43), es decir, sólo puede hablar de fruición aquel ser que es capaz de aprehender realidad, esto es, el ser humano. Y ello implica por su parte que algo hay en la cosa que me permite la posibilidad de que yo pueda deponer mi fruición en ella; la realidad de la cosa interviene de alguna manera. Es lo que Zubiri denomina la realidad no *para mí*, sino la realidad *en mí*.

«La fruición no consiste en estar alegre, en estar contento, en estar satisfecho» (SSV, 44). Ya se ha comentado hablando de los estratos estéticos de la realidad: la fruición no es agrado. La fruición que nos proporciona la felicidad no es un mero sentirse bien, sino «sentirse ‘realmente’ bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho» (SH, 391).

«La fruición recae sobre la realidad en tanto que realidad, pero la realidad en mí; y no consiste precisamente en estar contento, sino en la conveniencia, en cierto modo, de dos

realidades, de las cuales la del hombre es plenaria en la realidad en la que ha depuesto su fruición» (SSV, 44-45).

Se puede hablar, en todo caso, de diferentes tipos de fruición, una más concreta y otra más profunda, de manera que la segunda no se puede dar en principio sino a una con la primera, la cual se ha de enmarcar sin embargo en el horizonte de aquella. «Fruición no designa, pues, aquí ante todo un estado psicológico de satisfacción o complacencia (aunque sea el significado más usual del vocablo), sino la quiescencia de la realidad al quererla (...)»⁵¹³. Fruición no es deleite, aunque no lo excluye. Pero que no lo excluya, que en la volición se den a menudo momentos de alegría no quiere decir que ésta sea lo esencial en el acto volitivo. Desde este punto de vista, como razón formal suya, «el *gaudium* no forma parte de la fruición» (SSV, 45), es una mera consecuencia.

La fruición volitiva no tiene tanto que ver con la espontaneidad sentimental o la mera sensiblería (o *efusividad psíquica pasajera* que dice López Quintás⁵¹⁴) sino con algo mucho más profundo. Es algo tan profundo que incluso se puede erigir en la *forma suprema de la vida*. ¿Por qué? Pues porque el hombre que se realiza a sí mismo fruitivamente es aquél que ha conseguido poseerse de forma plenaria. Y precisamente la fruición es lo que marca la diferencia entre el acto volitivo específicamente humano del acto espontáneo. Sólo hay fruición estrictamente hablando en el acto volitivo; en el acto espontáneo a lo sumo hay satisfacción, más o menos instantánea, más o menos esporádica.

¿Quiere decir esto que se suprime el aspecto tendencial de la *voluntad tendente*? Ni mucho menos, además de que por otro lado sería imposible. La dimensión de deseabilidad es intrínseca al ser humano igual que es la dimensión de conveniencia, sencillamente por la constitución humana, por sus estructuras constitutivas. «No hay nada en que el hombre pueda deponer su fruición que en una o en otra forma no tenga una razón de deseable» (SSV, 45). Esto es precisamente en lo que consiste lo ‘tendente’ de la voluntad tendente. En este sentido, se puede afirmar que la propia fruición sin ser esencialmente tendente, no deja de ser intrínseca y constitucionalmente tendente.

Ya hemos hablado del alcance de esta afirmación. Que las tendencias estén presentes no quiere decir que la voluntad del hombre ceda ante ellas, ni siquiera que sean ellas las que nos llevan al hecho volitivo o en lo que la voluntad se apoya. Es otra cosa.

«Lo que digo es algo más: que las tendencias pertenecen formal e intrínsecamente al acto de volición en cuanto tal; que no hay ningún acto de fruición que no tenga en una o en otra forma el carácter de realización de un apetito, sin que por eso la realización del apetito sea lo que constituye el carácter formal de la voluntariedad. La voluntariedad está precisamente en que el término del apetito, el logro del apetito, sea precisa y formalmente una fruición» (SSV, 46).

⁵¹³ U. FERRER; *El principio antropológico de la Ética*, 31.

⁵¹⁴ Cf. A. LÓPEZ QUINTAS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 154.

Entonces la dimensión racional es saberse en el ámbito de la realidad, saberse uno realidad y saber que aquello entre lo que se está es realidad; en definitiva, «*en aceptar la realidad, en tanto que realidad, como posibilidad de mi propia realidad*» (SSV, 46). Y es precisamente esta incardinación en el ámbito de ‘la’ realidad lo que hace que todo esto que estamos hablando caiga en cierta abstracción, en cierta inespecificidad, de manera que si bien todo ello es común en todo ser humano, ya no sólo en cada sociedad o en cada cultura sino que en cada individuo adquiere una concreción diferente, y en consecuencia la figura de un ser humano es única y personal, nada más lejos de cualquier modo de determinismo. Es la riqueza de ser persona.

Algo así nos dice A. Cortina⁵¹⁵ cuando distingue que una cosa es sabernos en la realidad de manera que «no podemos organizar nuestra vida de espaldas a la realidad», poseyendo algo así como un *sentido de la realidad*, y otra cosa es no tener presente que «cada uno de nosotros es hijo de su tiempo y de su lugar», y que la cultura o la sociedad en que cada uno nace instalado es punto de partida inevitable para cualquier consideración moral. En este sentido —y aquí es donde quería llegar— continúa A. Cortina afirmando que «la convicción de que en el terreno moral existen unos contenidos incontrovertibles, válidos para todo tiempo, y que sobre ellos no se puede discutir siquiera, es desafortunada». No se trata por ello de caer en un relativismo ni en una mera ética de acuerdos, ni mucho menos, pues tanto estas opciones como el particularismo son igualmente insostenibles, sino de caer en la cuenta de la necesidad de una apertura dialógica y crítica de encuentro.

b. Los estratos volitivos de la realidad

Lo que se ha dicho en el anterior apartado sirve de introducción a éste. Releyendo sus líneas, de alguna manera ya aparecen esbozados los estratos de la realidad considerados desde la voluntad tendente. Aquí vamos a organizar lo dicho para enlazarlo con lo ya propuesto desde las otras dos facultades.

¿Qué queremos exactamente cuando queremos una cosa concreta? Si nos fijamos en un acto de voluntad tendente, vemos que en ellos se puede diferenciar por un lado el nivel concreto de los contenidos y de las acciones, y por el otro, el nivel referido al momento de realidad de esa cosa concreta y la nuestra propia. Pero como sabemos también hay que hablar de un tercer nivel, el nivel profundo de ‘la’ realidad a la que nos remiten tanto las cosas reales como nuestra propia sustantividad real. Ello nos lleva a la siguiente cuestión: ¿se podría hablar de que se puede deponer la fruición según cada uno de estos tres niveles de realidad? ¿Cómo se depondría la fruición en cada nivel? Un asunto es la fruición que

⁵¹⁵ Cf. A. CORTINA; “Somos inevitablemente morales”, 522 y ss.

deponga en una determinada acción, y otra la fruición que deponga en su momento de realidad o en 'la' realidad en tanto que realidad por medio de esa determinada acción. Son cosas muy distintas. Y no sólo eso, sino: ¿cómo actúan las preferencias, nuestras tendencias pre-volentes, en cada uno de los tres niveles? Nosotros no podemos realizar acciones sobre la realidad mundanal, sino que sólo podemos hacerlas en las cosas concretas. Podríamos plantearnos qué queremos exactamente cuando queremos una cosa concreta: su contenido, su realidad concreta, 'la' realidad mundanal... todo ello a la vez... Es fácil hablar de preferencias en referencia a contenidos, pero ¿cómo hacerlo cuando hablamos en términos de realidad, ya sea concreta o ya sea profunda?

Hablamos de diferentes dimensiones de la realidad: la realidad profunda, la realidad concreta, el contenido de la cosa concreta. En principio el ser humano no puede querer 'la' realidad, así, sin más, sino que sólo puede quererla mediante cosas reales concretas; y ello porque en esencia el hombre no quiere tanto la cosa real concreta como lo que ella tiene de realidad. Sin embargo, no es extraño —todo lo contrario, quizá sea lo más común— que lo que el hombre quiera sea la cosa talitativa concreta y no por lo que tiene de real sino por lo que tiene de talitativa.

En este contexto hay que situar la felicidad, porque si bien todos queremos la felicidad no sabemos muy bien a qué nos referimos cuando hablamos de ella:

«El hombre está sobre sí para salir de la mejor manera posible de cada situación. Justo ahí está la felicidad. Pero aquí aparece inmediatamente una grave indeterminación. ¿Qué es ese hombre que todos llevamos proyectado sobre nosotros mismos, cuando estamos sobre nosotros en cada situación?» (SH, 402).

Y ya no hablamos sólo de su inespecificidad intrínseca, sino también porque en la medida en que no sabemos con seguridad aquello hacia lo que nos queremos configurar, es fácil que tampoco sepamos qué estrato de realidad estamos considerando. Y esto es una cuestión grave, porque en función de qué estrato consideremos, se verá modificada nuestra idea de felicidad. Y el estrato que consideremos estará en función del concepto que tengamos de felicidad, según el cual nosotros nos plantearemos la configuración de nuestra propia sustantividad: bien a nivel talitativo, bien según un proyecto vital como configuración de nuestra sustantividad, bien esto mismo pero desde una experiencia estética profunda.

La satisfacción que espero conseguir influye y mucho en aquello que yo quiera hacer. Cada vez que quiero hacer algo lo quiero hacer en la medida en que me proporciona una fruición. Desde la cosa más nimia hasta mi proyecto vital, lo hago en función de la satisfacción que espero. Aquello que quiero no lo quiero tanto en función de lo que es sino que atendiendo efectivamente a aquello que es, lo quiero por su repercusión en mi satisfacción. Y en función de esa satisfacción yo actuaré de una manera o de otra. Pero claro, sabemos que esa satisfacción o fruición no es la misma siempre, sino que depende y

mucho de en qué estrato de la realidad nos estemos moviendo. ¿Qué es lo que quiero yo cuando realizo una acción? Fruición. Pero esa fruición puede ser mero deleite sensible o algo que vaya más allá, o mucho más allá. Y en función de la fruición que pretenda alcanzar, en función de las expectativas que me generen distintas alternativas, realizaré unas cosas y no otras: si espero mero deleite actuaré de una manera, si espero configurar mi proyecto vital lo haré de otra, y si lo que pretendo es adquirir una experiencia de la realidad profunda actuaré de otro modo.

Los tres estratos volitivos de la realidad se podrían establecer de la manera que sigue en función de la fruición que espero alcanzar, o en función de en qué deponga mi fruición⁵¹⁶. Aparecen así estrechamente vinculados a la estética. Si busco lo agradable aprehenderé la realidad talitativamente; y querré la realidad talitativa. Mis aspiraciones tendentes se verán satisfechas en el ámbito talitativo de la realidad. Nos movemos en el ámbito de la vida cotidiana, en el que las cosas giran en torno a mí, para satisfacer ‘mis’ necesidades y ‘mis’ proyectos. Es lo que Zubiri denomina *bienestar*, esto es, «el buscar salir de la situación de la mejor manera, con el mínimo de trastornos» (SH, 402-403). Lo que pesa es salir airoso. No me planteo en profundidad lo que las cosas sean, ni al otro, ni siquiera a mí mismo en toda mi profundidad; o por lo menos no consideramos a todo ello con la debida profundidad. Me importa lo que necesito para vivir; y mi visión de todo lo demás se ve reducida a un mero pragmatismo en orden a mis prioridades y mis gustos. Sería el me gusta o no me gusta, el me interesa o no me interesa, el me agrada o no me agrada.

Cuando ideamos una acción o un proyecto en este sentido, en este estrato solemos atender a aquello que queremos conseguir, pero no tanto qué va a ocurrir con nosotros — con nuestra figura de realidad— cuando hayamos conseguido eso que pretendemos. Esta consideración nos hace pasar del ámbito de la talitatividad de las cosas a sus momentos de realidad (e incluso del nuestro). Porque no sólo podemos atender a la talitatividad de la cosa, sino que podemos atender también a su momento de la realidad. El estar las cosas talitativamente consideradas es algo inevitable para la realidad humana; este ‘con’ no es algo añadido, sino que el hombre no puede sino vivir ‘con’ ellas. Y aquí surge cierta ambigüedad, por que el hombre inevitablemente ha de estar ‘con las cosas (cosas entendidas en sentido amplio, a saber: las cosas apersonales, pero también las demás personas y hasta mi propia sustantividad personal), pero no ha de quedarse en ellas, sino que las ha de trascender. Se distinguen así dos momentos esencialmente diferentes: «ciertamente, no estamos jamás sin cosas; esto sería imposible. Pero lo esencial es que *con* estas cosas donde estamos es *en* la realidad» (HD, 88). De hecho, nos dice Zubiri que la

⁵¹⁶ Creo que se puede establecer un paralelismo manifiesto con las tres dimensiones de voluntad que nos expone G. Marquínez Argote, a saber: voluntad apetente, voluntad determinante y voluntad amante (cf. G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”, 58).

misión de las cosas es hacernos estar en la realidad, y es así como accederemos a la vez a nuestra propia realidad allende lo talitativo. ¿Por qué? Pues porque la vida humana consiste en eso, en «poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad. (...) El hombre se funda en la realidad como realidad. Sólo según éste momento de realidad puede el hombre ser persona» (HD, 88).

No se trata de suprimir el bienestar pues sería imposible, sino de integrarlo en el siguiente estrato. El paralelo volitivo sería la capacidad para poder ir más allá de mis propios intereses y proyectos; como se suele decir, la capacidad para salir de mí mismo y poder atender a las cosas y a los otros por lo que ellos son, no por lo que suponen para mí. Este es un salto cualitativo enorme, pues lo usual es que las personas se mantengan en el anterior estrato de forma inconsciente, incluso inconscientes de su inconsciencia. En este estrato, las personas empiezan a cobrar conciencia de tal inconsciencia, abriéndoseles un abanico de posibilidades inaccesibles desde el estrato talitativo. Lo que antes se veía como legítimo, ahora se percibe como cierta alienación. Ahora lo que está en juego no son mis intereses, o no únicamente mis intereses, sino mi figura de realidad; y la configuración de ésta pasa inexorablemente por atender a las cosas y a los otros en tanto que tales. Esto tiene que ver y mucho con lo que Zubiri denomina *felicidad*: «en la felicidad va envuelta la realidad entera del hombre no sólo por lo que tiene de complacencia y de sentiente, sino también por lo que tiene de inteligente» (SH, 403), esto es, de apertura a la realidad. Ahora puedo ser consciente de que atender a lo que me es agradable (talitativamente) en un momento dado puede no ser bueno para configurar mi sustantividad. Es la alteridad.

¿Por qué ese salto? No es este lugar para entrar en esta interesante cuestión, pero no se sabe muy bien en qué momento un sujeto cobra conciencia de que aquello que estaba viviendo no era lo que había que hacer. Ello le hace plantearse otras cosas, o plantearse de un modo diverso las mismas cosas de siempre. Se accede así a un estadio incierto, como una especie de ‘tierra de nadie’, en el que no se encuentra cómodo viviendo como antes pero tampoco sabe muy bien qué hacer. Sabe que algo debe cambiar, aunque no muy bien qué. Y hasta que se siente más o menos cómodo en este nuevo estrato, se siente incómodo tanto en éste como en el anterior, que ya no le convence. Está intranquilo.

Ahora bien, pero cuando logra hacerse con él cambian las cosas. Y vaya si cambian. Sigue proyectando, sí; pero sus proyectos, sus intereses, ya no son exclusivamente suyos sino que aun siendo suyos, considera al otro y a lo otro. Es capaz de ir más allá de su propia talitatividad para, atendiendo a su propio momento de realidad, atender asimismo al de los otros y al de lo otro. La complacencia que aquí se da es distinta; se da como una especie de *resonancia* de realidades, como que se produce un acoplamiento no se sabe muy bien cómo entre mi realidad y la realidad del otro y de lo otro. Hay como un interés

desinteresado, o desinteresable. Se cuenta con lo *alter* sin renunciar a lo propio pero intentando ser honesto y auténtico.

¿Se podrían confinar las tendencias al estrato del interés y lo volitivo a este estrato del desinterés? Yo creo que esto no sería adecuado, aunque es difícil de argumentar. Quizá esgrimimiento que la causa por la que no sería adecuado es porque la afectividad humana, en la cual cabe incardinar las tendencias, no sólo son tendencias talitativas, sino que su principal tendencia es a configurarse bienamente como realidad.

«Precisamente porque el hombre percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto de ellas y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad» (HD, 57).

Y recordemos que la forma de realidad de la sustantividad humana es *suidad*: lo que le compete por sus notas es precisamente configurarse a sí mismo como sustantividad. «Y, en su virtud, soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy ‘de suyo’ (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy ‘mío’» (HD, 58). Mi propia tendencia profunda es, pues, configurar mi propia sustantividad humana. La posesión que es nuestra vida consiste en el caso humano en ser nuestra propia realidad.

Otra cosa es que esa tendencia profunda no sea clarividente y se difumine, o que incluso se encuentre distorsionada. En este caso habría que investigar por qué, pero eso es otra cuestión. ¿No sería absurdo pensar que cuando nace un ser humano sus propias tendencias van a ir en contra, ya no de la satisfacción de sus intereses talitativos, sino de su propia configuración sustantiva como realidad? Otra cosa es que al hilo de su vida haya aprendido a buscar la satisfacción talitativa, no la real. Pero ya digo, ésta es otra grave cuestión, íntimamente relacionada con la educación, y de no poco interés. Aquí se puede incardinar perfectamente la fruición estética, en tanto que va más allá de la mera complacencia para convertirse en «la visión posidente y la posesión vidente de la realidad» (SH, 405).

Pero la cosa no acaba aquí. «Tenemos que estar en la realidad, nos lo exigen las cosas reales en su realidad, pero ninguna es aquello en que se nos hace estar» (HD, 103), ninguna es ‘la’ realidad. ¿Qué ocurre con la realidad profunda? ¿Puede el ser humano dar un paso más, y ser capaz no de querer únicamente el momento de realidad de cada cosa, sino de querer ‘la’ realidad? Si el hombre fuera capaz de ello, tendría tal conocimiento y tal experiencia que sus proyectos se incardinarían en la línea de bondad casi que por defecto: sería *amor*, amor que en Zubiri alcanza una dimensión metafísica previa a cualquier acto humano, y que afecta a lo más profundo «anteriormente a toda especificación en facultades» (NHD, 464). Decir que compete a lo volitivo no sería sino resultado de la necesidad de parcelar la realidad para poder emprender la tarea de su comprensión.

¿Es posible que un ser humano pueda ser poseedor de tal amor? No lo sé, pero sin duda es hacia donde debería tender, exigencia que es primariamente metafísica. «Por entenderlo así, por encima de la voluntad-deseo y de la voluntad-opción consideraba — Zubiri— a la voluntad-amor como ‘la forma suprema de vida’ y ‘la dimensión más preciosa del hombre’»⁵¹⁷. Pero ‘la’ realidad buena no se puede querer sino a través de las cosas reales: es la contracción. ¿Qué se quiere cuando se quiere una cosa concreta? Se quiere su talitatividad, su momento de realidad, y ‘la’ realidad entera. «Ninguna volición hay en el hombre que no sea apetitiva; ninguna determinación que no se apoye en apetitos y tendencias; ningún amor que para realizarse como pura fruición no necesite poner en juego tendencias y determinaciones» (SH, 142).

Éste es un proceso humano, un proceso humano físico que compete a toda persona; y cada cual lo vivirá según su historia y circunstancia. Porque cada contracción de nuestra volición amorosa de ‘la’ realidad en nuestro día a día, es algo inexorablemente problemático. Dependerá de las posibilidades que nos arrojen las cosas concretas, y ello a su vez de cómo sea la articulación de ‘la’ realidad en cada cosa real y de cómo sea en nosotros mismos. ¿Quién puede saber lo que le conviene a ciencia cierta en una situación concreta? Se abren dos tipos de problemas: por un lado, los que suponen efectivamente no saber cuál opción es la realmente mejor para nosotros, algo que nos ocurre a todos; pero también —y esto es más complicado— los problemas derivados de no saber en qué estrato nos estamos moviendo, mezclándolos consecuentemente y buscando en niveles inferiores la satisfacción correspondiente a los estratos superiores (y viceversa).

Cuando a veces ocurre que elegimos lo que no nos conviene⁵¹⁸, puede ser bien porque nos hemos equivocado bien porque hemos tergiversado los estratos. Porque el hombre, como realidad que es, puede atenderse a sí mismo respecto a cada uno de los estratos. Cada acción que yo haga, se puede referir a cada uno de ellos, en función de cuál sea mi objetivo, de en qué deponga mi fruición. Supongamos, por ejemplo, que quiero practicar deporte. ¿Por qué? Puede ser para tener un mejor físico y sentirme más atractivo, porque considero que tener un cuerpo sano contribuye a la configuración de mi sustantividad psicofísica y mejora mi calidad de vida, o porque entiendo que un cuerpo sano repercute positivamente en mi pretensión de configurar realmente mi sustantividad en aras de llegar a un encuentro más profundo con la realidad. En los tres casos estoy haciendo lo mismo —deporte— pero para nada tiene el mismo significado en cada uno de ellos: la motivación, el objetivo, la fruición que espero alcanzar son radicalmente diferentes. Pues bien, a menudo ocurre que se quieren atender cuestiones más profundas

⁵¹⁷ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri”, 33.

⁵¹⁸ Cf. apdo. 10.5.3.a.i.

con herramientas o acciones correspondientes a estratos inferiores (también ocurre al revés). Y esto es problemático.

El hombre precisa salvarse. Y no sería exacto pensar que esa salvación es propia únicamente del tercer estrato. La salvación compete a todos y cada uno de ellos. Y en cada uno la salvación debe darse según acciones propias de cada estrato. ¿En qué estrato nos encontramos? Basta ser consciente —que no es poco— de cómo nos relacionamos en nuestro día con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Lo común es que nos movamos en el estrato talitativo, cotidiano, cósmico. Y talitativamente nunca podrá salvarse el hombre en los otros dos estratos. Y esto supone un gran problema, pues de lo que se trata no es tanto de hacer cosas distintas —que por otra parte sería imposible dado que en definitiva, el ser humano no puede hacer sino cosas concretas— sino de hacerlas con una actitud distinta, precisamente con una actitud que supere lo talitativo para poder acceder a la realidad trascendental. Y es en el tercer nivel donde la actitud amorosa impregnará todas nuestras acciones, transformándonos y transformando todo aquello que hagamos.

Para tener una realización completa que es llegar a esa volición amorosa propia del tercer estrato no hay que descuidar los otros dos niveles, cosa que por otro lado sería imposible. No se trata de pasar de uno al otro como se sube de un peldaño a otro, sino que cada uno se incluye y se conserva en el siguiente, cada uno implica al siguiente y a su vez coimplica al anterior; cada uno se apoya en el anterior y abre el acceso al siguiente. No se trata de preocuparme por los niveles superiores desatendiendo a los inferiores, sino de resituar todo el entramado de mis motivaciones y objetivos hacia lo que realmente contribuya a configurar mi sustantividad en tanto que talitativa, en tanto que real y en tanto que parte de ‘la’ realidad.

Este proceso no debe ser algo forzado. Todo lo contrario. Ésto y no otra cosa es lo que le compete al ser humano como sustantividad abierta relativamente absoluta que es. Porque en cada acto que realiza el hombre hay mucho más que ese acto. Estos actos «no se agotan por así decirlo en lo que son, sino que aun en los más modestos e intrascendentes, el hombre va tomando posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad» (NHD, 410). Este carácter de ultimidad es el que funda lo que haga el hombre, de modo que por él y desde él el ser humano «es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es» (NHD, 411). Si somos capaces de averiguar aquello que más nos conviene, no sólo no se trata de algo forzado sino que es algo que acontece fruitivamente.

Pero somos inespecíficos, y por ello nunca podremos saber qué es lo que más nos conviene. Ante eso, ¿qué hacer? Sólo desde la consciencia de a dónde queremos llegar, aunque no sepamos a ciencia cierta qué es, podremos realizar los mejores discernimientos en orden a conseguirlo. Es un proceso de retroalimentación, de tanteo, de aprendizaje de la

vida. ¿Es legítimo quedarnos en el estrato talitativo? A pesar de ser lo más común, es una reducción de lo que significa ser persona en toda su profundidad. ¿Cómo acceder a los otros estratos? ¿Es simplemente un proceso de aprendizaje al uso? No exactamente. Es un proceso de aprendizaje y un proceso de vida. Es un tanteo. Será la vida, nuestra vida, la que nos vaya posibilitando caminos, la que irá abriendo y cerrando puertas, la que nos presentará opciones que aprovecharemos y deshecharemos,... proceso que continuará durante todos nuestros días, ya que conforme abrimos puertas y aprovechamos posibilidades, volverán a presentárenos multitud de nuevas puertas y de nuevas posibilidades, en función de cómo nos vayamos configurando según nuestras acciones. «Las cosas reales posibles abren el ámbito de posibilidades reales mías y, a su vez, estas posibilidades pueden determinar, en una u otra medida, las cosas reales posibles» (HD, 256). Es la vida, vida en la que nosotros influimos con nuestras decisiones y nuestros actos pero que no depende exclusivamente de nosotros, vida que nos llevará a permanecer siempre en el mismo estrato o nos posibilitará que los caminos se abran no sólo horizontal sino también ‘verticalmente’.

Este proceso cuando se da en la línea de bondad se da de modo —digamos— fluido, sin resistencias,... fruitivamente. Normalmente las resistencias se generan cuando nos salimos de ese camino en el que entran en resonancia las dos realidades que se actualizan: ‘la’ realidad y mi realidad. Porque lo deseable no es tanto satisfacer mis tendencias talitativas sino configurar mi propia realidad. Eso es lo deseable. Y lo que hay que ver es si cuando atendemos a lo talitativo únicamente por lo talitativo, desconectado de su momento de realidad, estamos llevando a buen puerto el deseo de configurar nuestra sustantividad en la línea de bien. Conforme avanzamos en los estratos, la fruición va abandonando lo talitativo para acercarse a la realidad en tanto que realidad. En este sentido, fruición tiene que ver —como digo— con esa especie de resonancia entre dos realidades: la realidad externa a mí y la realidad que soy yo, y en función de esa resonancia discerniré la realidad con la que me relaciono.

Se puede completar ahora el cuadro que veníamos confeccionando. Lógicamente, este cuadro (como esquema de todo lo aquí expuesto) no es sino una propuesta en la que, más que pretender establecer una interpretación definitiva, lo que se pretende es ofrecer un esbozo para su discusión, fruto de esta interpretación global del ser humano y de la realidad, en la que se incardine la propia realidad con sus posibilidades de actualización en las facultades humanas. Por otro lado, soy consciente de que al esquematizar inevitablemente se establecen límites, barreras más o menos artificiales que no acaban de coincidir exactamente con la realidad. En la realidad las cosas son más complicadas, y en ella estas fronteras se difuminan tornándose difícil delimitar dónde acaban unos aspectos y dónde comienzan los otros.

Estratos metafísicos	Correlato afectivo	Correlato intelectual	Correlato volitivo
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)	<i>Logos</i> (verdad dual)	Apetencia (bienestar)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)	Razón (verdad racional)	Determinación (felicidad)
‘La’ realidad profunda	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)	Comprensión (<i>verum</i>)	Contracción/amor (<i>bonum</i>)

Dicho todo esto hay una cuestión que queda pendiente de considerar: la aprehensión primordial de realidad. Que ahí había algo peculiar, ya se había puesto de manifiesto cuando, al introducir la comprensión, hablábamos del diferente modo de intelección que se daba entre las modalizaciones ulteriores de la intelección y la propia aprehensión primordial, en la que simplemente captamos la formalidad de realidad. Ello plantea el reto de tratar a la aprehensión primordial de modo diferente, cuestión espinosa a la que vamos a dedicar el siguiente capítulo.

Capítulo 11. Una aprehensión primordial no sólo intelectual

En la aprehensión primordial se hace problemático articular la inteligencia sentiente con las otras dos facultades. Si bien en su el ámbito intelectual está de sobra considerada y explicada por nuestro autor, cuando procedemos al análisis de las otras dos facultades nos vemos obligados a reconsiderar de modo amplio su significado, ensanchando sus fronteras para comprobar si desde este nuevo enfoque es posible ‘dar cabida’ a los ‘posibles’ momentos primordiales de las otras dos facultades.

Ya sabemos que en la aprehensión primordial el papel de la inteligencia sentiente es de índole distinta al que tiene en las modalizaciones ulteriores, ya que en ella la realidad nos está dada en un nivel pre-lógico previo a la relación sujeto-objeto, previo precisamente a cualquier modalización ulterior de la inteligencia. No hay duda de la relevancia de este acto primordial en el pensamiento zubiriano⁵¹⁹. Pero Zubiri trató la aprehensión primordial de realidad de un modo eminentemente intelectual, precisamente como acto primordial de la intelección; y a la hora de considerar las otras dos facultades queda confusa porque se echa en falta en ella una presencia (todavía por aclarar) de los posibles momentos primordiales de las otras dos facultades.

Al respecto, se pueden dar tres posibilidades:

- Que las otras dos facultades no posean momento primordial, por lo que no ha lugar al problema. En todo caso, poner sencillamente de manifiesto tal circunstancia.
- Que lo tengan específicamente, y que no se haya identificado o conceptualizado todavía.
- Que el momento primordial de la inteligencia sentiente no sea sólo suyo, sino a una de las tres, en cuyo caso faltará articular esta presencia.

¿Cuál de las tres opciones es la más adecuada? No hay un consenso claro, aunque hay una propuesta firme de la mano de A. Pintor-Ramos, en la cual a mi modo de ver cabe

⁵¹⁹ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 42.

situar a otros autores como D. Gracia o C. Pose. Como nos dice éste último⁵²⁰, no se trata de buscar ningún tipo de prioridad exclusiva, ni de oponer ni contraponer ninguno de los tres actos a los otros dos. Se trata de intentar averiguar si tiene sentido hablar del momento primordial en cada una de las facultades o no.

A pesar de que la aprehensión primordial de realidad es de sobra conocida por los estudiosos de Zubiri, el análisis de su comprensión profunda sigue siendo lugar común. Cuando nos sumergimos en toda su riqueza y calado surgen no pocos problemas. Esta complicación surge de su propia índole, pues la aprehensión primordial como tal no se puede aislar o independizar en el seno de la actividad humana sino que forma parte intrínseca de ella. No hay nada así como una aprehensión primordial de realidad diferenciable como tal. «La aprehensión primordial no es un acto, no es algo que se dé en puridad. No hay actos de aprehensión primordial»⁵²¹. Lo que sí se puede hacer, como nos dice D. Gracia, es analizar lo que es el acto aprehensivo para distinguir en él diversos momentos, uno de los cuales es el primordial. Todo ello nos lleva a que su análisis y estudio nunca será un acto primordial, sino algo derivado precisamente de aquel acto primordial que se pretende estudiar.

Los problemas surgen en primera instancia al considerar tal acto primordial en sí mismo, y en segunda al tratar de considerar en él las otras dos facultades. A este respecto, Zubiri la considera como un acto específico propio de la inteligencia sentiente por un lado, y por el otro como determinante del proceso sentiente humano. Desde este punto de partida, podemos encontrar distintas opiniones, ofreciendo un panorama abierto que permite valorar diversas alternativas a la hora de establecer o de fijar una opinión propia. No es un tema cerrado, ni mucho menos, ni tampoco nos proponemos cerrarlo aquí; simplemente, reflexionar al hilo de la situación actual del estado de la cuestión.

Comenzaremos haciendo una breve exposición de lo que nos dice Zubiri sobre la incardinación de las otras dos facultades en la aprehensión primordial. Acto seguido se comentará lo que piensan otros autores sobre esta cuestión, para acabar con una conclusión personal (en la medida en que nos sea posible).

1. Planteamiento del problema

Partimos de la base de que en la aprehensión primordial de realidad se aprehende ‘algo’ que es ‘de suyo’, y de que según Zubiri éste es el acto primario de la inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente se incardina en el proceso que es el sentir humano, en el

⁵²⁰ Cf. C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 389.

⁵²¹ D. GRACIA; *La cuestión del valor*, 54.

que hay dos momentos más: el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Hablando en concreto del sentimiento pero que se adapta muy bien al caso, nos dice H. Zomosa:

«Cabe puntualizar, además, que el sentimiento se nos aparece como un momento especificante de un proceso unitario que se inicia con una intelección no conceptiva que aprehende lo sentido como real; y que a esta aprehensión le siguen indisolublemente unidos los momentos de sentimiento afectante y volición tendente»⁵²².

A la intelección no conceptiva que es aprehender lo sentido como real le siguen los otros dos momentos. ¿Cómo se articulan, qué ocurre con ellos en este momento primordial? Cabe hacer aquí una distinción según a qué ámbito nos estemos refiriendo: no es lo mismo hablar de las tres facultades en el momento primordial que en el seno del proceso sentiente según su ejercicio ulterior. Son dos cosas distintas. Lo que nos lleva a distinguir la articulación de las facultades en la aprehensión primordial, y en el seno de la habitud humana.

Cuando hablábamos de las tres facultades⁵²³, decíamos que el momento de la intelección sentiente poseía un matiz primario por ser esta facultad aquella en la que se daba la aprehensión primordial de realidad. Si el hombre se sabe que está situado en ‘la’ realidad es por la aprehensión primordial, y es la inteligencia sentiente la facultad en la que se produce la impresión de realidad. Pero la impresión de realidad presenta dos aspectos, según la distinción que acabamos de hacer: uno, la propia impresión como tal con su estructura propia; y dos, como momento suscitante del proceso sentiente. Son dos momentos diferentes, como nos dice Zubiri: «no pueden confundirse suscitación y impresión. Suscitación es una función de la impresión, y se funda en la estructura formal de esta última» (IRE, 281).

Una cosa es la impresión en tanto que impresión, y otra en tanto que suscitante del proceso sentiente. La impresión estructuralmente posee los tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición. Pero a su vez, este momento de inteligencia sentiente que es la impresión de realidad es la suscitación del proceso sentiente humano. Se trata ahora de reflexionar sobre este segundo aspecto: «la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano» (IRE, 282).

¿Qué quiere decir exactamente que la inteligencia sentiente ‘determina’ los otros dos momentos de la habitud humana? ¿En qué sentido cabe interpretar esta ‘determinación’? Como nos dice C. Pose, la cuestión es: «¿la impresión de realidad compete primordialmente a la intelección, y sólo ulteriormente al sentimiento y la volición? ¿Es eso

⁵²² H. ZOMOSA, “Sobre el sentimiento”, 440.

⁵²³ Cf. apdo. 5.2.4.b.

lo que quiere decir Zubiri con que la intelección es determinante del sentimiento y de la volición?»⁵²⁴.

Por su parte, en el seno del proceso sentiente hay un aspecto tremendamente importante que nos destaca J. Casado: que la inteligencia sentiente nos instala en la realidad, con la gran repercusión que ello conlleva en la configuración de nuestra sustantividad. Pero también habla sobre lo que estamos comentando. Nos dice así:

«El momento determinante de esta acción, en cuanto posibilitación intrínseca del proceso de realización personal, es la intelección sentiente, la cual abre al hombre el ámbito de la realidad como algo ‘de suyo’; es, por ello, el momento posibilitante y determinante de los otros dos momentos psíquicos que constituyen, con el momento orgánico, la acción humana (cf. IRE, 282-285)»⁵²⁵.

Y continúa acto seguido: «en cuanto momentos de una única acción humana, el sentimiento y la voluntad también determinan de algún modo, habría que precisarlo, a la intelección sentiente (cf. los pasajes de la trilogía en los que se afirma la *libertad de la intelección*)». Esto nos lleva al problema de «cuál es la estructura de actualización de la realidad en los diversos modos del acto del sentimiento y de la voluntad, intrínsecamente determinados por los modos estructurales de la intelección sentiente».

O sea, que hay una articulación entre las tres facultades de modo que —siguiendo a este autor— no sólo la inteligencia sentiente determina a las otras dos sino que las tres ‘de algún modo’ se determinan entre ellas, no sé si sería acertado decir de modo circular o triangular. Y no sólo eso, sino que a su vez esto nos lleva al problema de cómo se da la actualización en cada una de las facultades, actualización que al darse desde la instalación en la formalidad de realidad por la inteligencia sentiente, no sabemos si, del mismo modo que en el proceso sentiente las otras dos facultades también determinan de algún modo a la inteligencia sentiente, ocurre lo propio en el momento de esa instalación, esto es, en la aprehensión primordial.

Tenemos tres cuestiones que atender:

- Qué quiere decir exactamente que la inteligencia sentiente determina a los otros dos momentos del sentir humano.
- Cómo se articulan las tres facultades entre sí en el proceso sentiente.
- Cómo se actualiza primariamente la realidad en cada una de ellas o qué presencia posee cada facultad en el momento aprehensor primordial.

⁵²⁴ C. POSE VARELA; “Intelección, sentimiento, valor”, 283.

⁵²⁵ J. CASADO; “El espacio pictórico”, 95.

1.1. La determinación de la inteligencia sentiente

Antes de entrar a tratar la primera de ellas, me gustaría considerar una cuestión relevante a la que alude Zubiri en este contexto, y que puede arrojar alguna luz. Nuestro autor insiste en una diferencia que ya ha comentado en otros lugares: el ejercicio de la inteligencia no es intelectualismo sino *inteleccionismo*. Y dice así porque «se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real» (IRE, 283). Lo conceptivo como tal —propio de la inteligencia concipiente o intelectualismo— no determina las demás facultades, pero la inteligencia sentiente sí; porque lo que hace la inteligencia sentiente a diferencia de la concipiente es «la aprehensión de lo sentido como real» (IRE, 284).

Esto es clave. El ser humano siente, como siente todo ser vivo; pero el ser humano sabe que lo sentido es real: esto es lo que aporta la inteligencia. Cuando Zubiri entiende la intelección como ‘aprehensión sentiente de lo real’, lo que quiere decir no es que la intelección sienta lo real —‘lo’ real también lo sienten los animales, solo que estimúlicamente—, sino que a una con el sentir aprehende lo sentido ‘como’ real. Y sin esta percepción de lo sentido como real no se daría la apertura a la realidad, no cabría hablar de formalidad de realidad. Creo que es éste el sentido de la afirmación de que al ser inteligencia sentiente, la intelección nos instala sentientemente en la realidad.

Aquí encaja la distinción que realiza Zubiri al atender a la impresión según su estructura formal propia y como suscitadora del proceso sentiente (*cf.* IRE, 31, 281). Respecto al primer momento —de carácter estructural— la impresión de realidad posee los momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición; y respecto al segundo —de carácter procesual— la impresión ejerce la función de suscitación, momento tras el cual se da la modificación tónica y la respuesta. Si por el primero se aprehende la realidad principalmente por el momento de alteridad (indirectamente también por los otros dos), por el segundo se desencadena el proceso sentiente. Entiendo, pues, que lo que determina el proceso no es lo intelectual del momento aprehensor, sino lo sentiente, y que de hecho es tal y como acontece en el resto de seres vivos. En los animales se desencadena el proceso sentiente exactamente igual por lo que tiene de sentiente, lógicamente diverso en lo que corresponde a la formalidad.

Se puede ahora introducir la cuestión de la determinación, de la que recordemos que se han de distinguir dos planos: cómo se articulan las tres facultades en el proceso sentiente, y cómo se articulan en la aprehensión primordial. En referencia al primero, que la inteligencia sentiente determina a las otras dos facultades en el proceso sentiente, se puede entender desde dos perspectivas:

- Por un lado, en cuanto que desde este momento suscitante la inteligencia sentiente desencadena el proceso, que si bien es unitario tiene una estructura en la que se pueden distinguir tales momentos sucesivamente.
- Por el otro, como ‘condición de posibilidad’ de las otras dos facultades, en el sentido de que gracias a la aprehensión intelectual las otras dos facultades también están abiertas a lo real. Sin formalidad de realidad, ni los afectos serían sentimientos ni las tendencias voluntad. Desde esa determinación la modificación tónica y la respuesta son sentimiento afectante y voluntad tendente (permaneciendo como interrogante su presencia en el momento primordial).

El primer caso entiendo que no hay duda: aunque todo proceso sentiente —también en el mundo animal— es un proceso unitario, no deja de haber una secuenciación. No tiene sentido hablar de una respuesta previa a la estimulación que la provoca. Si bien no cabe dividirlo en partes que se yuxtaponen, sí que es razonable entender los distintos momentos secuencialmente. La segunda perspectiva ya no está tan clara y ella nos introduce al segundo plano, al del problema de la determinación en el momento primordial.

Tal y como se ha expuesto implicaría considerar que la aprehensión es estrictamente intelectual y que en ella no intervienen las otras dos facultades, las cuales serían determinadas por tal aprehensión. Éste y no otro es el problema que estamos considerando. Vaya por delante que ésta parece ser la perspectiva zubiriana tal y como afirma cuando dice que «sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición» (IRE, 284); o también en otro texto más antiguo, que lo volente está fundado en la nota de inteligencia sea cual sea esta fundamentación (cf. SE, 500). Pintor-Ramos también apunta hacia aquí cuando en *Realidad y sentido* nos comenta que parece que hay cierta primacía de la intelección. La cuestión pasa por articular esta primacía sin caer en un intelectualismo para lo cual, para no ser dogmática, «no puede fundarse sin más en su específico carácter *intelectivo*»⁵²⁶. ¿Dónde se ha de fundar entonces? El autor nos explica que esta primacía está exigiendo la existencia de «un momento *primordial* que, como hecho, signifique el acto en que de modo directo se hace actual la realidad» y al cual, en tanto que primordial, no le puede preceder otro, sino todo lo contrario: es en él en el que se deben apoyar los sucesivos actos. Como consecuencia, «ello exige que la naturaleza del acto primordial sea de modo específico ‘intelección’ y ninguna otra cosa». Porque claro, lo propio de la *aprehensión primordial de la realidad* no es sino aprehender la realidad como ‘de suyo’, que la realidad quede actualizada como ‘de suyo’, y dado que realidad en tanto que formalidad es un «carácter formalmente intelectual», he ahí el por qué de esta primacía.

⁵²⁶ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 40.

El problema entre intelectualismo e inteleccionismo sigue estando sin resolver. La aprehensión primordial de realidad sigue siendo tan sólo el momento intelectual mediante el cual aprehendemos las cosas como ‘de suyo’ en el instante en que tengo noticia de ellas mediante los sentidos o la imaginación. Pero —y aquí está la clave— no es que se trate de un acto primordial que se pueda independizar de nuestra actividad psico-física, sino que «está en toda acción como su dimensión primordial»⁵²⁷, es decir, se encuentra presente en toda acción como momento primordial suyo.

Sin embargo —tal y como él observa—, ¿no parece que las otras dos facultades quedan subordinadas a la inteligencia, error como sabemos del intelectualismo clásico? Parece que sí. Y aquí se presenta una paradoja, pues aun cuando parece que las afirmaciones de Zubiri vayan en este sentido, cuando consideramos todo su pensamiento de forma global no nos parece que sea ésta su idea. Es esta paradoja la que nos lleva a tener que profundizar sobre qué es exactamente este ‘determinar’. La cuestión nos la plantea abiertamente V.M. Tirado: «¿es impensable una articulación al mismo nivel de las tres ‘facultades’ humanas sobre la base de su intrínseca y esencial articulación por mutuo recubrimiento?»⁵²⁸. Porque, si podemos pensar que no habría ni sentimiento ni volición sin su determinación por parte de la inteligencia, ¿podría haber inteligencia sin sentimiento y volición, tanto primordial como ulteriormente?

1.2. La articulación de los tres momentos del proceso sentiente humano

Ya hemos visto que en este aspecto procesual, parece razonable suponer que es la inteligencia sentiente la que lo desencadena. Pero, ¿qué es lo que estrictamente ‘desencadena’ el proceso sentiente? No está claro que sea la intelección por sí la que determina el proceso. Análogamente a lo que ocurre en el caso del resto de seres vivos, lo que determina el proceso entiendo que es el momento sentiente de la inteligencia sentiente, no el momento intelectual. Independientemente de que veamos en qué sentido se dice que la inteligencia es la que hace que la modificación tónica y las tendencias sean sentimiento y voluntad, lo que hace que el proceso sentiente siga su curso es su carácter de sentiente (al igual que también es este carácter sentiente, físico, el que hace que la vida sea decursiva).

Se percibe una íntima conexión, sentiente, entre las tres facultades superiores del ser humano. Esto es así porque el proceso que es sentir, tanto en el animal como en el ser humano, no es un proceso que consta de diversas partes que se unen sino de un proceso estrictamente unitario. Es complicado comprender en toda su profundidad esta afirmación. De ello Zubiri es consciente. Cuando afirma que «no es verdad que haya escisión entre sentir y movimiento» (SH, 339), Zubiri es consciente de que esto es difícil de comprender

⁵²⁷ *Ibidem*, 41.

⁵²⁸ V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 71.

sobre todo cuando se considera a seres vivos ya de cierta complejidad que poseen estructuras formalizadas avanzadas en las que uno observa que efectivamente una cosa es percibir objetos y otra realizar acciones o ejecutar movimientos. Esta diferencia no responde a acciones inconexas que se unen o yuxtaponen, sino a una diferenciación de una estructura unitaria más profunda. En un organismo sencillo se percibe más fácilmente esta unidad del proceso. Pero del mismo modo, en organismos más complicados, independientemente de que las posibilidades de respuestas distintas a una misma estimulación se multipliquen, se mantiene exactamente la misma estructura unitaria.

«A medida que se va diferenciando el organismo, se van intercalando más anillos, interviniendo más neuronas entre las estructuras receptoras y las estructuras efectoras, lo cual trae como consecuencia la posibilidad de muchísimas respuestas motrices a una misma sensación, pero sin embargo mantiene la unidad radical y fundamental de la aisthesis y de la kinesis. El sentir no es primariamente un sentir ‘sensacional’, sino un sentir motor o, por lo menos, un sentir perceptivo-motor» (SH, 339).

La unidad de este proceso se mantiene en el caso del ser humano, en el que las posibilidades de respuesta no es que sean indiscutiblemente más numerosas, sino que de por sí su determinación es inespecífica. Cualquier animal superior presenta un número mayor o menor de respuestas, pero siempre determinado por sus estructuras formales. No así el caso del hombre, el cual a causa de su apertura a la realidad tiene posibilidades no determinadas por sus estructuras, precisamente porque es propia de tales estructuras la indeterminación de la respuesta. Sentir, pues, no es algo que compete únicamente a la suscitación sino que «la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora es la unidad intrínseca y formal de la estructura misma del sentir en cuanto sentir» (IRE, 284). Y la unidad es primaria y radical, de manera que no se pierde cuando la formalidad animal —meramente sentiente— se abre a la realidad según la formalidad humana, y se abre sin ningún tipo de ruptura. Incluso se puede añadir que no es que no se dé ningún tipo de ruptura, sino que la formalidad humana «entra en juego precisamente por la estructura de hiperformalización, que es un momento estructural propiamente sentiente» (IRE, 284); o sea, que la formalidad de realidad específicamente humana surge por hiperformalización de las estructuras animales por un proceso meramente fisiológico.

Esta interdependencia no se da únicamente en este nivel de un acto concreto de nuestro proceso sentiente. Si lo extendemos a lo que es el ámbito de la vida o de la existencia humanas, tal interdependencia también es manifiesta. En el desempeño de las facultades, ninguna de ellas es totalmente independiente de las otras dos, sino que todas están en íntima conexión con las demás influyéndose mutuamente. Cada una coimplica a las otras dos en su mutuo recubrimiento.

Una vez comprendida la unidad del proceso sentiente en el ser humano, cómo articular esta unidad (si procede) en la aprehensión primordial de realidad, articulación que tendrá mucho que ver con el segundo aspecto que comentaba de que la inteligencia

sentiente es condición de que las tendencias sean voluntad y los afectos sentimientos. Este momento no es sino un momento previo —primordial— al proceso sentiente como tal. Es el momento preconceptual (¿presentimental, prevolitivo?) en el que el ser humano aprehende que las cosas son ‘de suyo’. ¿Cómo aprehende este ‘de suyo’? ¿Únicamente mediante la inteligencia?

1.3. ¿Otros momentos de la aprehensión primordial?

Vamos a reflexionar, pues, sobre cómo participa o de qué modo está presente cada facultad en la aprehensión primordial de realidad. Lógicamente, esta cuestión está íntimamente relacionada con la comprensión profunda de este acto primordial.

En el comportamiento humano las tres facultades se hayan íntimamente vinculadas, lo cual no es óbice para que cada una sea irreductible en su especificidad. Hay aquí un cierto aspecto paradójico. Si en el ámbito más externo del comportamiento humano parece que hay una irreductibilidad entre las tres facultades, en lo profundo de nuestras estructuras se hace difícil la delimitación y la compartimentación. Cuanto más profundizamos en el comportamiento humano con más claridad se ve la interrelación íntima que se da entre ellas, hasta el punto de que genera cierta violencia el tener que ir diseccionando para delimitar ámbitos, aspectos o matices, e incardinarlos en el entorno de una facultad concreta. Pero si nos queremos entender no queda más remedio que realizara un análisis exhaustivo de todo ello, e intentar identificar, clasificar, conceptuar, etc.

Por ejemplo, si se ve con cierta facilidad que una cosa es voluntad y otra sentimiento, cuando hablamos de motivaciones profundas en el acto volitivo se percibe un papel relevante de lo emocional, hasta el punto que no se sabe muy bien dónde acaba lo afectivo y comienza lo estrictamente volitivo; incluso no se sabe muy bien si tiene sentido establecer tal separación. Del mismo modo que en este caso no se trata de que lo afectivo llegue hasta un punto a partir del cual comience lo puramente volitivo, tampoco ocurre así en los demás procesos humanos. Los límites son difusos y se confunden, e incluso desaparecen.

Pero no nos queda más remedio que conceptuar, y para conceptuar es inevitable delimitar, diferenciar,... pero siempre desde la consciencia de que la realidad de los procesos es bastante más compleja de lo que nosotros podamos decir de ella. Desde este punto de partida, podemos decir con Ríos Vázquez que los sentimientos para Zubiri se encuentran «en intrínseca conexión con intelecciones y voliciones, pero específicamente diferenciados entre sí»⁵²⁹. La cuestión es cómo se puede articular esta irreductible unidad.

⁵²⁹ T. DEL P. RÍOS VÁZQUEZ; “Realidad de los sentimientos según Zubiri”, 19.

Podría pensarse que esa unidad gira en torno a la unidad procesual que es el sentir humano. Si esto fuera así, el carácter privilegiado de la inteligencia sentiente derivaría de ser el primero desde este punto de vista secuencial. Pero, ¿es así, o su posición privilegiada deriva de un carácter propio y específico que la hace adecuada para que se dé en ella exclusivamente la impresión de realidad? Como ya he comentado, Zubiri trata a la aprehensión primordial de realidad estrictamente desde la facultad intelectual, lo que provoca que su análisis se haya polarizado hacia la inteligencia. Al intentar reflexionar sobre las otras dos facultades surgen otros problemas a los que Zubiri lógicamente no atendió. Ahora bien, el hecho de que haya dejado fuera las otras dos facultades, ¿es porque no les compete esta cuestión o porque por cuestiones de tiempo o de urgencia sólo la ha trabajado desde la inteligencia sentiente?

García Leal⁵³⁰ entiende que en la aprehensión primordial la realidad no solo queda intelectivamente sino también afectivamente, y ello queda plasmado en la modificación tónica. Y en este sentido Carlos Pose nos dice: «la ‘impresión de realidad’ es, por tanto, no sólo la estructura primaria de la intelección, el término del acto de intelección, sino también del sentimiento»⁵³¹. Precisamente lo que trata Carlos Pose es de poner de manifiesto la modalidad sentimental de la impresión de realidad (que no ‘sentiente’). O dicho con otras palabras, «si podemos hablar de un acto de ‘aprehensión primordial de realidad’, o no existe tal acto, sino que de lo que se trata más bien es de un único acto primordial que abarca unitariamente la intelección, el sentimiento y la volición»⁵³². Lo que se plantea este autor es la posibilidad de que el proceso sentiente no sea tal y como Zubiri lo ha adoptado, a saber, según la *teoría del acto reflejo*, la cual «dice que el proceso sensorial se produce como respuesta a estímulos específicos»⁵³³. Quizás suscitación, modificación tónica y respuesta se podrían articular de otro modo no sucesivo, de modo que cabría la posibilidad de que no hubiera ninguna prioridad ni prevalencia de cualquiera de ellos sobre los demás. De este modo, nos dice a continuación, «el análisis de la estructura formal del sentir es el análisis, no de la suscitación o de lo suscitante, sino del proceso entero en sus tres momentos». Pero claro, ello nos llevaría —entiendo yo— a esclarecer cuál es esa otra articulación alternativa a la homeostática según la cual realizar ese estudio.

Pintor-Ramos comenta que es preciso estudiar la aprehensión primordial no tanto desde el momento intelectual como desde el momento sentiente. Y en este sentido nos propone tres alternativas para su estudio y profundización⁵³⁴:

⁵³⁰ Cf. J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”.

⁵³¹ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 491.

⁵³² C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 385.

⁵³³ C. POSE; “Intelección, sentimiento, valor”, 287.

⁵³⁴ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 47 y ss.

- a) Que cada momento de la volición y del sentimiento no fueran sino una aplicación del momento intelectual correspondiente.
- b) Analizar el hecho volitivo y el hecho sentimental en sí mismos, desplegándolos en una especie de filosofía primera de la volición y del sentimiento, de forma análoga a como Zubiri hizo con la inteligencia.
- c) Partir de la aprehensión primordial como unidad primaria buscando un elemento diferenciador de lo volitivo y de lo afectivo dentro de la misma unidad originaria.

La opción a) analiza el paralelismo entre los momentos volitivo y sentimental con el intelectual. Cuando Zubiri nos habla de la actividad del *logos* y de la razón, Pintor-Ramos considera que hay un momento de opción que es ajeno a una actividad estrictamente intelectual, y que según él pertenece al ámbito de la libertad. La posibilidad que apunta este autor —si la he interpretado bien— es que ello se puede extrapolar a la aprehensión primordial, en la que cabría considerar otros momentos no específicamente intelectivos. Si en el ejercicio de la inteligencia en sus modalizaciones ulteriores cabe incardinar momentos ajenos al estrictamente intelectual, la cuestión es si no cabrían a su vez momentos ajenos al intelectual en el momento primordial. Sentimiento y voluntad actualizarían primordialmente la realidad al igual que la inteligencia, y estas actualizaciones «si bien están determinadas por el acto intelectual de aprehensión, no parecen reducirse a él».

Aunque no lo hace desde este problema que estamos comentando —y este detalle es importante—, esta es la idea de J.M. Ilarduia en referencia a la volición cuando nos explica los modos de volición en paralelismo con los modos de inteligir⁵³⁵, distinguiendo entre una volición primordial de realidad o volición simple (según la cual quedamos atendidamente a la realidad) y una volición compleja que se divide en una volición reflexiva (como juicio de valor, discernimiento) y una volición propositiva (como elaboración de medios para conseguir un fin). Se erigen así en el paralelo de aprehensión primordial, *logos* y razón; y como nos dice, del mismo modo que *logos* y razón no son sino dos modalizaciones ulteriores de la aprehensión primordial, las voliciones reflexiva y propositiva son lo propio de la volición primordial:

«La volición reflexiva y la volición propositiva se hacen sólo viables gracias a la mediación del *logos* que posibilita los juicios para el discernimiento de si una realidad es apropiada o no, y gracias a la mediación de la razón que articula fines y medios en orden a conseguir una determinada apropiación»⁵³⁶.

⁵³⁵ Cf. J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 142.

⁵³⁶ *Ibidem*, 145.

Algo paralelo apunta C. Pose cuando nos habla de un acto primordial del sentimiento análogo al intelectual y al volitivo, que se daría «en esta actualización frutiva de las cosas ‘como realidad’»⁵³⁷. Mediante este sentimiento primordial las cosas se nos actualizan según el ámbito afectivo, en la línea de belleza (análoga a la línea de verdad y la línea de bien) «que es común y previa a la dualidad frutiva de las cosas»⁵³⁸.

En lo que se refiere a la posibilidad de una filosofía primera del sentimiento y de la volición (opción b) se parte de una autonomía de las otras dos facultades respecto de la inteligencia, autonomía que es la que permitiría un análisis de la voluntad tendente y del sentimiento afectante paralelo al hecho primordial intelectual. Según el autor, ésta línea no puede seguirse por tres motivos:

- Por un lado, Zubiri siempre ha dado la primacía al momento intelectual, y nunca se ha acercado a algo así como un momento primordial de la voluntad o del sentimiento.
- Esto no ha sido mera arbitrariedad, sino según parece una imposibilidad manifiesta, ya que «si ‘realidad es la formalidad específicamente intelectual, la ‘respuesta’ volitiva o la ‘afección’ sentimental tienen que suponer dada ya la realidad y de ella dependen». De esta manera, cualquier actualización volitiva o sentimental ya tienen que suponer la realidad ‘aprehendida por la inteligencia’, en tanto que ésta es estructuralmente previa.
- El tercer motivo gira en torno a cuál puede ser el elemento primordial de las otras dos facultades, elemento primordial que será el que desencadene ambos procesos (volitivo y sentimental). En el caso volitivo, Pintor-Ramos valora la posibilidad de que sea la libertad, pero como muy bien dice es sabido lo que Zubiri piensa sobre determinadas sustantivaciones: no hay que comentar las repetidas veces que nos dice que no hay algo así como ‘la’ libertad, sino que lo que hay son actos libres. Ante esta dificultad el autor estima que todo acto volitivo debe partir, pues, de algo previo, algo que si bien no es estrictamente volitivo sí que tenga que ver con ello de algún modo. Si fuera así, ¿qué sentido tendrían una filosofía primera de la volición (y del sentimiento)? Ninguno si, efectivamente, el acto primordial no fuera ni volitivo ni sentimental sino intelectual. Los actos volitivos y sentimentales se engazarían ulteriormente en ese momento primordial estrictamente intelectual.

⁵³⁷ C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 387.

⁵³⁸ *Ibidem*, 388.

En los momentos de la volición que nos ofrecía Ilarduia, él mismo nos dice cuando habla de una volición primordial que ésta se da «en cuanto que uno queda atendido optativamente a una realidad a la que se ha abierto por la inteligencia»⁵³⁹, con lo cual es preciso un momento previo de apertura intelectual a la realidad. Entiendo que si no fuera así, este momento primordial de la volición sería meramente sentiente sin carácter ‘real’ en tanto que no se da precisamente esa apertura a la realidad que propicia el momento intelectual. Tras este primer encuentro intelectual, para Ilarduia el encuentro primordial volitivo es el «momento de encuentro con una realidad en el que se da optativamente esa primera y elemental apropiación o rechazo de la cosa actualizada», como nos dice enseguida. O sea, que el momento primordial volitivo podrá ser efectivamente primordial, pero entiendo que primordial en línea volitiva; ya que precisa de otro momento primordial que necesariamente deberá ser previo (más primordial, por decirlo así) al volitivo: el intelectual, en tanto que nos ‘abre’ a la realidad. Independiente de que la aportación de este autor es muy interesante en tanto que habla de los momentos volitivos desde la facultad volitiva⁵⁴⁰, nos damos cuenta de que lo volitivo precisa de lo intelectual en orden a buscar ese momento ‘primordial’, como él mismo nos dice.

Por último, nos queda la opción c), que trata de buscar en la aprehensión primordial intelectual algún elemento diferenciador de las otras dos facultades. Se partiría, por tanto, de un único momento primordial específicamente intelectual, en tanto que la formalidad de realidad es aprehendida estrictamente de modo intelectual. «Pero por el mismo hecho de la inteligencia sentiente esa especificidad intelectual exige también de manera intrínseca un momento volitivo y un momento sentimental»⁵⁴¹. El problema es cómo engazarlos, cómo introducir en la aprehensión primordial de realidad los momentos volitivo y sentimental.

La conclusión de Pintor-Ramos es que la aprehensión primordial es de carácter estrictamente intelectual, «lo cual no significa que sea *sólo* intelectual, sino que ese momento intelectual es primario respecto a los demás». C. Pose por su parte nos dice que la aprehensión primordial de realidad coincide «no modalmente pero sí formalmente con la actualización intelectual»⁵⁴², afirmación que interpreto como que efectivamente hay en la aprehensión primordial ese momento activo intelectual que es el que provoca que formalmente pueda ser considerado como únicamente intelectual, pero en el que de alguna manera se encuentran presentes las otras dos facultades. El problema estriba entonces en saber cómo los momentos sentimental y volitivo se incardinan en la aprehensión

⁵³⁹ Cf. J.M. ILARDUIA; *Op. cit.*, 142.

⁵⁴⁰ Ofreciendo una perspectiva diversa a la que se ha adoptado en esta investigación, a saber, el análisis de los momentos volitivos (y sentimentales) no desde la propia facultad sino desde los estratos de realidad.

⁵⁴¹ A. PINTOR-RAMOS; *Op. cit.*, 59.

⁵⁴² C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 388.

primordial ‘participando’ a la vez de esa primordialidad, sin menoscabar su carácter eminentemente intelectual.

2. Participación de las otras facultades en la aprehensión primordial

Partimos de la base de que todo está en la realidad, aunque no todo está del mismo modo: las cosas inanimadas lógicamente simplemente están; los animales lo están estímúlicamente y los seres humanos realmente. En definitiva, hay dos modos de realidad: el cerrado y el abierto. El modo abierto es estrictamente humano. Los seres humanos son los únicos que están realmente en la realidad, y son conscientes de ello; lo saben, y se saben distintos a las cosas que les rodean que quedan inteligidas como ‘de suyo’: es el momento intelectual de la aprehensión, como sabemos. Pero no el único.

2.1. Diversidad intelectual

Según ya se ha comentado, no es el mismo uso de la inteligencia el que se hace en la aprehensión primordial que en las modalizaciones ulteriores: el uso primordial que aprehende algo como ‘de suyo’ es de distinta índole que el uso discursivo. Y en este uso primordial el intelecto no se ejerce sólo, sino a una con el momento impresivo, sentiente.

Este momento tiene que ver con lo que Bergson denomina instinto. En el seno de su intuición⁵⁴³, Bergson establece el instinto refiriéndose a ese enlace con la realidad física que, aunque también es algo inteligente para el filósofo francés, lo es de diversa índole. Según él hay una conservación de lo animal en lo humano, fruto de lo cual tal momento instintivo (en el hombre) guarda también algo de inteligente por tener un origen común. Pero este momento instintivo no comprende de posibilidades o de razonamientos, sino que en él hay como un perfecto acuerdo entre la representación y el acto real. En el momento inteligente, por el contrario, se opera con las cosas reales para poder desenvolvernó en la realidad, es algo pragmático. La inteligencia, para Bergson, en tanto que se trata de un uso conceptivo y discursivo de la misma no puede penetrar en las cosas, sino que se mueve en sus relaciones. Para poder penetrar en ellas hace falta el instinto, aunque él sólo no es suficiente.

«El instinto, por su parte, penetra directamente en la realidad, es la vida misma calando la materia, pero no se da cuenta, y por ende no aspira ni desea ni encuentra distancia alguna entre algo posible y algo real. ‘Hay cosas que la inteligencia sola es capaz de buscar, pero

⁵⁴³ Cf. M. GARCÍA MORENTE; *La filosofía de Henri Bergson*, 113-115. Recordemos que ‘intuición’ para Bergson es diversa de la intuición clásica y, a pesar de ser contemporáneo de Husserl, de la intuición fenomenológica.

que por sí misma jamás encontrará. Esas mismas cosas sólo el instinto las hallaría, pero no las busca ni las buscará nunca'»⁵⁴⁴.

La actividad filosófica, la intuición de 'la realidad absoluta' que llama el filósofo francés, precisa de ambos momentos: del instintivo que nos permite adentrarnos en lo profundo de la realidad, y del inteligente que nos permite conocerla y conceptualarla. Se percibe un paralelismo con la inteligencia sentiente zubiriana: es la diferencia entre la función biológica de la inteligencia y la que no lo es estrictamente⁵⁴⁵.

García Leal destaca también la diferencia que se da entre las intelecciones del *logos* y de la razón, y la aprehensión primordial⁵⁴⁶. Sí que es cierto que en la aprehensión primordial hay un momento intelectual, pero es de distinta índole que en las modulaciones ulteriores. El propio Zubiri, en *El hombre y Dios* y en el contexto de las notas de la realidad humana nos dice: «pero el hombre además de vida y de capacidad de sentir tiene una tercera nota: la *inteligencia*» (HD, 43). Y yendo más allá de la actividad discursiva, añade: «pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, 'según son de suyo'; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma» (HD, 43). Efectivamente, este momento intelectual consiste en hacerse cargo de lo real, pero sin saber aún qué es eso real, que se sabrá mediante la actividad del *logos* y de la razón (y de la comprensión).

El papel primario de la inteligencia, pues, no es dotar al ser humano de una discursividad racional, independientemente de que no sólo se use también así sino que constituya a la vez un uso de importancia incuestionable en la vida humana. Esto no se puede discutir, pero no es éste su función primaria. Cuando Zubiri nos dice: «la inteligencia es un elemento formal de la subsistencia como propiedad trascendental de la realidad» (SH, 120), nos quiere decir que la inteligencia nos sitúa en la realidad y esto es algo preciso del ser humano, algo preciso derivado de sus estructuras constitutivas. El ser humano no puede sino ser un animal abierto a la realidad. A causa de la evolución de sus estructuras orgánicas, el ser humano para ser viable biológicamente precisa de esa apertura a la realidad. Es algo de alguna manera 'exigido' por su estructura psico-orgánica: su hiperformalización 'exige' su apertura a lo real. Es por ello que lo radical de la inteligencia no es su capacidad intelectual, sino su capacidad de 'situarnos' en 'la' realidad para poder llevar a buen término nuestra vida. Mientras que al resto de seres vivos no les es necesario este saberse en la realidad porque les vale con su instinto, para nosotros no; según nos dice Zubiri, «la primera y elemental función de la inteligencia será de orden puramente biológico: habérselas con las cosas como realidad, pues sólo así el animal humano es viable biológicamente» (SH, 346). La función primaria de la inteligencia es biológica, de

⁵⁴⁴ *Ibidem*, 114.

⁵⁴⁵ Aunque no se debe olvidar que este momento biológico subyace todo ejercicio discursivo.

⁵⁴⁶ Cf. J. GARCÍA LEAL; "Zubiri, una metafísica de la belleza", 255.

manera que la actividad meramente intelectual no será sino una modalización ulterior de la misma.

2.2. Lo sentiente e intelectual, dos vías paralelas

Atendamos ahora al proceso sentiente. Este momento aprehensor del ‘de suyo’, ¿actúa únicamente en el momento de afección del proceso sentiente? Entiendo que no, sino que todo el proceso sentiente se ve afectado por la formalidad de realidad, de manera que no sólo el sentir es inteligente, sino que también la modificación tónica y la respuesta lo son. A esto se refiere Julián Marías cuando en *Antropología metafísica* nos dice que la inteligencia no está excluída de todo el proceso vital, y consecuentemente «la interpretación es inseparable del ejercicio de cualesquiera funciones vitales»⁵⁴⁷. Y esto entiendo que nos quiere decir Zubiri cuando habla de que los afectos ya no son afectos sino que son sentimientos, y las respuestas voliciones. Claro, no sólo la percepción sensible es inteligente, también lo es la modificación tónica y la respuesta.

El hombre se encuentra instalado en la realidad, y ello según las tres facultades del proceso sentiente. Y la realidad se actualiza en ellas siempre en tanto que realidad. Que la realidad se actualice en ellas en tanto que realidad se debe, primero de todo, porque el ser humano está en ella; y en segundo lugar, porque él es consciente de ese estar, consciencia que en el caso humano se da de modo congénere al hecho de estar. El hombre no puede estar en la realidad sino siendo consciente de que efectivamente lo está. Su momento primordial es el que hemos llamado impresión de realidad que, para entendernos, es un modo de explicar el hecho de que el hombre está instalado sentientemente en la realidad — como el resto de seres vivos— y que lo sabe —sólo el ser humano—. Pero, en el hecho de estar en la realidad, ¿lo está de igual modo según las tres facultades?

Articular en este sentido la relevancia que pueda poseer la inteligencia en tanto que nos sitúa formalmente en la realidad, con el hecho que su relación con la realidad es algo similar o análogo a la relación con la realidad de las otras dos facultades es un asunto delicado. Si podemos hablar de que voluntad y sentimiento se refieren a la realidad es porque estamos situados en ella gracias al momento intelectual de la inteligencia sentiente. Ya nos avisa García Leal de que «no parece que Zubiri haya dejado muy clara la articulación de esas tres dimensiones del hombre»⁵⁴⁸. Si por un lado parece que la intelección es una más de las tres grandes facultades humanas, por el otro parece que cobra cierta relevancia.

⁵⁴⁷ J. MARÍAS; *Antropología metafísica*, 101.

⁵⁴⁸ J. GARCÍA LEAL; *Op. cit.*, 255.

Lo relevante de la formalidad de realidad es el hecho de ser conscientes de que lo que percibimos es ‘de suyo’: es la presencia de la realidad como ‘de suyo’, no como mero estímulo. La intelección nos abre a la realidad. Pero esta consciencia también se da en el hecho afectivo y en el hecho volitivo. Es un acto de la inteligencia, pero es que lo específicamente humano es que sobre las facultades animales se da ese elemento inteligente desde el cual somos capaces de aprehender la formalidad de realidad. Del mismo modo que sobre el sentir brota la inteligencia, también sobre el afectar y sobre el tender emerge el sentimiento y la voluntad, momentos específicamente humanos del sentir animal.

Sentir no es únicamente el primer momento del proceso sentiente, sino que es el conjunto unitario de los tres. Nosotros somos modificados tónicamente, pero esa modificación tónica no es sentimiento hasta que no somos conscientes de su realidad y de que es provocado por la realidad atemperante; nosotros tendemos, pero esas tendencias no son voluntad hasta que no somos conscientes de que hemos de configurar nuestra realidad entre cosas reales. También los animales se enfrentan con lo real pero en tanto que estímulo, no en tanto que real; sólo el ser humano puede tener tal consciencia. Este ser consciente es desde luego algo intelectual, pero con sólo lo intelectual en la inteligencia sentiente no seríamos humanos, pues nos faltaría lo sentimental y lo volitivo: es una unidad intrínseca fruto de la apertura como esencia abierta que somos, en la que la parte correspondiente a aprehender la formalidad de realidad recae sobre un momento intelectual, pero que es inseparable a su vez de los momentos sentimental y volitivo.

Cabe preguntarse qué es lo que exactamente provoca en el afecto —por ejemplo— esa consciencia propiciada por la apertura a la realidad, y que lo convierte en sentimiento. Si la realidad se actualiza en mí según el sentimiento afectante, ¿hasta qué punto yo desde esta facultad —desde el propio sentimiento afectante— soy consciente, comprendo, sé, que está siendo así? Cuando algún estímulo exterior me afecta, mi tono vital se ve alterado como ocurre con cualquier otro ser vivo, pero yo no sólo lo siento sino que soy consciente de eso que me ha afectado y ha provocado en mí tal emoción, y de que consecuentemente lo estoy sintiendo. Pero esto segundo, ¿se corresponde con la facultad sentimental, pertenece a su ámbito, o es algo más específicamente intelectual? Con otras palabras: ¿qué pone el momento de realidad en el sentimiento afectante, y por extensión en el proceso sentiente, también en lo volitivo? En el caso de la inteligencia sentiente está claro; ¿y en el de las otras dos? ¿De qué depende estrictamente ese momento de realidad en estas dos facultades?

El modo en que Zubiri denomina la facultad perceptiva animal convertida en humana —*inteligencia* sentiente— podría ser extendido a las otras dos facultades. ¿En qué sentido lo digo? En este caso, efectivamente, es la inteligencia la que aprehende la formalidad de realidad. El sentir se hace intelectual: es el sentir intelectual o *inteligencia* sentiente. En el

sentimiento afectante, el momento de realidad frente al mero afecto animal lo pone el término ‘sentimiento’ de ‘sentimiento afectante’; pero estrictamente hablando, este momento de realidad ¿está puesto desde la facultad sentimental, o más bien desde la facultad intelectual? Entiendo que lo sentimental del afecto en tanto que momento real suyo no es aprehendido por el sentimiento afectante, sino por lo intelectual de la inteligencia sentiente. Es lo intelectual como momento de la inteligencia sentiente lo que hace que seamos conscientes de que aquello que me afecta es algo ‘de suyo’, de modo que no soy meramente afectado sino que soy atemperado realmente a la realidad. La realidad en tanto que atemperante se actualiza en mi facultad afectiva, de modo análogo a cualquier animal; pero el momento de realidad es un momento intelectual, no afectivo. Idea que puede ser análogamente extendida a la voluntad tendente.

Si bien hay un momento sentiente que subyace todo el proceso (es lo sentiente de la inteligencia, lo afectante del sentimiento y lo tendente de la voluntad⁵⁴⁹), el momento de realidad, darme cuenta de que eso es ‘algo otro’ y que es por tanto ‘de suyo’, es un momento intelectual que se encuentra también intrínsecamente incardinado en las tres facultades en su unidad. Este momento de realidad afecta a todo el proceso sentiente humano. Proceso que no es sino el puro sentir animal, afectado —digamos— por la aprehensión de la formalidad de realidad. Suscitación, modificación tónica y respuesta ya no son una mera suscitación, una mera modificación tónica y una mera respuesta, sino que son suscitación más su momento de realidad, modificación tónica más su momento de realidad y respuesta más su momento de realidad. En las tres facultades se dan el momento del puro sentir y el momento de realidad. Cuando percibimos, es un percibir inteligente. Pero también cuando sentimos es también un sentir (sentimental) inteligente; y cuando actuamos un actuar inteligente⁵⁵⁰.

2.3. En la aprehensión primordial

Hemos visto cómo el sentir animal afectado por el momento intelectual que aprehende la formalidad realidad se ve transformado en inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Detengámonos ahora en ese momento intelectual que aprehende la formalidad de realidad. El asunto es si ese momento primordial es únicamente intelectual o participan en él las otras dos facultades; y si es así, cómo acontece.

⁵⁴⁹ Curiosamente, en *El hombre y Dios* Zubiri denomina a la voluntad como *volición sentiente*, destacando el aspecto sentiente de la voluntad en las tendencias (cf. HD, 109).

⁵⁵⁰ Me planteo entonces hasta qué punto es exacta la denominación de ‘inteligencia sentiente’ para la primera facultad, porque desvirtúa el significado de lo que ocurre con las otras dos. Porque en el caso humano tan inteligente es el sentir (fisiológico) como los afectos como las tendencias. Y quizá deberían denominarse no sólo sentir inteligente, sino también afecto inteligente y respuesta inteligente.

La aprehensión primordial de realidad, aunque pertenece al orden de lo intelectual, lo hace ‘de otro modo’ en referencia a las modalizaciones ulteriores. La cuestión es articular ese ‘de otro modo’. Y no sólo cómo articularlo sino también cómo articular la presencia de las otras dos facultades —si procede— en él. Quizá sea razonable pensar que sí procede, pues si efectivamente el momento de realidad es algo que ‘recubre’ el ejercicio de las tres facultades en el proceso sentiente, ¿es descabellado pensar que también las tres facultades se encuentre ‘representadas’ de alguna manera en ese momento primordial donde se aprehende primariamente la formalidad de realidad? Si bien no es definitiva la argumentación, por lo menos es razonable pensar así.

La aprehensión primordial es un momento originario, y en su originariedad es todavía indiferenciada, tal y como nos dice García Leal: «así, la intelección que anima la aprehensión primordial es el sustrato común de lo humano, antes de diversificarse en sentimiento, voluntad y la propia intelección como proceso específicamente lógico»⁵⁵¹. Se podría afirmar que lo intelectual en la aprehensión primordial no es sino el elemento diferenciador entre el ser humano y el resto de seres vivos, ese hacerse cargo de la realidad propio de él y que luego se ‘concretará’, se hará efectivo, mediante las tres facultades, incluso la propia inteligencia en su modalización ulterior⁵⁵².

Por su parte, Carlos Pose nos dice que Zubiri «considera que ese acto —la aprehensión de realidad desde la inteligencia sentiente— no agota completamente el análisis de la aprehensión de realidad, que es no sólo sentiente, sino a la vez afectante y tendente, o mejor, no es sólo intelectual, sino a la vez sentimental y volitivo»⁵⁵³. Y añade: «por lo tanto, el acto de sentimiento en Zubiri hay que verlo surgir de la estructura misma del acto de aprehensión de realidad, si bien posee peculiaridades propias».

Todo ello nos lleva a considerar el momento de la aprehensión primordial como algo más amplio que lo meramente específico de la inteligencia sentiente; y en lo que compete a lo intelectual, en un ámbito diferente al de la inteligencia discursiva. El ser humano está actualizando la realidad también a nivel volitivo y a nivel afectivo, no sólo intelectual. Pero el caso es que sólo desde lo intelectual adquirimos esa consciencia que nos permite ir más allá de la reacción instintiva y de la pasión afectiva, para convertirlas en volición y sentimiento. Los animales también se encuentran en estados afectivos, también realizan acciones como respuestas, pero sólo las personas pueden ser conscientes de ello. Y esto tanto si sentimos algo como si hacemos algo, debe ser desde un momento intelectual.

⁵⁵¹ J. GARCÍA LEAL; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, 255.

⁵⁵² De algún modo esta diferencia es la que hemos querido establecer entre el ámbito primordial y el ámbito ulterior en referencia a las tres facultades.

⁵⁵³ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 493-494.

Si recordamos la reflexión de Pintor-Ramos, proponía tres alternativas: a) entender los procesos volitivo y sentimental como una aplicación del intelectualivo; b) analizar los hechos volitivo y sentimental en sí mismos, de modo autónomo, análogo al análisis de la trilogía; y c) partir del hecho intelectualivo como momento primario de la aprehensión primordial para buscar en ésta lo específico de las otras dos facultades pero en el seno de este momento originario. Según nos comenta él mismo⁵⁵⁴, no cree que ninguna de las dos primeras alternativas sean acertadas. La primera porque aun considerando la relevancia de la inteligencia sentiente en la filosofía zubiriana, no es motivo suficiente para suponer que las otras dos facultades se deban ‘ajustar’ a un proceso similar al intelectualivo. La segunda, porque analizar lo volitivo y sentimental según esa especie de filosofía primera análoga a la intelectualiva es imposible por principio, en tanto que el momento de realidad en estas facultades supone ‘ya’ aprehendida dicha formalidad. Claro, no tiene sentido que hayan tres momentos primordiales, pues entonces no serían primordiales. Primordial sólo puede ser uno.

Quedaría en pie, pues, la tercera, la cual «propone entender el acto volitivo —y sentimental— como una diferenciación del acto intelectualivo primario sobre un fondo primordial indeterminado y esa diferenciación exige, al mismo tiempo, un estrecho parentesco y una esencial irreductibilidad»⁵⁵⁵. Y dice a continuación una cosa muy interesante. Antes he planteado que si la formalidad de realidad es algo común a las tres facultades es razonable pensar que en el acto en que ella se aprehende primordialmente también estén las tres presentes. Pues bien, según nos dice no sólo sería razonable sino que si esto fuera así, «podría explicarse el constante intercambio de funciones que se dan de hecho entre los ámbitos volitivo e intelectualivo», y por extensión también con el sentimental.

A su modo de ver, en este momento primordial están presentes las tres facultades en sus momentos sentientes, en tanto que este acto «pone en movimiento estructuras psicofísicas comunes y que sólo es tal acto porque implica *a una* las tres dimensiones»⁵⁵⁶, diferenciándose posteriormente en su ejercicio específico. Esta vía sentiente no ha sido desarrollada por Zubiri, quedando pendiente de ‘transitar’. El hecho de que Zubiri haya incidido especialmente no sólo en la inteligencia sentiente respecto a las otras dos facultades, sino también en su momento intelectualivo respecto a su momento sentiente⁵⁵⁷, puede llevarnos a dar mayor relevancia al momento intelectualivo. Pero tal y como nos comenta este autor, eso sería ir en contra de la verdadera esencia de su filosofía, y atentaría contra el sentido profundo que la subyace.

⁵⁵⁴ Cf. A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 92-93. Aunque aquí se refiere estrictamente a la facultad volitiva, entiendo que lo que dice se puede extender a la sentimental.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, 93.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, 96.

⁵⁵⁷ Aunque sabemos que Zubiri nunca la ha desconectado de su carácter de sentiente.

Para explicarnos esta presencia de lo sentiente alude al modo en que vive la realidad sustantiva humana, en el sentido de que aunque forma parte de ‘la’ realidad no es ‘la’ realidad. Este hecho de ser real sin ser ‘la’ realidad, además de cómo está constituida la propia sustantividad, es lo que nos dota del carácter de apertura, apertura que nos invita —o mejor, que nos exige— a darle salida. Esto y no otra cosa es el vivir humano. Pues bien, Pintor-Ramos sitúa aquí originariamente a la volición y el sentimiento, si bien todavía indiferenciados en este momento primordial, pero siempre una vez que ya ha sido actualizada la realidad como tal: «(...) nunca se produce una decisión —un ‘yo puedo’— sin que esté enraizada en un determinado estado cualificado de modo concreto por la afección de la realidad, al *quedar* actualizada sentientemente»⁵⁵⁸. Aquí creo que encajaría perfectamente la idea de Ilarduia cuando nos hablaba de la volición primordial como ese estar atenido optativamente a la realidad una vez hemos sido abiertos a la realidad por la intelección. Ese momento primordial volitivo está; pero sería primordial volitivo, no primordial primordial, porque lo primordial primordial sería el primordial intelectual. Que sea primordial volitivo lo entiendo en el sentido de que es previo a cualquier acto volitivo e incluso a cualquier manifestación concreta de toda tendencia, por ser un estar elemental atenido optativamente a la realidad⁵⁵⁹.

El momento intelectual que aprehende la formalidad de realidad es indispensable para poder hablar de sentimientos y voliciones humanas, pero ello no significa que en el momento primordial se encuentre únicamente presente la inteligencia sentiente, sino que pueden estar presentes también las otras dos facultades. Sobre todo porque sin sentimiento y voluntad no sería viable una inteligencia sentiente. El sentimiento y la voluntad son fruto de la versión respectiva a lo real que ha provocado en la sustantividad humana la inteligencia sentiente. Como nos dice U. Ferrer, «en la impresión de realidad se da, en efecto, un excedente sobre lo actualmente inteligido, que abre el *campo* hacia ulteriores actualizaciones no sólo en la inteligencia, sino también en la voluntad y el sentimiento»⁵⁶⁰.

Para Pintor-Ramos se podría enlazar esta presencia primordial con los tres modos en que se presenta la realidad según Zubiri, a saber: como ‘de suyo’, como ‘fuerza’ y como ‘poder’. Cada uno de estos modos se correspondería con las respectivas actualizaciones de la realidad en los distintos momentos físicos de las facultades (sentiente, tendente, afectante), que no son sino «los tres momentos en los que se desmembra la aprehensión primordial»⁵⁶¹. El hecho de que la realidad sea una posee la consecuencia de que cada

⁵⁵⁸ *Ibidem*, 112.

⁵⁵⁹ Esta tarea queda pendiente para el sentimiento afectante, tarea que personalmente no he realizado por enfocar el trabajo más desde los estratos de la realidad que desde las modalizaciones ulteriores de los momentos primordiales de las facultades, pero que sería interesante encarar, qué duda cabe.

⁵⁶⁰ U. FERRER; *El principio antropológico de la Ética*, 34.

⁵⁶¹ *Ibidem*, 35.

aspecto implique a los otros dos: «un mero ‘de suyo’ no pasaría de ser pura alteridad exterior, si en el mismo acto no fuese también poder y fuerza; un poder sin fuerza sería mero dominio, del mismo modo que la fuerza sin poder sería pura imposición necesitarista»⁵⁶². Y esta triple presentación de la realidad se da en toda aprehensión primordial, en la que no está únicamente dada la realidad sino que es actualizada también como poder y como fuerza.

D. Gracia se hace también eco de esta cuestión⁵⁶³, apuntando hacia esta solución que estamos comentando. Según nos dice, los tres momentos son constitutivos de la aprehensión de la formalidad de realidad, pero no lo son igual. La diferencia no estriba en que se dé una prioridad formal de una sobre las demás, sino en todo caso una prioridad ‘genética o temporal’. Formalmente estarían presentes las tres facultades, aunque no lo estarían igual temporalmente. Habría cronológicamente un primer momento intelectual, pero que estarían presentes formalmente (y no activamente) las otras dos facultades. También C. Pose nos habla en estos términos, cuando nos dice que «al afirmar que la intelección ‘determina’ los demás actos humanos, hay que interpretarlo desde el punto de vista genético, no formal»⁵⁶⁴, y que no hacerlo así debe ser considerado erróneo. Así, se puede afirmar que «desde el punto de vista genético, la intelección determina el sentimiento y la volición, pero desde el punto de vista formal, no es más que un modo *diverso* de aprehender la realidad, un modo *complementario* del sentimiento y de la volición pero sin ningún tipo de prioridad sobre ambos»⁵⁶⁵.

¿Cómo articular, pues, esa presencia pasiva de las otras dos facultades en la aprehensión primordial? Si nos fijamos en cualquier sustantividad —en concreto en la humana— veremos que es una situación usual: si bien toda acción lo es del sistema sustantivo entero, lo que sucede es que en algunas acciones «alguna, o algunas notas, pueden predominar diversamente sobre otras» (HD, 84). No todas las notas están igualmente activas durante cualquier acción de una sustantividad, sino que se activan las relacionadas directamente con ella mientras el resto pueden permanecer inactivas.

Al hilo de esta consideración, Zubiri realiza una distinción muy interesante cuando habla de dos órdenes en referencia a las facultades. En concreto se refiere a la inteligencia (cf. HRP, 29) la cual —nos dice— puede ser considerada bien en un orden constitutivo bien en un orden operativo. En el contexto de esta referencia, nos habla de que lo intelectual de la sustantividad humana antes que operativo es constitutivo, la inteligencia es una nota de su sustantividad en tanto que el hombre es esencia abierta. Nos dice: «‘persona’ no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo». Nuestros actos

⁵⁶² A. PINTOR-RAMOS; *Op. cit.*, 176.

⁵⁶³ Cf. D. GRACIA; *La cuestión del valor*, 58.

⁵⁶⁴ C. POSE; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”, 390.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, 391.

son posteriores. El carácter de apertura propio de la sustantividad humana es de carácter metafísico, fisiológico, estructural, independientemente de que ya en nuestro desempeño vital, en la sucesión de los distintos procesos sentientes que componen la vida, se ejercitará la inteligencia aunque entrando a su vez en el orden operativo.

Se podría hablar en estos términos de la presencia de las facultades en la aprehensión primordial. En ella se encuentran constitutivamente las tres facultades, en tanto que momentos estructurales de la esencia humana; y mientras el sentimiento y la voluntad no lo están operativamente (en el momento estrictamente primordial) sí la inteligencia (no conceptuando sino aprehendiendo el ‘de suyo’ inespecíficamente). Partiendo de este punto, cabría considerar ya la secuencia del proceso sentiente bajo el ‘paraguas’ de esta formalidad actualizada en inteligencia sentiente. Así, las otras dos facultades podrían estar —digamos— oblicuamente, en el sentido de que como momentos de una estructura unitaria estarían presentes, pero de modo pasivo, oblicuo,... constitutivo. La prioridad del momento intelectual sería así genética, no formal. Al fin y al cabo esta distinción entre constitutivo y operativo podría ser considerada análoga a la distinción entre formal y genético.

Como conclusión podemos decir que en el momento de aprehensión primordial están presentes todas las facultades, pero lo están constitutivamente, a diferencia de cómo se encuentran en los diversos actos vitales en el proceso sentiente, a saber: operativamente. Excepto la inteligencia sentiente que ya primordialmente está también operativamente en tanto que en ella se actualiza la realidad. Los momentos primordiales de la voluntad y del sentimiento tal y como han expuesto Ilarduia y Pose, encajarían en este planteamiento.

Capítulo 12. De la sensibilidad a la acción (moral)

Hemos visto en el capítulo anterior cómo no sólo en su ejercicio ulterior, sino que ya en el momento primordial hay una presencia de las tres facultades. Este hecho es revelador porque pone de manifiesto —fidel al enfoque zubiriano de la sustantividad humana— que el recubrimiento entre las facultades es real y eficaz, de modo que no es posible ejercer ninguna facultad sin la presencia operativa y/o constitutiva de las restantes. Llegamos así al último capítulo de la investigación, en el que vamos a intentar mostrar la conexión que llevamos persiguiendo a lo largo de todas sus páginas y que nos ha servido de guía, y que de alguna manera subyace a todas ellas, a saber: la relación entre la ética y la estética filosóficas.

Vamos a considerar dos grandes partes. La primera tiene que ver con esta cuestión en concreto: cómo enlazar lo estético con lo ético; o lo que es lo mismo, qué tipo de relación se puede dar entre el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Inevitablemente esta relación se extenderá también hasta la inteligencia sentiente, pues el fundamento de la posible conexión que haya entre las dos primeras no será sino el fundamento de la posible conexión que haya entre las tres. Fiel al planteamiento que se ha seguido en esta investigación, nos vamos a apoyar en la realidad para fundamentar esta relación, realidad que llevada a su más radical profundidad hace que tengamos que tratar sus trascendentales.

La segunda parte deriva naturalmente de la primera. Hemos intentado mostrar cómo en Zubiri el término sentiente tiene una carga y una profundidad que va mucho más allá de su consideración en el primer momento de proceso del sentir humano. Lo sentiente tiene que ver con inteligencia sentiente, lógicamente, pero no sólo con ella sino que se extiende a todos aquellos aspectos del actuar humano en el que lo afectivo puede ser considerado. Esta segunda parte, partiendo de este sentido amplio de la inteligencia, gira en torno a la posibilidad de esbozar una razón en cuyo seno se puedan incardinar los diversos tipos de actualización de lo real, no sólo el intelectivo-sentiente. Si bien el ser humano posee una única razón, ésta no tiene por qué ser únicamente una modalización ulterior de la inteligencia sentiente —que también—. ¿O sí?

1. Las facultades humanas y los trascendentales

Las tres facultades forman un todo unitario, se recubren mutuamente. Otra cuestión es averiguar cómo se articula este recubrimiento. Si bien es cierto que tal influencia entre unas y otras se da, influencia que los avances en la psicología, la neurociencia, etc., no dejan de ayudarnos a conocer, otra cosa es conceptualizar o articular cómo se da. Pues bien, éste es el objetivo de este apartado, objetivo que para alcanzar nos apoyaremos en la reflexión zubiriana sobre el recubrimiento de los trascendentales.

1.1. Una voluntad configuradora

En una sustantividad abierta la volición queda indeterminada, aunque no de modo arbitrario. Esta situación puede ser considerada desde dos aspectos. El primero por sus limitaciones constitutivas: el ser humano es una sustantividad que si bien no está determinada por su apertura sí que está condicionada por las notas que forman su propia sustantividad. El ser humano no puede volar, por ejemplo: «toda realidad es, efectivamente, una realidad que existe determinadamente, pero en manera alguna existe deterministamente» (SSV, 134).

Pero cabe un segundo aspecto pues aun en el seno de sus limitaciones constitutivas, el ser humano puede seguir optando libremente, pero no le vale cualquier opción en orden a su configuración sustantiva, o al menos no todo le conviene. Cada cosa que hacemos, cada opción que adoptamos provoca que no seamos igual antes que después de haberla realizado a causa de las propiedades apropiadas. Y esto ejerce un efecto multiplicador, en el sentido que la nueva figura sustantiva adoptada (la nueva personalidad) se establece como una plataforma desde la que se podrá optar por nuevas posibilidades o no. El yo que he llegado a ser va a influir notablemente en el yo que seré, pues me posibilita ciertas posibilidades y me imposibilita otras.

La cuestión es averiguar cómo esta sucesión de distintos ‘yoes’ puede llevar a configurar buenamente nuestra figura de realidad, o no. La experiencia que uno tiene de sí mismo es verdaderamente compleja. Si es cierto que nuestra relación con las cosas repercute en la configuración de nuestra sustantividad, no lo es menos la relación que mantenemos con nosotros mismos. Esta configuración presenta al menos dos grandes dificultades (*cf.* HRI, 159-160): su inexorabilidad y el hecho de estar implicados reduplicativamente en aquello que nos estamos figurando ser. Y ello conlleva consecuencias reales, tanto por lo que soy como por lo que hago, porque «la experiencia que uno tiene de sí pertenece intrínsecamente a la realidad misma que uno es».

Cómo yo me figure que soy repercute en lo que soy; y lo que soy repercute en lo que hago; y lo que hago refluye sobre mí tanto en lo que soy como en lo que me figuro que

soy. Una trama relacional que tiene consecuencias en mi modo de ser y en el modo de ejercitar mis facultades al relacionarme con la realidad y con los demás. Ello nos abre a dos tipos de dificultades: en primer lugar, si esa idea que uno se ha forjado de sí mismo es ‘exacta o inexacta’, esto es, si «esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual» (HRI, 160) o nos estamos engañando; y en segundo lugar, aceptando que la idea de nosotros mismos es más o menos exacta, si el resultado de esta configuración es adecuada o no para uno mismo. Resolver estas cuestiones constituye el gran problema ético humano. Y la cuestión que nos planteamos es si en su resolución nos puede ayudar de alguna manera la estética. Sabemos que si lo puede hacer no será normativamente. ¿Cómo entonces?

Que en lo volitivo hay algún enlace con lo sentiente es algo que Zubir nos pone de manifiesto; y también que históricamente no ha sido así. Sobre todo en la época moderna —orden eminentemente racionalista— dar cabida a otras motivaciones más allá del mero discernimiento intelectual era considerado como irracional, pues considerar motivaciones más allá de la estricta causalidad lógica era ir contra lo eminentemente humano: el propio ejercicio de la razón. Si bien ello suponía «la negación o el fracaso del proyecto filosófico mismo»⁵⁶⁶ por reduccionista, es indudable que desde este enfoque era más que complicado dar explicación a todo ese ámbito de tendencias, pasiones, etc. y su influencia en el comportamiento humano, motivo por el que fueron relegados a un segundo plano.

Pero no sólo se trata de recuperar el aspecto afectivo del ser humano, sino de considerar si este aspecto sentiente de la inteligencia (en lo que tiene de posidente) puede convertirse en el factor moral verdaderamente relevante para el hombre:

«La inteligencia sentiente es estrictamente inteligencia, y es estrictamente posidente, y precisamente la dimensión posidente da a la inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectual que es en muchas dimensiones —y éste es el caso de la moral— más acertado que todos los razonamientos» (SH, 413).

Es ésta una afirmación grave: la dimensión posidente, en cuanto que conexión física y real con la realidad, es en muchos casos y también en el de la moral *más acertada que todos los razonamientos*. Con este texto no se pretende decir que haya que suprimir el discernimiento moral, sino destacar el relevante papel de la dimensión posidente. Dimensión que por otra parte es la que posibilita estrictamente que haya una razón práctica, pues esta razón «es de orden posidente» (SH, 413). Es así como hay que interpretar el ‘sentido moral’, ya que el hombre discierne deberes y normas morales «porque pone en marcha una inteligencia posidente, y no porque le esté dictada desde fuera (...)» (SH, 413) o por un ejercicio dialéctico.

⁵⁶⁶ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 32.

Si puede haber discernimiento racional es porque hay algo previo que lo posibilita, esto es, la dimensión posidente de la moral humana. Porque si no hubiera una inteligencia posidente desde la cual hablar de un sentido moral, no tendría sentido hablar ni pensar de deberes morales, normas morales, etc. Tampoco tendría sentido hablar siquiera de felicidad. De hecho, todo lo que se pueda decir en el ámbito moral pende de la felicidad humana, lo cual pende de lo que se entienda por ella, lo cual pende a su vez de lo que se considere que es la perfección humana, y lo cual pende una vez más de la consideración antropológica que se posea del ser humano que somos.

La felicidad comprende dos aspectos inseparables. En orden a conseguirla, el hombre se apropia de aquellas propiedades apropiadas de las cosas —otro asunto es si consigue hacerlo mejor o peor— y así va realizando su figura real, una figura real con dos dimensiones: moral y física. De esta manera, en la felicidad como posibilidad apropiada del ser humano en la configuración de su propia realidad, se da el aspecto moral por lo que tiene de apropiada y el aspecto físico por lo que tiene de configuradora.

Cada ser humano aspira a alcanzar la felicidad mediante la adquisición de una figura real. Ello puede hacerlo gracias a la dimensión moral con que se encuentra en la realidad. A causa de su hiperformalización, se abre a la realidad haciéndose cargo de ella para así hacerse cargo de sí mismo, esto es, para hacer su vida. Su vida la hace configurando su propia sustantividad para alcanzar una figura que le lleva a la felicidad. En la configuración de la figura humana, se va alcanzando una figura real de su sustantividad en orden a la felicidad. Una figura real que incluye una dimensión moral y una dimensión física. ¿En qué consiste exactamente la dimensión moral? En la situación que acabamos de describir en que se sitúa el ser humano ante la realidad y ante su realidad, mediante la cual tiene que hacer su vida apropiándose posibilidades. ¿Y la física? En que mediante esa apropiación de posibilidades, va configurando realmente su propia figura.

Este doble aspecto moral y físico se puede enfocar desde el otro lado, no desde la realización humana sino desde el hecho moral como perteneciente a una inteligencia sentiente y posidente. En él se pueden apreciar los dos momentos: el intelectual —en lo que tiene de hacerse cargo de la realidad en primera instancia y en lo que tiene de discernimiento en segunda— y el sentiente —en lo que tiene de posidente—. Quizá haya que situar la novedad de la aportación zubiriana en este segundo aspecto. Lo que nos lleva a una cuestión ineludible: cómo articular esta dimensión posidente con el modo en que las tendencias humanas ejercen sus efectos bien en nuestras preferencias, bien en nuestras decisiones morales. ¿Cómo articular estos dos aspectos en el acto moral? ¿Cómo enlazar exactamente lo sentiente-posidente con lo afectivo-tendencial humano? Sabemos que es algo que va más allá de lo que comúnmente se entiende por ‘sentimiento moral’ pero, ¿qué exactamente?

Todos tenemos inclinaciones, ferencias y tendencias,... Y sabemos que hay tendencias que son más manejables, que podemos modificarlas, corregirlas, respetarlas, según nuestras posibilidades, pero que hay otras que son más profundas y con las que esto es difícilmente posible. A juicio de Zubiri una tendencia puede manifestarse de dos maneras: bien mediante la ejecución de su objeto específico, o no. En este segundo caso la tendencia implícita se manifestará, efectivamente, pero no asociada a un objeto específico sino de manera indirecta a través de otros actos que no estén relacionados directamente con ella.

Este modo indirecto plantea una doble cuestión, a saber:

- En primer lugar, el hecho de que muchos actos de nuestra vida pueden estar afectados indirectamente por tendencias que poseemos y que pueden no tener relación directa con esos actos en concreto, e incluso pueden en principio tener poco que ver. Pero están ahí. Incluso podemos no ser conscientes de ellas —es muy común— al realizar nuestros actos.
- En segundo lugar, el hecho de que para actuar sobre ellas (sobre estas tendencias indirectas) sea difícil hacerlo directamente —por su profundidad, por su inespecificidad— y para ello, una vez seamos conscientes de ellas, se deba dar el rodeo a través de aquellos actos en los que se ponga de manifiesto aquellos objetos inespecíficos en los que dicha tendencia se manifiesta. Lo que servirá a la vez para ir rehaciendo la personalidad moral del hombre, es decir, configurando su figura.

Démonos cuenta de que en lo que a la configuración de la personalidad humana se refiere, no se trata tanto de anular una determinada tendencia, sino de encauzarla según se entienda haya de ser la configuración moral. Porque —tal y como nos dice Aranguren— el talante (que él relaciona más con lo emocional) y el carácter (con lo estrictamente ético) están íntimamente relacionados; tanto que «solo por abstracción son separables»⁵⁶⁷ con el objetivo de poder comprender aquello que en la realidad se da junto. Cuando pensamos que una tendencia no nos es adecuada, no se trata tanto de suprimirla como de encauzarla, actuando sobre ella no tanto de modo frontal como realizando acciones mediante las cuales podamos modificarla. «De ahí que la obra de la adecuación moral no consista en decir que se supriman sus tendencias porque sean malas, sino en conservarlas para llevarlas por otra ruta» (SH, 438). Esto valdría para toda persona, incluso para los casos clínicos. Ante una persona fuertemente influida por una tendencia no deseada no se trata de suprimirla, sino «de buscar un sistema coherente de efectos secundarios que trace real y efectivamente, sin suprimir aquella tendencia, una figura moral viable para ese individuo» (SH, 439).

⁵⁶⁷ JOSÉ LUIS L. ARANGUREN; *Ética*, 217.

Las consecuencias de esto son muy interesantes, porque hace que la configuración de la personalidad, la *refección* que denomina Zubiri, no sea cuestión únicamente de mera psicología ni meramente moral, sino que «es algo mixto que ha de responder a la profundidad moral del hombre» (SH, 439), desde la que se ha de realizar la configuración total de la personalidad humana, en lo que tiene estrictamente de moral y en lo que tiene de tendencias, porque al apropiarse determinadas posibilidades modifica su figura física y moralmente⁵⁶⁸. La apropiación implica que la figura humana se vaya haciendo en una determinada dirección (dirección que marca precisamente la posibilidad apropiada) y ello porque el hombre posee una inteligencia sentiente y posidente⁵⁶⁹.

El hombre es en cualquier caso dueño de sí mismo: « (...) el hombre será siempre preferidamente aquello que ha querido ser» (SH, 439). Preferidamente, porque lo prefiere, porque ha preferido unos actos en lugar de otros. Y es así como determina su sustantividad psicofísica, apropiándose posibilidades. La idea de felicidad del hombre, el modo en que quiere ser feliz, se ha de concretar en aquello que haga durante su vida. Esta concreción posee dos aspectos: uno intelectual —el estrictamente moral— y otro físico —tendencial, configurador de mi realidad en tanto que física—, y consiste «en la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoativamente en la idea de hombre, perfectamente actualizada en cada una de sus situaciones» (SH, 440). En cada acción, en cada situación, está en juego la persona humana entera.

1.2. Un sentimiento subjetual y atemperante

Zubiri nos ha mostrado un modo diferente de entender los sentimientos. Si la modernidad ha contribuido a sacarlos del ostracismo en el que se encontraban, el pensamiento zubiriano les ha dotado de una referencia a la realidad de la que carecían. De esta referencia a la realidad también participan las intelecciones y los actos volitivos. Si las primeras pueden ser verdaderas o falsas y los segundos buenos o malos, los sentimientos pueden ser clasificados en frutivos o a disgusto, atemperantes o no. Desde este

⁵⁶⁸ A. Damasio nos dice: «ahora puedo decir que, puesto que distintas experiencias hacen que la robustez de las sinapsis varía en el interior de muchos sistemas neurales y entre los mismos, la experiencia modela el diseño de los circuitos. (...) Los circuitos no sólo son receptivos a los resultados de la primera experiencia, sino que son repetidamente dúctiles y modificables, por las experiencias continuadas» (A. DAMASIO; *El error de Descartes*, 167).

⁵⁶⁹ Surge aquí la cuestión de las virtudes y los vicios. Si la posibilidad apropiada contribuye a la perfección de su figura, será virtud; en caso contrario será vicio. Lo interesante para la propia perfección del ser humano pasa por realizar actos virtuosos de manera que vayan asimilándose física y profundamente en su realidad psicofísica. En este caso, cuando se tiene asimilada así una virtud, si se realiza un acto vicioso no ejercerá tanta influencia. Pero lo contrario también es cierto. Para corregir un vicio fuertemente arraigado en la personalidad habrá que realizar un esfuerzo para modificar no sólo mi idea de si un acto es vicioso o virtuoso, sino para que arraigue físicamente en mi realidad sustantiva como configuración de mi personalidad, que es distinto aunque complementario.

planteamiento nos damos cuenta de que en lo afectivo no todo vale, que no se trata de algo meramente subjetivo de lo que no se tenga que responder, del mismo modo que tampoco vale todo ni en lo intelectual ni en lo volitivo.

Visto desde esta dimensión, lo afectivo cobra un aspecto desde el cual colabora en la buena configuración de la sustantividad humana, junto a lo intelectual y a lo volitivo. Es fácil afirmar que uno está acertado o no cuando entiende una cosa. También es más o menos sencillo hablar de actos buenos o malos. Lo que se hace más complicado es hablar de sentimientos atemperantes y —digamos— desatemperantes. ¿De qué depende, en este sentido, que sintamos atemperadamente o no? ¿Cómo se da, qué quiere decir que sentimos atemperadamente?

Es fácil observar que es la realidad la que nos da la razón de las cosas; en afortunada frase de Zubiri, que es la realidad la que *verdadea*. Pero esta ‘facilidad’ puede ser engañosa, porque entenderlo así hace recaer imperceptiblemente el peso de la percepción hacia la realidad en sí, sin considerar adecuadamente el papel relevante del sujeto. Y esto es algo que cada vez se pone más de manifiesto: que el sujeto realiza un papel activo en la percepción de la realidad: es efectivamente una actualización. Este papel activo del sujeto se manifiesta más en la volición, como es natural; pero en ella no podemos olvidarnos tampoco del papel relevante que tienen las cosas entre las cuales se desenvuelven los actos volitivos, y que influyen en él: también es una actualización. En ambos casos, se puede afirmar que hay algo más o menos objetivo que nos ayuda a saber si el resultado de nuestra intelección o de nuestra acción es verdadero o falso, es bueno o malo. En el primer caso, la propia experiencia científica en la que la realidad de las cosas nos da o nos quita la razón; en el segundo caso, el resultado en la configuración de nuestra propia sustantividad humana. ¿Qué ocurre en el ámbito afectivo?

Desde la lectura de Zubiri, tenemos una idea clara de que los sentimientos también poseen esa referencia a la realidad que tienen las otras dos facultades, que los sentimientos son *subjetuales*, y no meramente subjetivos. Consecuentemente, por lo mismo que inteligimos verdaderamente o no, o que actuamos bondadosamente o no, se puede decir que sentimos atemperadamente o no. A este respecto nos dice Pintor-Ramos: «la realidad hace real al sentir y, al mismo tiempo, queda en ese sentir ‘atemperándolo’, es decir, moviéndolo en la dirección de una afinidad o divergencia entre esa realidad afectante y la realidad del sentir afectado»⁵⁷⁰. V.M. Tirado destaca la relevancia que posee en esta cuestión «la nota de *totalidad envolvente*, que va involucrada en su significación»⁵⁷¹, es decir, lo que el sentimiento posee de acomodación a esa realidad que nos envuelve y que se manifiesta en nuestro tono vital.

⁵⁷⁰ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 108.

⁵⁷¹ V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 72.

Pero insisto en la pregunta: ¿qué quiere decir a efectos prácticos que en un determinado momento estamos actualizando la realidad atemperadamente, o lo que es lo mismo, que experimentamos un sentimiento atemperado? Ello pasa por saber qué tiene la realidad que puede provocar en mí un determinado sentimiento u otro. ¿Qué es exactamente lo que ocurre cuando se genera en mí un sentimiento? ¿Qué hay en la realidad que hace que yo sienta una determinada cosa u otra, o que mi tono vital se vea alterado en una dirección o en otra?

Repasemos el proceso sentiente. Una persona se encuentra en un determinado tono vital, el que sea, y en dicha situación de estabilidad se ve influenciado por algo. Esa modificación es apprehendida por nuestros receptores fisiológicos, modificando nuestro tono vital bien primaria bien secundariamente y en función del cual optaremos por una respuesta u otra, alcanzando un nuevo estado de equilibrio. Partiendo de este punto pueden destacarse dos ideas.

a. Aprendizaje de la sensibilidad

La primera es la siguiente. En primera instancia se produce una percepción fisiológica de algo ‘otro’ que me afecta, sea exterior (un sonido) o interior (un dolor). Esta información recibida llega por el sistema nervioso hasta el cerebro, bien de forma inconsciente bien de forma elaborada; y si en este segundo caso la elaboración cognitiva es importante, no se descarta que en el primero también se dé cierta elaboración cognitiva asociada a la interpretación de nuestras emociones primarias.

En los procesos sentientes que constituyen nuestras vidas la elaboración cognitiva en la génesis de las emociones es cada vez más manifiesta. La modificación tónica no depende tanto de nuestras estructuras afectivas, como de la lectura cognitiva que hagamos de aquello que nos ha afectado. En algunas escuelas se equipara a los sentimientos con paquetes de información integrada, esto es, con esquemas o pautas que se procesan en vistas a la acción a ejecutar. Estos paquetes de información integrada no suelen surgir de la nada, sino que se encuentran en nuestras estructuras fruto de un proceso prolongado de aprendizaje (consciente o inconsciente, según nuestras decisiones o nuestras circunstancias), condicionando notablemente nuestras posibilidades de respuesta. Nuestra acción, por lo tanto, no es resultado de una pura libre opción sino condicionada por los hábitos, las costumbres, los conocimientos, etc., del sujeto, además de sus tendencias⁵⁷². Se llega a hablar incluso de *esquemas sentimentales*, en tanto que sobre todo en las emociones secundarias —más elaboradas— intervienen elementos cognoscitivos, actitudinales, etc⁵⁷³.

⁵⁷² Cf. J.A. MARINA; *Teoría de la inteligencia creadora*, 140.

⁵⁷³ Cf. *ibidem*, 278, 320.

Gran parte de lo que constituye a un sentimiento elaborado tiene que ver con experiencias vividas, con actitudes vitales que contribuyen a generar un mapa sentimental u otro. Las estructuras fisiológicas neuronales se van modificando según el uso que se va haciendo de ellas: si se suceden y se repiten en multitud de ocasiones los mismos procesos, éstos van dejando una especie de huella en función de su intensidad, que provoca que en los procesos sucesivos se siga ese camino con mayor facilidad que cualquier otro. «La resistencia a la reactivación de estos circuitos al paso de nuevos impulsos con patrones de trabajo análogos, queda disminuida de modo permanente en razón de la intensidad de las impresiones primeras y especialmente en el caso de afección emocional»⁵⁷⁴.

Cada uno posee un mapa ‘personalizado’ (o si se quiere unos cuantos mapas personalizados), un esquema mediante el cual procesa la información recibida⁵⁷⁵. La buena noticia es que esos ‘esquemas’ en buena parte son aprendidos, son fruto de nuestra biografía, y consecuentemente no son definitivos ni mucho menos: pueden ser modificados, y al ser modificados pueden resultar de ellos otros sentimientos. «Es verdad que en algunas ocasiones las emociones nos sorprenden inconscientemente y en otras podemos controlarlas mejor. Pero lo bien cierto es que somos responsables de nuestras emociones, al menos en parte»⁵⁷⁶, nos dice A. Cortina; consecuentemente, son modificables. Otro asunto es que sea tarea más o menos costosa, ya que ese ‘aprendizaje’ es a menudo inconsciente, con especial relevancia en los primeros años de vida, consolidándose en mayor o menor medida según su reafirmación o su modificación por patrones adultos de comportamiento que a su vez también podrán ser conscientes o inconscientes.

Según este planteamiento, a mi modo de ver no se trata de que los sentimientos como tales sean fuentes de información (ni de volición) sino de que son esquemas con los cuales gestionamos bloques de información según procesos aprendidos. Así son nuestros esquemas, así procesamos la información y así brotan nuestros sentimientos. Lo que sentimos tiene que ver, pues, con cómo hemos aprendido a sentir. Para ver bien hay que aprender a mirar; y cuando hayamos aprendido a mirar, veremos bien. Con ello quiero decir que si estamos acostumbrados a aprehender realidad, aquello que hagamos tendrá que ver también con la realidad, no se encontrará desarraigado.

⁵⁷⁴ C. FERNÁNDEZ CASADO; “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”, 249.

⁵⁷⁵ En este sentido Damasio destaca la relevancia que poseen por la influencia que ejerce por todo lo que ‘viene después’. «Y puesto que lo que llega primero constituye un marco de referencia para lo que viene después, los sentimientos tienen la última palabra en lo que se refiera a la manera en que el resto del cerebro y la cognición se ocupa de sus asuntos. Su influencia es inmensa» (A. DAMASIO; *El error de Descartes*, 225).

⁵⁷⁶ A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 86.

Mediante los sentimientos pueden procesarse bloques de información de modo no consciente, porque todos esos procesos esquematizables se encuentran en nuestro interior a menudo también de modo no consciente. Por lo que si queremos pensar, actuar, inteligir de un modo determinado, debemos estar ‘familiarizados’ con ese modo de estar. Y así lo consciente y lo no consciente actuarán a la par. Por lo tanto, hay que forjarse «estados de ánimo estables, que nos predisponen tanto a la acción como a la emoción. La virtud requiere elegir bien y tener los sentimientos correctos»⁵⁷⁷. La inteligencia no trabaja únicamente con lo consciente sino también y sobre todo con lo no consciente, y que está ahí normalmente porque lo hemos aprendido. La emergencia a la consciencia de lo no consciente difícilmente podrá darse si mantenemos nuestras pautas acostumbradas de vida. De ahí lo importante de cambiar dichas pautas, de romper esquemas... Una persona incapaz de reconocer y gestionar sus emociones, fácilmente se convertirá en un ser incapaz de llevar una vida ética y comprometida con todo aquello que no es su propio ego, y estrictamente ni siquiera con su propia persona. Decirlo es más o menos fácil, pero llevarlo a la práctica en la vida de cada uno es otra historia.

b. El temple como atemperamiento

La segunda idea que quería comentar tiene que ver con un detalle muy interesante sobre el que no hemos incidido cuando hablábamos del proceso sentiente. Al iniciar el proceso sentiente, cualquiera, decimos que nos encontramos en un determinado tono vital, el que sea, pues ya estamos viviendo. Como nos dice Zubiri, «las cosas no son las que inician la actividad viviente, sino que la modifican; modifican la actividad en que previamente se hallaba y en la que es recibida la actuación de las cosas» (HRP, 8); y es a partir de ahí que se modifica el equilibrio dinámico —como acontece con todo ser vivo— y nos vemos abocados a realizar una determinada acción. Detengámonos en ese determinado tono vital en el que nos encontramos antes de un determinado proceso sentiente. Vaya por delante, que en la vida no nos encontramos procesos sentientes perfectamente delimitados, en secuencia lineal definida, empezando unos donde otros finalizaron,... Lo usual es que estos procesos se entremezclen, unos más largos, otros más cortos, siendo difícil establecer en cuál de ellos estamos situados concretamente. Si la vida consiste en un único acto que es *vivir* y que consiste en poseerse, «esto no quiere decir que no haya necesidad de acciones concretas y determinadas para vivir» (HRI, 87). Como nos dice G. Marquínez Argote, «el viviente no está nunca en un estado sino ‘siempre yendo de un estado a otro’, según las diversas suscitaciones»⁵⁷⁸. Desde este punto de partida,

⁵⁷⁷ *Ibidem*, 87.

⁵⁷⁸ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”, 59-60.

intentemos por abstracción aislar un proceso sentiente y reflexionemos en ese momento previo al de su desencadenamiento.

i. El tono vital común

Lo habitual es que nos encontremos con un tono vital que es el que normalmente nos caracteriza. Cuando no nos sucede nada peculiar, cuando estamos realizando actividades rutinarias, cuando tranquilamente estamos en la vida, lo estamos con un determinado estado vital. Es un estado de sosiego, de cierta paz, de tranquilidad. Nada nos preocupa, no nos afecta ningún hecho exterior: estamos tranquilamente. Entonces adviene un hecho, el cual nos afecta y provoca un desequilibrio de ese tono vital peculiar nuestro. Sea el proceso como sea —que ya hemos comentado pasajeramente— surge en nosotros una determinada emoción —que se convertirá en un determinado sentimiento— que nos altera. Por ejemplo, una noticia agradable o una mala noticia nos provocan alegría o tristeza respectivamente. Pero esta alegría o tristeza no necesariamente se han de extender largo tiempo sino que al cabo de un periodo —el que sea— tienden a menguar hasta desaparecer⁵⁷⁹. La extensión en el tiempo del sentimiento está en función de la gravedad del suceso desencadenante: no es la misma alegría la de encontrarme cinco euros por la calle que la de ser padre, por ejemplo; pero sí que hay un período a partir del cual la novedad del suceso reflejada en el sentimiento comienza a disminuir. Independientemente de la respuesta que esta modificación tónica provoque en mí, el sentimiento va menguando, la alegría o la tristeza van menguando poco a poco. ¿Qué ocurre después? Pues que volvemos a nuestro tono vital común hasta que otro suceso venga a modificarlo.

Si nos fijamos, lo que ha ocurrido es que se ha desestabilizado mi estado de equilibrio inicial, se ha modificado mi tono vital común; tono vital común que es el que pretendo recuperar tras el proceso sentiente. Los sentimientos, pues, lo que hacen no es sino provocar en mí un modificación de un determinado tono vital (más a corto plazo —emociones— más a medio o largo plazo —sentimientos estrictamente—), modificación que está llamada a menguar para dejarnos de nuevo en nuestro tono vital común, tras nuestra respuesta homeostática. Esto es realmente lo que ocurre con cualquier animal. Los animales viven en un tono vital particular (unos en una alerta atenta, otros en una calma plácida) alterado por cualquier estímulo que les provoca una determinada acción para volver a su tono común.

Al hombre le acontece algo similar, pero desde la formalidad de realidad. Mientras el animal vive según su proceso de puro sentir, vive animalmente sus distintas situaciones, el

⁵⁷⁹ A veces me he fijado en cómo van cambiando las caras de las personas cuando, recién escuchado un chiste, pasan de la risa a la expresión normal; cómo las facciones se van suavizando y se van normalizando, digamos, hasta su expresión normal. Pues algo similar quiero decir con esto.

ser humano las vive humanamente. Pero ese momento tónico común que subyace tanto al comportamiento animal como al humano es un denominador común.

ii. Alteraciones del tono vital

En el caso de las personas, es importante que ese tono vital común sea sereno, *templado*, en tanto que nos facilita y mejora nuestro trato con las cosas. Las escuelas psicológicas actuales nos hablan de lo importante que es buscar esa serenidad y cultivarla, pues «nos conduce a un aumento de la comprensión de la realidad (tanto externa como interna) y nos aproxima a percibir la realidad tal como es»⁵⁸⁰. Sin embargo no es extraño encontrarse personas con un tono vital común alterado. En su comportamiento no subyace un tono vital de tranquilidad o de sosiego, sino que en estos estados rutinarios lo poseen bien demasiado elevado (estados de ansiedad, de estrés,...), bien demasiado bajo (estados depresivos, lipemánias,...), bien alternante (trastornos bipolares, ciclotimias,...). A las personas cuyo tono vital común es alterado por encima de un rango razonable, les catalogamos como casos clínicos o patológicos. Son estados que implican sufrimiento, precisamente porque llevan aparejados un ‘no poder estar’ tranquilamente, no poder llevar a cabo un sencillo ‘estar’. Estos problemas de alteración del tono vital común están muy relacionados con vivencias sentimentales abruptas, con picos y valles pronunciados; esto es, con una ausencia de mecanismos de regulación neurológica capaces de atenuar la respuesta emocional en cuestión.

No se trata de que tengamos que vivir continuamente en un tono vital estable monótonamente, además de que eso sería imposible. El ser humano se halla entre cosas, y necesariamente ha de haberse con ellas y enfrentarse a ellas. Los acontecimientos se nos imponen. El ser humano ha de vivir en lo concreto de la realidad, en la talitatividad de su circunstancia. Y desde esta talitatividad se suceden los distintos procesos sentientes, yendo de emoción en emoción, de sentimiento en sentimiento, de proceso homeostático en proceso homeostático.

Hay personas cuyo devenir vital ha provocado, sin que ellas pudieran tomar cartas en el asunto, una vida emocional agitada. A causa de su historia —de lo que le ha ocurrido en su entorno familiar o social, etc.— su sistema afectivo se ha visto sobrecargado de tal modo que le ha impedido una formación psicobiológica sana. Sus estructuras fisiológicas no saben sino estar en una agitación continua, para lo que no hacen sino buscar continuamente nuevos estímulos, nuevas situaciones que les provoquen nuevas modificaciones del tono vital común, pues para ellas un tono vital sereno es abrumador. Y lo contrario sucede con las personas apáticas, que rehúyen cualquier novedad, el desencadenamiento de cualquier nuevo proceso que les saque de su estado melancólico. En

⁵⁸⁰ V.M. SIMÓN; “*Mindfulness* y neurobiología”, 8.

general son personas que no saben o no pueden sencillamente ‘estar’. Y por sus propias configuraciones fisiológicas a las que han contribuido poderosamente sus experiencias vitales, les es problemático volver a un tono vital común sosegado.

iii. Del tono vital al temple: el atemperamiento

Ir de sentimiento en sentimiento es algo común a cualquier persona. La vida es así, se suceden las situaciones... No se trata de vivir en un permanente tono vital propio, sino que en la vida se dan situaciones que desencadenan procesos sentientes en los que se generan diversos sentimientos. Ahora bien, sí que es cierto que desde un estado general adecuado estos sentimientos son vividos de forma moderada, clave de bóveda de una vida emocionalmente sana. Digamos que desde esta situación no son los sentimientos los que arrastran al individuo sino que es el individuo el que, si bien no está totalmente al mando, sí que ejerce cierto control sobre sí mismo precisamente para no dejarse llevar por aquéllos. No confundamos esta moderación con un vivir los sentimientos según el trastorno por la parte de abajo que se ha comentado anteriormente; no es eso, sino que se trata de vivirlos moderadamente, sin dejarse arrastrar por ellos, que es distinto. En definitiva de lo que se trata es de vivir con cierto *temple*⁵⁸¹.

El temple tiene que ver con el ‘estar’ del ser humano en la realidad, entendiendo ese ‘estar’ en su sentido más amplio y profundo, con claras alusiones afectivas. Tendría mucho que ver con lo que Aranguren denomina *talante*⁵⁸², algo así como un ‘sentimiento fundamental’, un modo de enfrentarse emocionalmente ‘por naturaleza’ con la realidad, una especie de ‘estado del alma’ en torno al cual se articularían los sentimientos talitativos; y que como tal, nos es dado. Mediante nuestro talante poseemos un modo particular (el nuestro) de enfrentarnos emocionalmente con la realidad. No depende de nosotros, sino «al revés, somos nosotros quienes, por lo menos en buena medida, dependemos de él, quienes nos encontramos con él y en él»⁵⁸³.

Aranguren enlaza íntimamente talante con carácter: si bien el talante es el modo ‘natural’ de enfrentarse con la realidad, el carácter sería el modo ‘artificial’ de hacerlo, conseguido mediante los hábitos; sería la segunda naturaleza, «modo de ser no emocionalmente dado, sino racional y voluntariamente logrado»⁵⁸⁴, que no se debe

⁵⁸¹ Este temple tendría mucho que ver con lo que A. Damasio denomina *sentimiento de fondo*, el cual derivaría de lo que hemos denominado emociones de fondo (cf. apdo. 8.2.1.c), y que podría ser considerado como «la imagen que tenemos de nuestro cuerpo cuando no es sobrecogido por ninguna emoción» (J. A. FERNÁNDEZ ZAMORA; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, 159). En palabras de Damasio, el sentimiento de fondo se corresponde con «el estado corporal predominante entre emociones (...), nuestra imagen del paisaje del cuerpo cuando no se estremece de emoción» (A. DAMASIO; *El error de Descartes*, 214).

⁵⁸² Cf. JOSÉ LUIS L. ARANGUREN; *Ética*, 215 y ss.

⁵⁸³ *Ibidem*, 215-216.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, 217.

confundir con la primera. «A veces se confunde el carácter con el ímpetu o la espontaneidad con la que el individuo responde por naturaleza. Se confunde entonces con el talante, con el atemperamiento (...)»⁵⁸⁵. La importancia de tal distinción, tal y como nos explica a continuación el profesor Domingo Moratalla, «no es para separar el carácter del talante sino para descubrir su complementariedad y no confundir ambos términos cuando describimos la estructura de la personalidad». El talante constituiría el punto de partida del hacer ético que es la forja de nuestro carácter, la configuración de nuestra personalidad, punto de partida que es muy vario pues hay muchos modos de talante. Pero en todos los casos, todo aquello que podemos hacer se realiza desde nuestro talante fundamental.

Pero no todo cambio producido en el temple es resultado de un proceso racional y voluntario, sino que puede ser perfectamente recibido e involuntario a causa de los contextos en que nos hemos movido y nos encontramos actualmente. Si bien venimos al mundo con un temple propio, se dan cambios provocados por las distintas etapas, situaciones, etc., en que nos encontramos a lo largo de nuestras vidas. Salta a la vista que lo fisiológico posee una clara relevancia, algo que es fácil de ver si se atienden distintas especies animales en las que podemos detectar un tono vital intrínseco a cada una: no posee un mismo tono vital —por ejemplo— un gato que un ratón, más pasivo y sereno el primero más inquieto y activo el segundo. Algo biológico hay también en el ser humano, pero que es rápidamente modificado o modulado por la segunda componente: educativa, histórica, cultural... El temple humano es el resultado de aunar lo fisiológico con lo provocado en menor o mayor grado por su contexto social, por el momento histórico que le ha tocado vivir, por su situación geográfica... Y también —cómo no— con el resultado de sus propias decisiones realizadas voluntariamente. Se podría decir que la componente histórica, aprendida, recibida, se ‘monta’ sobre la fisiológica la cual aparece como un estrato de fondo; y que la que es propiamente realizada libremente por nosotros se monte sobre aquélla, sobre la histórica.

iv. El temple como atemperamiento frutivo

El temple, pues, está muy relacionado con nuestro tono vital común. Y a mi modo de ver, es ahí donde entra la relación atemperante del ser humano con la realidad⁵⁸⁶. Como

⁵⁸⁵ A. DOMINGO MORATALLA; *El arte de cuidar*, 61.

⁵⁸⁶ Tal afirmación se encuentra apoyada por los últimos estudios sobre el correlato neurológico de la apreciación estética. El estado afectivo correspondiente con lo que aquí hemos denominado ‘estar’, está asociado a lo que se conoce como *red por defecto*, red neural asociada a los estados de reposo del viviente, y que se pierde cuando el ser vivo realiza alguna actividad concreta. En el caso de que esta actividad consista en una apreciación estética (en la que se da un atemperamiento a lo real), la red por defecto desaparece por la realización de una acción concreta, y se comprueba que el nuevo estado neural correspondiente a una apreciación estética bella (no así si es fea) viene a coincidir en un porcentaje elevado con la red por defecto. Es decir, los estados correspondientes al reposo (o mero ‘estar’) y a una apreciación estética bella (en la que se produce un atemperamiento

nos dice Julián Marías «el mundo en que vivimos tiene siempre una *tonalidad*»⁵⁸⁷. Quizá por ello dijo Zubiri al principio de *Sobre el hombre* que la fruición es el «estado de quiescencia real en la realidad» (SH, 17). Porque ese estado de quiescencia real supone no sobrevolar la realidad llevado en volandas por una vida sentimental exagerada. La fruición tiene que ver con la complacencia en lo real en tanto que real. Aunque en otro contexto relacionado con la experiencia estética, entiendo que V.M. Tirado se está refiriendo a algo similar cuando dice que «este temple de ánimo es una fruición de la realidad»⁵⁸⁸. Los problemas advienen cuando nuestro temple no es afín a la realidad, cuando está ‘desafinado’, cuando está *desatemperado*.

Se produce así cierta ruptura, un desgarramiento interno cuyas consecuencias sobre la actividad humana son verdaderamente graves, inadvertidas a menudo. La vida se torna amenazante, desde una afectividad que se experimenta como una especie de prisión de la que hay que escapar inveteradamente, bien a través de la agitación bien a través del apalancamiento. Se produce como una especie de enajenación de modo que no soy yo el que vive mi vida, sino que es mi vida la que me arrastra a mí.

No confundamos el activismo fruto de una vida sentimental exagerada con la auténtica actividad humana. «Generalmente, los seres más agitados son los que tienen menos actividad. La actividad es algo más tranquilo, muy quiescente y muy reposado. Es estar *en un acto en cierto modo activo*» (SSV, 33). Quizá sea éste un buen modo de saber si mi sentimiento es atemperado o no: por sus frutos, por sus efectos sobre mi intelección y sobre mi volición, fruto de mi ‘estar’ en la realidad.

En vidas agitadas afectivamente, se va de sentimiento talitativo en sentimiento talitativo, impidiéndonos tomar contacto con ese tono vital común. Nuestro temple se ve alterado, y esa misma alteración nos impide tomar contacto con la realidad⁵⁸⁹. Claro que es inevitable ir de sentimiento en sentimiento: que haya sentimientos que desequilibren ese tono vital es normal, y que se den sucesivamente en el tiempo también. Lo malo es que esa sucesión sea un continuo devenir con picos muy altos en uno y/o en otro sentido (hacia arriba o hacia abajo), de modo que nos impida estar en nuestro tono vital común, estable y sereno, en nuestro temple, que es cuando verdaderamente *estamos* en la realidad. Y lo

a la realidad), son similares (cf. C. J. CELA-CONDE Y F.J. AYALA; “Claves del cerebro en la apreciación de la belleza”, 97-114; cf. también C. J. CELA-CONDE ET AL.; “Dinámica de las redes cerebrales en la apreciación estética”, 343-366).

⁵⁸⁷ J. MARÍAS; *Antropología metafísica*, 279.

⁵⁸⁸ V. M. TIRADO SAN JUAN; “Ontología de la belleza y acceso a Dios”, 206.

⁵⁸⁹ Entiéndase lo que quiero decir. Lo talitativo también es real, ¡cómo no! Cuando hablo de relacionarnos con la realidad me refiero a relacionarnos con la realidad yendo más allá del momento talitativo, atendiendo precisamente a su momento de alteridad (realidad). Cuando hablo de ‘realidad’ en este sentido me refiero en primera instancia al ‘momento real’ de las cosas, y en segunda instancia a ‘la’ realidad profunda al que me veo remitido por aquél (desde mi realidad profunda).

estamos porque en definitiva ese temple es un estado sentimental frutivo, y en la medida que ese estado sentimental es frutivo quiere decir que estoy atemperado a la realidad. Es a nuestro temple, al estado al que llegamos tras el proceso homeostático, al que hemos de atender.

¿Qué ocurre en el primero de los tres estratos estéticos que comentábamos, el del agrado? Es propio de todo ser humano buscar el bienestar, ir tras sentimientos agradables que nos hagan la vida más cómoda. Pero la cuestión es no quedarse ahí; no quedarse ahí pero tampoco suprimir ese aspecto de la vida afectiva, sino integrarlo en el estrato superior, en el de la fruición estética. Lo cómodo es quedarse en el estrato del bienestar porque... el caso es que se está bien. Y a menudo no nos queremos mover de él, mientras se esté bien. El problema es que si nos mantenemos en ese estrato nos perdemos muchas dimensiones del ser humano, quizá (o sin quizá) las más estrictamente humanas. Pero como en el bienestar se está muy bien, no solemos pretender salir de él, salvo que el devenir de la vida y el poder de lo real nos impelan a ello.

Uno puede permanecer en el nivel de bienestar sin tener que llegar necesariamente a estados de inestabilidad o patológicos, ni mucho menos. Se puede vivir en él —entiendo— siempre que las circunstancias de la vida te acompañen o te lo permitan. Supongo que de hecho es lo normal. Pero creo que en ese estrato se queda sin descubrir gran riqueza de lo que es ser un ser humano. Precisamente porque nos quedamos en el momento talitativo de la realidad, y no accedemos a esa realidad a la que ese momento talitativo nos remite. El por qué unos sí y otros no, no es nuestro problema ahora mismo; pero no deja de ser una cuestión muy interesante. Muy interesante y de gravedad extrema, porque quien pasa por el instante del que hablaba Kierkegaard tiene la puerta abierta a un nuevo modo de vida, que le lleva a vivirla de modo radicalmente distinto.

En nuestra inconsciencia queremos permanecer en el bienestar. Es necesario que sucedan cosas imprevistas y que deshagan nuestra agradable vida para que nos empecemos a plantear otras cosas. Como se suele decir, es necesario que la vida nos golpee. Y entonces llega el *instante kierkegaardiano*, en el que nos damos cuenta de ese otro aspecto de las cosas que van más allá de su talitatividad: su momento de realidad. Pasamos de ser ‘sonámbulos satisfechos’ a ser ‘personas en construcción’⁵⁹⁰.

⁵⁹⁰ Esta cuestión se está estudiando neurológicamente en la actualidad (cf. V.M. SIMÓN; “*Mindfulness* y neurobiología”, 12 y ss.). Me refiero a cómo nuestro estado afectivo interviene en los procesos neurofisiológicos perceptivos y cómo, desde la consciencia de lo que ponemos nosotros en juego en dichos procesos, flexibilizar o modificar la respuesta ‘desmontando’ la ‘automatización’, desmontando eso que comúnmente se conoce como nuestras ‘máscaras’ que nos acompañan a todas partes. Mediante la introspección serena del individuo, al familiarizarse con estos procesos (con ‘sus’ procesos) uno adquiere cierta seguridad, presentando menor ansiedad ante la incertidumbre y las incógnitas de la vida, sin juicios previos tras los cuales encontrar seguridades inciertas. La restauración del equilibrio emocional favorece un estado de ánimo generalizado (un

En este punto se puede hablar con propiedad del atemperamiento zubiriano. Como nos dice Zubiri, el atemperamiento tiene que ver no con lo talitativo (con el contenido de los sentimientos) sino con su momento de realidad. De modo que para acceder a la dimensión atemperante de la realidad hay que ir más allá de lo talitativo, con la complejidad que ello conlleva por el hecho de que el ser humano nunca podrá prescindir completamente de esta dimensión.

Démonos cuenta de que cuando hablamos del proceso animal distinguimos entre modificación tónica y el estado de complacencia en que queda el animal; y esta diferenciación creo que no la hemos considerado debidamente en el caso humano. ¿Dónde cabe incardinar la fruición, estrictamente en la modificación tónica (emoción, sentimiento) o en el análogo humano a la complacencia animal? Entiendo que la modificación tónica animal tendría que ver con las emociones y sentimientos, y la complacencia con la fruición (aunque de algún modo la fruición sobrevuele todo el proceso en la medida en que un está atendido fruitivamente a la realidad).

Surge la siguiente cuestión: ¿qué tiene la realidad para que pueda considerarse como atemperante? ¿Qué tiene la realidad que nos atempera? Cuando nos movemos en el estrato talitativo, con toda su diversidad y su riqueza, las actualizaciones de la realidad según las tres facultades se traducen en innumerables intelecciones, actos volitivos y sentimientos. Pero cuando atendemos al momento de realidad de lo talitativo, el asunto empieza a cambiar, porque empezamos a atender a la realidad en tanto que realidad, no en tanto que actualizada talitativamente. Empezamos a aprehender la realidad en sí misma considerada, empieza a pesar más el momento de realidad que el momento talitativo de lo concreto. Y lo que aprehendemos ahora es distinto.

En el caso afectivo, no se trata de que la realidad tenga algo atemperante que nos atempere, sino de que nosotros, en la medida en que vamos configurando nuestra sustantividad realmente, nos vamos templando, y nos posibilitamos a nosotros mismos para poder mantener una relación atemperada con la realidad en este estrato. Y ello, ¿por qué? Pues porque cuidamos esa dimensión tónica de fondo que es la que nos permite acceder a la realidad estéticamente considerada. Démonos cuenta de que la realidad es la misma talitativa que realmente; somos nosotros los que no la actualizamos igual. Y cuanto más cerca estemos nosotros de nuestra propia realidad, del momento de realidad de nuestra sustantividad, cuanto más capaces seamos de superar nuestra propia talitatividad, la actualización de la realidad que podamos hacer ya no será meramente talitativa —que también— sino que será en tanto que real. La fruición cabría considerarla como ese

tono vital) positivo, templado, con actitudes de aproximación antes que de evitación, sobrevolando una *confianza básica* ante la vida, una actitud de *amor sin temor*, que repercutiría a su vez sobre nosotros mismos. Todo a una.

momento de resonancia en que dos realidades se actualizan como realidades: la humana, y ‘la’ realidad de las cosas, por decirlo así.

Por eso decimos que la realidad nos atempera. Y por eso entiendo que dice J. Borrego que la componente estética atemperante de nuestra actualización de la realidad es «acomodadora del hombre en la realidad»⁵⁹¹. Porque en esos momentos de resonancia de las dos realidades se implica eso, que hay dos realidades actualizándose en tanto que realidades, porque el ser humano ha sido capaz de atender a su momento de realidad. La realidad de las cosas es la que es; pero la nuestra no. Y debe templarse para acceder a su momento de realidad. Si está ‘destemplada’, quiere decir que no estamos arraigados en ‘la’ realidad, que nos movemos únicamente en lo talitativo, cuando de lo que se trata es de la superación de lo talitativo, de nuestra configuración en tanto que realidad más allá de lo talitativo. El no poder acceder a la fruición de las cosas ‘por ser reales’ es un indicador de que nos encontramos en lo agradable de las cosas, ‘en su realidad’.

Pienso que no es que la realidad tenga nada especial que nos atempere, salvo el hecho de ser como es, del mismo modo que la realidad no tiene nada especial desde el punto de vista intelectual o volitivo. Somos nosotros los que actualizamos a la realidad según las tres facultades, pero no la actualizamos todos igual. Hay algunos que están mejor ‘dispuestos’ que otros. Y de eso se trata: es el ser humano el que debe ir configurando su personalidad mediante su personalidad para poder actualizar la realidad más verdaderamente, más buenamente y más atemperadamente. De manera que una personalidad configurada más humanamente actualizará la realidad como atemperante — igualmente como verdadera y como buena—, proceso en el que interviene todo él, su sustantividad completa.

La superación del estrato talitativo no es algo que competa al sentimiento de modo independiente, sino que se ha de dar de forma global para toda la sustantividad humana, en concreto en lo que supone en el ejercicio de sus facultades; si no fuera así se darían desequilibrios graves en su propio seno. La dimensión estética también tiene que ver por tanto con esa adecuación en el seno de la sustantividad humana, con esa adecuación entre lo que la sustantividad humana entiende, hace, siente,... en definitiva con esa adecuación entre las facultades humanas consideradas globalmente que resuena estéticamente. Porque esa resonancia profunda entre las facultades es manifestación de que la articulación entre ellas funciona armónicamente, es decir, responde a su propia esencia sustantiva. Si el paso de lo animal a lo humano talitativo es enorme, me atrevo a decir que de lo talitativo a lo real lo sea tanto o más⁵⁹².

⁵⁹¹ J. BORREGO; “Estética en X. Zubiri”.

⁵⁹² Es interesantísimo, por otro lado, ver cómo Kant se esfuerza por definir lo que es un juicio estético de gusto en su *Crítica del Juicio*. Aunque el cuadro de coordenadas de Kant difiere un

1.3. Recubrimiento de las facultades

Partiendo de nuestro tono vital común, el devenir de la vida nos lleva a sentir sentimientos. Es algo humano. Hemos comentado lo preocupante de tener un tono vital común alterado, o unos sentimientos inmoderados con grandes picos y valles. En estas situaciones se producen no sólo desestabilizaciones a nivel afectivo, sino también desconexiones entre las facultades tales como dificultades en la intelección o en el discernimiento volitivo. En estados alterados o desequilibrados no inteligimos ni actuamos adecuadamente; nos encontramos imposibilitados para ello, algo que se ve con mayor claridad en los casos más extremos, en los patológicos. Aunque no se trata de ser seres humanos perfectos ni mucho menos; en vidas ‘normales’ se aprecian también momentos que van más allá de una diversidad razonablemente sana.

Cada vez se estudia con mayor detenimiento lo que ‘ponemos’ por nuestra parte tanto en la percepción de las cosas como en su integración en nuestro proyecto vital. No aprehendemos tanto lo que nos está presente como lo que somos capaces de aprehender; y ello pende primeramente por nuestras estructuras fisiológicas, pero también —y es a lo que me refiero— de nuestros intereses y de nuestro estado emocional. Algo que nuestras estructuras fisiológicas nos permitirían hacer, podemos no hacerlo por otros factores⁵⁹³.

Todo ello condiciona no únicamente nuestra intelección de las cosas sino también nuestro discernimiento sobre qué es mejor hacer. Esto ocurre tanto en personalidades sanas como en las menos sanas. Si en las primeras este condicionamiento en nuestra relación con la realidad se suele corresponder con nuestra historia o con proyectos vitales fruto de una circunstancia dada, en las segundas se da desde una personalidad desorientada y desubicada, contribuyendo poco a la propia realización. Que las facultades humanas están íntimamente relacionadas es un hecho. Lo que nos proponemos reflexionar ahora es sobre el fundamento de esa relación, relación que puede darse tanto en términos positivos como negativos.

poco (más adelante hablaremos de ello) se esfuerza por explicar cómo el juicio de gusto se centra en la representación del objeto pero no tanto en el objeto mismo (entendimiento) como en lo que ese objeto provoca en el ejercicio de las facultades. No atiende tanto a lo material de la representación como a lo formal. Este aspecto formal —a mi modo de ver— está muy relacionado, salvando todas las diferencias, con el paso del momento talitativo al momento de realidad de la cosa.

⁵⁹³ Hay una idea de A. Damasio muy interesante, en la que pone de manifiesto cómo deficiencias en el uso de la racionalidad no son provocadas por el propio proceso discursivo, sino por impulsos de otro tipo derivados de distorsiones de nuestro ‘estar’ en la realidad (tales como egocentrismo, obediencia conformista, preservación del amor propio,...) y que con frecuencia se manifiestan mediante emociones y sentimientos (cf. A. DAMASIO; *El error de Descartes*, 266).

a. La recuperación de lo sentiente

Cada una de las facultades humanas presentan dos momentos: el intelectual y el sentiente. Se trata de dos denominadores comunes a todas ellas: en las tres hay un momento sentiente (sentir, afectar, tender) y un momento intelectual (inteligencia, sentimiento, voluntad).

Se producen así dos tipos de influencias en el seno de la sustantividad humana:

- Entre lo fisiológico y lo intelectual, en tanto que momentos de una única sustantividad humana, psicofísica.
- Entre las distintas facultades, en tanto que momentos en que esa sustantividad humana hiperformalizada actualiza la realidad. Como nos dice Zubiri, «las facultades humanas son notas-de» (SH, 95).

La primera influencia ya nos la ha comentado Zubiri por activa y por pasiva, y se halla refrendada por los estudios actuales. Con cambios en nuestro comportamiento se pueden conseguir cambios neurológicos duraderos: es el paso del estado (puntual) al rasgo (duradero). Esta inseparabilidad entre la dimensión física y la inteligente se pone de manifiesto en todo el comportamiento humano.

Lo sentiente o fisiológico permanece en los actos humanos, igual que lo intelectual. Como denominadores comunes que son, cada uno de ellos debe actuar de modo similar en cada ser humano. Es decir, sus efectos o su actividad deberán ser similares en el ejercicio de las facultades (nos referimos no tanto al momento primordial como al proceso sentiente). Si tengo una determinada inteligencia que actúa sobre la percepción sensible, esa misma inteligencia actuará de modo más o menos similar (con las salvedades que significa operar desde otras claves) en el resto de facultades (y lo mismo cabe decir del momento sentiente) debido a la unidad de las facultades:

«La actividad del ser humano viene siempre sellada por la unidad de los caracteres de la inteligencia, del sentimiento y la voluntad. El ser humano entiende y se enfrenta a la realidad a partir de los distintos sentidos, se instala en ella de un modo determinado a través de los sentimientos y se apropia de una opción concreta en tanto que realidad, y no mera acción material»⁵⁹⁴.

Ya no hablamos de la posible relación que pueda haber entre lo intelectual y lo físico, que ya hemos puesto de manifiesto. A lo que nos referimos es a que tal y como sean los momentos intelectual y sentiente comunes a todas las facultades en tanto que forman parte de nuestra sustantividad, repercutirá en el desempeño de todas ellas. Así, esta segunda relación entre facultades se puede entender según esas dos vías: la de lo intelectual o la de lo fisiológico. Lo tradicional ha sido entender tal relación desde lo

⁵⁹⁴ T. DEL P. RÍOS VÁZQUEZ; “Realidad de los sentimientos según Zubiri”, 19.

meramente intelectual, de modo que es la inteligencia como facultad la que destaca en la actualización del ser humano con la realidad (conocimiento), a la vez que la voluntad se desplaza hacia un discernimiento meramente racional. Todo lo que la voluntad posee de tendente se consideraba secundario; o mejor, incómodo, al igual que el aspecto sentimental como posibilidad válida de actualización de la realidad e incluso como fuente —a su modo— de conocimiento.

La novedad que propone Zubiri es que no sólo no se puede suprimir ese aspecto tendencial, sentiente, fisiológico, del ser humano en su relación con la realidad, sino que no se puede prescindir de él. Como nos recuerda V.M. Tirado⁵⁹⁵, de esta manera es destacada la dimensión metafísica de las facultades —sobre todo del sentimiento—, en tanto que en ellas se actualizan diversas dimensiones de la realidad.

b. La sensibilidad también se aprende

Un ejemplo de ello nos lo manifiestan los estudios actuales sobre la *integración sensorial*, los cuales analizan este tipo de relaciones así como su repercusión en el comportamiento humano. Un buen funcionamiento de la integración sensorial provoca un sano ‘estar’ en la realidad, y ello proporciona la serenidad de ánimo para poder desenvolverse mejor en la vida. La fisiología de los procesos sensoriales influye en nuestra intelección, en nuestro actuar y en nuestro sentir. Un buen funcionamiento de los procesos fisiológicos, una buena integración sensorial permite alcanzar «un estado de alerta que sea organizador y calmante, y por lo tanto regulador»⁵⁹⁶. O sea, que un buen funcionamiento sensorial posibilita un estado de alerta moderado, no de forma disfuncional sino reguladora o funcionalmente.

Este estado de alerta tiene que ver sin duda con el atemperamiento. Porque «cuando estamos calmos y regulados, podemos prestar atención al mundo que nos rodea e interesarnos por la gente, los objetos y las experiencias»⁵⁹⁷. Pero por el contrario, un mal estado puede desregularnos, y el hecho de tener que dedicar energías y recursos a nuestro propio comportamiento (sobreeexcitándonos o encerrándonos) nos limita un acceso adecuado con el exterior.

El funcionamiento psico-fisiológico no es algo dado, o no es algo totalmente dado. Se parte de unas estructuras fisiológicas dadas desde nuestro nacimiento, pero desde las etapas más tempranas se produce una interacción y una conformación de dichas estructuras a causa de lo vivido por el sujeto. El desarrollo sensorial se aprende, y todos —cada uno a su ritmo— lo hacemos. No hace falta destacar la relevancia de los procesos de aprendizaje

⁵⁹⁵ V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 74.

⁵⁹⁶ M. CARRICK; “Integración sensorial”.

⁵⁹⁷ *Idem.*

durante los primeros años de vida, período en el que «se desarrollaban aprendizajes fundamentales que después influirían en el desempeño ocupacional futuro»⁵⁹⁸.

c. Conexión sentiente entre facultades

En la filosofía contemporánea se ha puesto de manifiesto los riesgos de un discurso meramente conceptista, en lo que supone de desvinculación con la realidad física de las cosas. Tampoco hace falta insistir en la reducción que supone para el ser humano centrar lo volitivo únicamente en su aspecto de discernimiento. Pues bien, ante ese riesgo real la dimensión sentiente ofrece una alternativa perfectamente válida como acceso a la realidad, no tanto en sí mismo sino para desde él poder ejercer las facultades de un modo mejorado.

Visto el entremado de relaciones que se dan en el seno de la sustantividad humana, atender al aspecto sentiente puede ser una componente de gran ayuda en lo que supone un sano ejercicio de las facultades. Un componente que se fundamenta no sólo en lo que respecta al sujeto sino también en su referencia a la realidad, porque en las facultades se actualizan dimensiones de lo real. No se tratan de actos meramente humanos, sino de actos humanos en los que se actualiza lo real, o sea, en los que el peso metafísico es fundamental. El papel del sentimiento cobra así una dimensión relevante respecto al ejercicio de las otras facultades:

«Esto es decisivo, y creo que no sólo para la estética, sino también para la ética, pues al mostrar que el sentimiento no es un mero factum psicológico, nos alumbraba una vía para comprender el papel primordial que el sentimiento juega en las dos dimensiones trascendentales mencionadas de la vida»⁵⁹⁹.

No se trata de que la realidad se parta en tres trozos, uno para cada facultad; sino que más que una yuxtaposición, lo que hace cada facultad es actualizar la realidad según un aspecto diverso al de las otras dos, pero siempre se trata de la misma realidad. Y el ejercicio de cada una está fundado en su unidad originaria con las demás. Un ejemplo claro de esta conexión puede ser el mismo concepto de fruición. Algo así entiendo que quiere decir el profesor Conill en el siguiente texto:

«Lo moral es una peculiar exigencia biológica, a que nos abre la inteligencia sentiente y posidente, por la necesidad de ajustarse y resolver la viabilidad vital de un modo no prefijado, sino precisamente creador de la vida moral. Por otro lado, la fruición, aun cuando ligada al sentimiento, nunca quedaría al margen de la volición y, por tanto, habría que vincularla a la apropiación de posibilidades. Así pues, la vida moral no estaría basada primordialmente en deberes, sino en aquella forma de estar en la realidad que se

⁵⁹⁸ G. DEL MORAL ORRO *ET AL.*; “Del marco teórico de integración sensorial al modelo clínico de intervención”, 6. En este sentido —continúan estas autoras— es de destacar «la influencia del ambiente sensorial donde crece el niño y la importancia de las oportunidades de participación en actividades que proveyeran de estímulos sensoriales organizadores».

⁵⁹⁹ V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 74.

denomina fruición (comparable en alguna medida con la actitud dionisíaca) y que es propia de una realidad moral capaz de apropiarse las mejores posibilidades para acondicionar (perfeccionar) su vida creando valores, pero ateniéndose a la realidad»⁶⁰⁰.

Me gustaría destacar de esta cita ese aspecto biológico de la moral, aspecto biológico estrechamente vinculado a la fruición, la cual aunque tras el curso de 1975 quepa incardinarla en el sentimiento afectante, no puede desvincularse de la moralidad humana en tanto que apropiación de posibilidades. En la moral humana, o quizá mejor, en la facultad volitiva intervienen elementos sentientes, no sólo en lo que se refiere a las tendencias sino también en lo que se refiere a la finalidad del acto volitivo: la fruición. Y a ésta cabe incardinarla estrictamente en lo que es la afectividad humana. Esta conexión no sólo se da entre voluntad y sentimiento: como sabemos, no son pocos los autores que hablan de este aspecto frutivo en la intelección de la verdad, empezando por el mismo Zubiri (*cf.* NHD, 20-21). Ilarduia nos dice:

«Dado que los tres momentos del sentir humano se recubren entre sí, el sentimiento como fruición se hace presente en la actualización de lo real y en la elección como apropiación de lo real: es el aspecto estético de lo intelectual y de lo volitivo. Esto es, la intelección como actualización encierra un momento fuente y la volición como elección encierra su propio momento fuente»⁶⁰¹.

Este aspecto sentiente conecta lo ético con lo estético (y también con lo intelectual). No se trata tanto, como sabemos, de pensar que la voluntad se deje llevar por los sentimientos que hemos denominado talitativos, como de destacar el hecho de que la moral se ve afectada por este aspecto afectivo de la realidad humana. Kant mismo se hacía eco del paralelismo que había entre los juicios estéticos y los intelectuales (morales), en la medida en que de los dos se extrae una suerte de satisfacción desinteresada (unos juzgando estéticamente sin conceptos sobre formas, y otros juzgando intelectualmente determinando máximas prácticas)⁶⁰². No se trata de un empobrecimiento por el hecho de que ya no sea una ética tan racional para pasar a ser más afectiva, sino un enriquecimiento en la medida en que se sepa articular cómo el momento afectivo contribuye a su mejora. Ya Hartmann nos puso sobre aviso de lo difícil que es operar con los sentimientos, pues a menudo hay que contar con un momento de inconsciencia pero que opera efectivamente en el comportamiento humano: «la vida afectiva está llena de trasfondos no experimentados»⁶⁰³.

⁶⁰⁰ J. CONILL; *El poder de la mentira*, 156.

⁶⁰¹ *Cf.* J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 155.

⁶⁰² *Cf.* I. KANT; *Crítica del Juicio*, 253.

⁶⁰³ N. HARTMANN; *Autoexposición sistemática*, 27 y ss.

d. De lo talitativo al temple

A eso que se refiere Hartmann que opera de modo ‘inconsciente’ por debajo de los sentimientos, quizá tenga que ver con el momento real de los sentimientos. Mientras nos movamos en el estrato talitativo, la relación entre estética y ética es complicada. Y creo que éste ha sido el error de las elaboraciones filosóficas que se han realizado hasta la fecha. El poder elaborar esa reflexión desde otro estrato de la realidad es una enorme posibilidad que nos abre la estética zubiriana. Ese estrato inevitablemente está; otra cosa es que el ser humano pueda acceder a él o no, y cómo puede acceder.

El acceso entiendo que no pende únicamente de ninguna facultad en exclusiva: pende de las tres. Hay que comprender lo que queremos hacer, hay que obrar en consecuencia, y debemos atemperarnos a ese nuevo estrato de la realidad. Se va operando así una transformación de la sustantividad humana, cuyos resultados son efectivos en los tres ámbitos humanos. No se trata únicamente de saber que ese estrato existe, no se trata únicamente de querer acceder a él, sino que a una con ello se trata de efectivamente ‘estar’ en él, habitarlo; y a mi modo de ver un buen indicador de que se está habitando ese estrato es nuestro temple. Es ahí cuando el atemperamiento de la realidad en tanto que realidad fluye, porque nos hemos habilitado para ello, habilitación que claramente repercute en nuestra intelección y en nuestra volición.

Del mismo modo que ya no nos quedamos sólo con lo talitativo de los sentimientos sino que acudimos a su momento real, tampoco nos quedamos con lo inteligido de las cosas desde el *logos* sino que acudimos también lo que la cosa sea en tanto que realidad trascendiendo su talitatividad, y tampoco nos quedamos con lo que nos proporciona únicamente un bienestar sino que acudimos a lo que contribuye o no a la configuración de nuestra propia sustantividad en tanto que real. Esa labor inconsciente que comentaba Hartmann que subyacía a lo talitativo, no es sino ese proceso de configuración de la sustantividad humana más allá de la talitatividad, en cuanto realidad metafísica. Es la configuración real de nuestra sustantividad⁶⁰⁴. Y sus efectos se aprecian no sólo en lo afectivo, sino también en lo intelectual y en lo volitivo, fruto de su dinamicidad interna⁶⁰⁵.

⁶⁰⁴ Cuando Kant nos habla de lo sublime como aspecto del juicio estético referido no tanto al objeto como a las facultades del sujeto, nos dice que para poder realizar tal juicio es preciso una cultura, una preparación, aunque no por ello tal juicio es generado por dicha cultura. Según Kant es algo propio no de personas especiales sino de la naturaleza humana, y consecuentemente cualquiera lo puede realizar. ¿De qué depende pues? Aquí dice Kant una cosa muy interesante. Nos dice que el juicio sobre lo sublime no es algo cultural, sino que tiene sus bases en la naturaleza humana «y en aquello justamente que, además del entendimiento sano, se puede al mismo tiempo exigir y reclamar de cada cual, a saber, la disposición para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral» (I. KANT; *Crítica del Juicio*, 210). O sea, que las facultades humanas deben —digamos— ensancharse, esponjarse, y todas a una, pues para poder realizar juicios estéticos es preciso a su vez un entendimiento sano y una disposición moral; y lo que tampoco es nada desdeñable: esto es

e. Los trascendentales y las facultades se recubren

Tras ese esfuerzo, la realidad ya no se actualiza de la misma manera en cada una de las facultades. Tal y como nos dice López Quintás⁶⁰⁶ la realidad ya no se actualiza en la voluntad según una serie de valores, deberes, etc., sino como *bonum*; y es tras la actualización de la voluntad como *bonum* que vendrá el discernimiento sobre qué es lo que debemos valorar. Y ese discernimiento será diverso si se ha actualizado la realidad como *bonum* o no. Algo similar ocurre con las otras dos facultades: sin darnos cuenta estamos empezando a hablar de los ámbitos de la realidad profunda: el *verum*, el *pulchrum* y el *bonum*. Nuestros sentimientos talitativos no serán igual actualizada la realidad como *pulchrum* o no; y análogamente, desde la facultad inteligente, la aprehensión de la realidad como *verum* influirá en nuestros juicios y afirmaciones. ‘Estamos’ en la realidad en tanto que realidad, desde la cual ejercemos la actividad cotidiana con las cosas según las tres facultades.

Esta relación profunda, ‘inconsciente’ al modo de Hartmann, fruto de la propia dinamicidad de la realidad en la sustantividad humana, tiene que ver a mi juicio con el carácter genitivo que nos recuerda Pose. Cuando hablamos de la actualización, hablamos del carácter genitivo de la realidad, según el cual las tres facultades nos ponen en contacto con la realidad. Y en este sentido, las tres facultades pueden considerarse análogamente:

«No existe ninguna diferencia en este aspecto. (...) Si se considera que las tres facultades, o los tres actos de aprehensión, intelección, sentimiento y volición funcionan por igual, es decir, acceden por igual a la realidad, a la formalidad de realidad, esto significa que esta realidad cobra tres dimensiones, tres respectos formales en función del acto que se ejecuta»⁶⁰⁷.

Es este carácter genitivo de la realidad el que da pie a hablar de los trascendentales. La nuda realidad es lo que es y puede ser actualizada según distintas claves (intelectiva, afectiva, ética,...). Lo que Zubiri nos explica al hilo de su exposición sobre la estimación volitiva, cuando introducía su concepto de condición (SSV, 218-219), tiene que ver con

patrimonio de la naturaleza humana, de cualquier individuo. Pero no es algo espontáneo. Esta idea nos la remite también en otro contexto, cuando afirma que una persona que está pendiente de la belleza de las cosas y de la naturaleza «muestra, al menos, una disposición de espíritu favorable al sentimiento moral» (*ibidem*, 252), dejando bien claro que se trata de belleza estética y no de encantamientos agradables.

⁶⁰⁵ Cuando Ricoeur nos expone su idea de *identidad narrativa* (cf. T. Y A. DOMINGO MORATALLA; La ética hermenéutica de Paul Ricoeur, 122), se puede vislumbrar esa mutua interdependencia entre las facultades. El sujeto se va autoidentificando en su narratividad, en su historicidad, superando el conflicto establecido entre la idea de un sujeto puro ya dado y perfectamente conformado, y la idea de un sujeto fragmentado fruto de un haz de impresiones o máscaras. Somos una mezcla de los dos aspectos, en la que se da una interacción de todas las posibilidades humanas para crear nuestra identidad histórica, nuestra identidad narrativa.

⁶⁰⁶ Cf. A. LÓPEZ QUINTAS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 146

⁶⁰⁷ C. POSE; “La estética en Zubiri”, 494-495.

esto. Haciendo extensiva esta idea a lo que estamos hablando, cuando nos dice Zubiri que, desde un punto de vista volitivo, si bien la realidad puede ser aprehendida intelectivamente también puede ser aprehendida en tanto que estimanda, a su vez también puede ser aprehendida en tanto que atemperante. Digamos que la realidad queda ‘a disposición’ de ser actualizada por la inteligencia, la voluntad o el sentimiento. La realidad puede quedar en condición estimanda, pero también en condición sentimental. La realidad, pues, se puede actualizar según diversas claves, quedando en condición diversa según de qué facultad se trate⁶⁰⁸.

Este hecho nos lleva a dos consideraciones. a) El hecho de que las tres facultades estén referenciadas a una misma sustantividad les dota de cierta unitariedad, que hace que las distintas actualizaciones —cada una según su aspecto específico— adquieran cierta intimidad, cierta familiaridad. b) Ello nos abre a la aprehensión de la realidad según los tres trascendentales, siempre entendiendo los trascendentales según la idea zubiriana⁶⁰⁹. A mi modo de ver, la unión íntima que se da entre las facultades humanas no es sino el reflejo del recubrimiento de los trascendentales de la realidad. ¿Acaso la realidad sustantiva humana no pertenece también a la realidad, y su realidad profunda no se incardina también en ‘la’ realidad profunda? Entiendo que sí, y del mismo modo que en ‘la’ realidad profunda los trascendentales se recubren, ocurre también en la profundidad de la sustantividad humana.

Al igual que en el resto de la realidad, en la sustantividad humana se pueden percibir distintos estratos en cada uno de los cuales el ejercicio de las facultades se encuentra en mutua e íntima interdependencia. En lo profundo se percibe la unificación de lo humano, en unión a su vez con la realidad. El afloramiento a la ‘superficie’ facilita la diversificación y la dispersión y, en consecuencia, el desequilibrio. El equilibrio se consigue no tanto de fuera a dentro, sino de dentro a fuera, cuidando la interdependencia fundamental de nuestras facultades.

Para el ser humano es sano y liberador acceder al segundo estrato, el del momento de realidad de las cosas, aunque es bastante común mantenerse en el primero. Aunque lo propio de la realización humana pasa por ir más allá para llegar al tercero, al de la realidad profunda, que quedaría actualizada como *verum*, como *bonum* y también como *pulchrum*. De esto trata la experiencia estética⁶¹⁰. La realidad profunda no es sino el ámbito de los trascendentales. ¿Cómo saber que se está actualizando el *pulchrum* en el sentimiento? Porque se ha tenido una experiencia estética. A mi modo de ver, no es posible saber si se

⁶⁰⁸ Cuando Zubiri insiste en que la realidad se presenta de tres modos: como ‘de suyo’, como ‘fuerza’ y como ‘poder’, Pintor-Ramos recupera esta idea para conectarlos con las respectivas actualizaciones según cada facultad (cf. A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 175).

⁶⁰⁹ Cf. apdo. 7.3.3.c.

⁶¹⁰ Cf. apdo. 9.3.2.b.

ha actualizado el *pulchrum* si no es a través de una experiencia estética; y es el hecho de haberla tenido lo que nos indica que hemos accedido a él. Consecuentemente se puede afirmar que cuando la actualización afectiva de la realidad no se da según una fruición estética, no estamos actualizando la realidad como *pulchrum*.

Este segundo caso significaría que los dos polos de la actualización que se encuentran congéneremente, no están siendo fieles a su realidad en toda su radicalidad; como la propia realidad no puede ser que no sea fiel a lo que es, queda el otro polo, el ser humano, que con su vida no está realizándose como la realidad sustantiva que es en su proceso de autoconfiguración. Ya hemos hablado de que esto no es ni normatividad ni determinismo, pues hay muchas maneras de configurarnos. Pero de alguna manera es un buen indicador.

A causa del recubrimiento de los trascendentales y de las facultades, se puede afirmar que en este acceso a lo profundo lo estrictamente perteneciente a cada facultad se ve excedido por el hecho de acceder a un ámbito de comunión en el que se produce un encuentro entre ellas, siendo cada vez más difícil distinguirlas en su radical y primaria unidad. Pero claro, nada de esto es fácil de ser vivenciado en toda su profundidad. Es un aprendizaje continuo fruto de una experiencia mediante tanteos. Poco a poco el contacto con la realidad profunda nos permite ir mejorando en lo que es la intelección veritativa y en el obrar bondadoso, y también en el afecto atemperante. Cómo se concreta esto es lo que vamos a tratar de reflexionar en el siguiente apartado.

«Si es cierto que ‘la belleza salvará al mundo’, como pronosticó Dostoievsky, es por el hecho radical de que constituye la revelación espléndida de la realidad en su verdad y bondad últimas. Cómo es posible tal revelación nos lo indica Zubiri al vincular intrínsecamente el sentimiento estético a la realidad. No sin razón indiqué al principio que su sobrio estudio abre dilatados horizontes a nuestra vida intelectual, volitiva y sentimental»⁶¹¹.

Zubiri nos decía que el hombre necesitaba recuperar su capacidad de fruición. Ahora se ve la gravedad de ello. El nivel frutivo de una persona tiene que ver y mucho con su nivel ético (y con su nivel intelectual⁶¹²), pues es precisamente esa capacidad de fruición la que nos permite vislumbrar en el ser humano unas posibilidades que, yendo más allá de su propio interés y de su propio bienestar, aunque sin reprimirlos sino subsumiéndolos en un nivel superior, le permiten entrar en el ámbito de la alteridad y así poder contribuir en toda la profundidad de la expresión a la construcción de una sociedad más verdadera, más buena y más... atemperada, incluso con repercusiones metafísicas en sí mismo (en tanto que realidad) y en ‘la’ realidad misma. ¿Cabe una ética más radical?

⁶¹¹ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 163.

⁶¹² «No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad» (IRE, 105).

1.4. Entre la realidad profunda y la vida cotidiana

El momento en que se rompe la compacidad primaria en la aprehensión primordial de realidad, supone por un lado la grandeza del hombre pero por otro su gran drama. La apertura a la realidad si bien implica que empiece a actuar el juego de su libertad, también implica que no pueda acabar de estar plenamente en ella. Si recordamos las ideas de Bergson, esa presencia instintiva propia de los animales se veía modificada en el caso humano, dando lugar al enfrentamiento de dos tendencias: la instintiva que nos sumerge plenamente en la realidad, y la inteligente la cual supone una toma de distancia.

El ser humano ya no puede estar plenamente en la realidad, sino que tiene que estar distanciadamente. Si es inevitable —somos así— la inconclusión de nuestras estructuras, su consecuencia que es la apertura a un ámbito de inespecificidad impide una presencia plena de la realidad a la cual aspira. La experiencia estética tiene que ver con ese anhelo de plenitud de realidad, con ese ‘estar pleno’ en la realidad que por la propia condición humana le está vedado, y que no puede realizar sino a través de lo cósmico. «Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a *distancia* de ellas» (NHD, 373). Sigue estando entre ellas, pero no empastado sino ‘rebotado’. En este rebote no es que desconecte de ellas, sino que está pero de otro modo. Gracias a que estamos conectados, sabemos que hay algo; gracias a que no estamos conectados del todo, sabemos lo que es eso que hay. «En el estado de ‘unidad óptica’, ‘prerreflexiva’, ‘antepredicativa’, ‘nocional’, no pueden darse las formas altas de unidad que están a la base del conocimiento humano»⁶¹³.

En la experiencia estética el ser humano se sabe unido de modo pleno y físico a la realidad. Pero también, en ella estamos impedidos para desarrollar una forma de vida cotidiana. Si por un lado es lo más humano en este sentido de incardinación física en la realidad porque contribuye a no evadirnos de ella, por otro es lo menos humano en tanto que nos impide desarrollar nuestras vidas. No podemos estar continuamente en una experiencia estética de la realidad, y ciertamente... ¡esto también es humano!⁶¹⁴ Y no sólo es que sea humano, sino que incluso a juicio de Zubiri es una necesidad ontológica: «ser sujeto ‘consiste’ en estar abierto a las cosas» (NHD, 421), es su *estructura ontológica formal*. La facticidad, yo y mis circunstancias,... lo cotidiano en el ser humano es precisamente su trato con las cosas. Vivir, «es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. Este ‘con’ no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el ‘con’ es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal (...)» (NHD, 426).

⁶¹³ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 164.

⁶¹⁴ Cf. V. M. TIRADO SAN JUAN; “Ontología de la belleza y acceso a Dios”, 200.

a. *El desinterés interesado*

¿Cómo articular esa presencia plena de la realidad profunda con lo cósmico, a lo que el ser humano se ha de enfrentar inevitablemente desde cierta distancia? Son dos momentos que se encuentran en tensión: si por un lado precisa habérselas con lo talitativo, por el otro no puede desprenderse de su raigambre física con la realidad a la que pertenece. Pero paradójicamente no puede habérselas con las cosas sino distanciadamente: «no responde directamente a las cosas sino salvando la distancia que le separa de ellas, yendo del ‘ser’ a las ‘cosas’ que son» (NHD, 373). El atender a esa raigambre física con la realidad no es un empastamiento o un aplanamiento de la realidad humana; es otra cosa.

Para articular esta situación, puede ayudarnos hacer una analogía con lo que ocurre en el reino animal. Los animales viven en su instintividad zambullidos en la realidad plena pero sin ser conscientes de ello. Por su parte, el ser humano vive la experiencia estética desde un abandono de lo talitativo pero con consciencia de lo que está realizando, con consciencia de ese proceso de des-talificación. El ser humano de alguna manera busca esa relación preconceptiva, primaria, originaria con la realidad; no así el animal que, aunque vive en ese tipo de presencia plena lo hace empastado, sin ese mínimo de distanciamiento que implica la toma de consciencia. Precisamente por sus estructuras abiertas es lo que no puede hacer el ser humano: mantenerse en el sentir pleno, sino que precisa vivir su vida en lo concreto y en lo cotidiano. Para lo cual precisa salir de él y eso sólo es posible tomando cierta distancia que le permita habérselas con las cosas. Esto da pie a una paradójica tensión: la experiencia estética que anhela el encuentro pleno con la realidad nos aleja de lo concreto, y a la vez ese alejamiento de lo concreto nos impide desarrollar una forma de vida cotidiana⁶¹⁵.

Desde una actitud cotidiana de la vida no aprehendemos todo lo que la realidad es; aprehendemos únicamente lo que nos interesa en función de nuestros proyectos⁶¹⁶. Y lo que la realidad es, es mucho más que lo que en un momento dado pueda servirnos para

⁶¹⁵ La intuición de Bergson busca esa experiencia íntima con la realidad; pero en su fugacidad no puede extenderse en el tiempo, y precisa distendirse, relajarse dejando hueco para que la inteligencia pueda desplegarse y realizar su papel. «Cuando concentramos nuestro ser en su propia realidad (...), por ejemplo, entonces el mundo en cierto modo desaparece. La intuición están [sic] confundiendo con la vida misma y la tensión del movimiento vital es máxima» (M. GARCÍA MORENTE; *La filosofía de Henri Bergson*, 119). Por necesidades de la vida ganamos en extensión de realidad, y entonces la intuición se empobrece, perdemos hondura. Y esta es la situación en que inevitablemente tenemos que encontrarnos: un equilibrio tensionado, sin polarizaciones ni hacia la realidad profunda ni hacia lo talitativo. Ciertamente el riesgo está más en lo segundo que en lo primero: lo talitativo, el bienestar, lo agradable nos arrastran hacia el primer estrato. Por ello es preciso también experimentar esa dimensión estética de la realidad, a partir de la cual, si es auténtica, es difícil que caiga en el olvido. Todo lo contrario. Quizá la actividad artística es la recuperación de tal hondura.

⁶¹⁶ Algo análogo se puede decir de la actividad científica, que atiende a la realidad en tanto que objeto científico; y la realidad es más que un objeto científico.

hacer nuestras vidas. En la vida cotidiana prima cierta utilidad para satisfacer sus intereses, cierta pragmaticidad que nos lleva a inteligir de la realidad lo que nos interesa. Tendemos a percibir en función de nuestras expectativas, de aquello que tenemos intención de hacer, de nuestros proyectos.

Unas perspectivas interesadas implican una percepción reducida de la realidad. En cuanto vamos ensanchando nuestro ejercicio de la inteligencia vamos ‘ensanchando’ la realidad. La coincidencia entre realidad e inteligencia no es más que la proyección de lo que precisa la inteligencia sobre la realidad. «En realidad, no es por un maravilloso azar o por una predispuesta armonía por lo que la materia e inteligencia coinciden. Coinciden porque son el fondo una misma cosa, el resultado de un mismo género de actividad»⁶¹⁷. Para poder llegar a otros sectores de la realidad es preciso reducir la intensidad de nuestros intereses, entrar en la dinámica del ‘desinterés’.

b. En viaje de vuelta

Y lo que sí es cierto es que nuestra vivencia cotidiana es diversa antes de haber podido acceder a esos otros ámbitos de la realidad —sobre todo de la realidad profunda— que después. No es lo mismo vivir la vida cotidiana antes que después de esa experiencia estética, no es lo mismo vivirla con la consciencia de que hay una realidad a la que se debe el ser humano y que está allende lo talitativo, que sin ella. De lo que se trata no es de ignorar o de desasirse de todo lo que nos rodea y cosas con lo que hacemos nuestras vidas, sino de permanecer en ese mismo mundo pero como por encima de todo lo que supone la necesidad y la urgencia de una vida por hacer.

En la obra de Zubiri hay una característica fundamental, a saber: su tendencia a la realidad profunda. Independientemente de que diferencia distintos estratos de lo real, sería incorrecto no atender debidamente a su dimensión más profunda, y que por su naturaleza no deja de ser problemática o enigmática para el ser humano⁶¹⁸. Si bien no se puede acceder a esta dimensión profunda sino remitidos por lo concreto, una vez allanado el camino ya no se aprehende de la misma manera lo concreto mismo. No es lo mismo aprehender lo concreto en viaje de ida, que en viaje de vuelta una vez habiendo ‘visitado’ o habiendo avistado —según las posibilidades humanas— la realidad en toda la riqueza de su profundidad, habiéndose ‘entreverado fundando ámbitos’ según feliz expresión de

⁶¹⁷ M. GARCÍA MORENTE; *La filosofía de Henri Bergson*, 118-119.

⁶¹⁸ Kant tiene una idea fantástica en su *Crítica del Juicio*: hablar de todo esto es complicado; querer hacerlo más; y experimentarlo mucho más. Pero es preciso por lo menos hablar de todo ello. Si no se es consciente, si no se elabora conceptualmente esta experiencia profunda, es difícil tenerla. Pero a la vez para tenerla es preciso desprenderse de toda conceptualización, de todo empeño. Y es desde esa experiencia eminentemente afectiva que revierte de nuevo sobre nuestra inteligencia y nuestra voluntad para que sean de otro modo.

López Quintás. Es más, quizás no se trate de ‘volver’, sino de darse la relación pero de modo diverso, estableciendo ese nuevo modo de unidad que desde un nivel superior y profundo engloba esta nueva relación entre el ser humano y la realidad, de modo que ya no se vea como un enfrentamiento sino como algo otro con lo que se puede establecer una relación diferente.

El ser humano no puede permanecer en el estrato profundo sino que es propio de él estar entre las cosas, vivir entre ellas. Y como sabemos son las mismas cosas las que nos afectan, las que nos impulsan a sufrir los sucesivos procesos sentientes cuya conjunción no es sino el vivir. Es la talitatividad la que nos hace salir de ese tono vital común propio, de nuestro temple, la que nos impulsa a tener que habérmolas con las cosas, a enfrentarnos a ellas mediante la inteligencia y la volición; y es este trato con las cosas el que también modifica nuestro tono vital, mediante emociones y sentimientos que son también talitativos. Si bien el proceso sentiente es cósmico, no necesariamente nos hemos de mantener en el estrato talitativo. La talitatividad de las cosas nos remite a su momento de realidad, el cual nos remite a ‘la’ realidad profunda.

En la vida de cada persona prima un estrato u otro. Si bien el poder acceder a los tres es en principio una capacidad antropológica, está en función de la vida y de las circunstancias de cada uno que lo pueda hacer o que lo haga efectivamente, porque la vida no nos depara a todos las mismas posibilidades; de manera que cada uno permanece en un estrato.

Y en cada uno de ellos las tres facultades se dan —lógicamente— en orden a ese estrato. En cada estrato estamos a una intelectiva, afectiva y volitivamente. Las facultades se recubren y se ejercitan todas desde cierto equilibrio o nivelación. Es complicado poder estar con una facultad en un estrato y con otra en otro. En el paso de un estrato a otro van a una las tres facultades. Por ejemplo, si nos encontramos en el estrato talitativo quien está en ese estrato es la persona entera: entendería según el *logos*, optaría según el bienestar y sentiría según lo agradable. E igual que aprehendo la realidad talitativamente, me aprehendo a mí mismo así. Y del mismo modo que no atiendo al momento de realidad de la cosa real, tampoco atiendo al mío propio. Lógicamente no se trata de límites perfectamente trazados, sino que lo normal es que haya una permeabilidad entre estratos, del mismo modo que la hay entre las facultades.

c. Consecuencias de lo estético

Nos atendemos a nosotros mismos tal y como atendemos a las cosas entre las que estamos. Si yo trato a las cosas talitativamente, es porque yo también me atiendo a mí mismo así, sin atenderme en toda mi profundidad. Sólo en la medida en que me atiendo a mí en toda mi profundidad puedo hacer lo propio con las cosas, y viceversa. Aquí cobra

todo su sentido lo que nos dice María Zambrano sobre que es necesaria una conversión del ser humano para poder alcanzar a la realidad en toda su profundidad⁶¹⁹; de modo simultáneo al esfuerzo filosófico se debe dar un proceso de depuración personal para ponernos en disposición adecuada para que aquél esfuerzo dé sus frutos. ¿Cómo poder acceder a la realidad profunda si únicamente estoy pendiente de mi bienestar?

Ahora bien, este acceso a lo profundo propio de la experiencia estética no deja de ser un asunto delicado. En ella alcanzamos esa unión íntima con la realidad que Bergson denominaba *simpatía*. En la medida en que somos capaces de atendernos de modo diverso (tal y como apuntaba Zambrano), nos ponemos en disposición de poder ‘simpatizar’ con la realidad. Pero esta simpatía no deja de ser un momento muy íntimo y muy personal, lo cual nos lleva a ser prudentes en su articulación. Nos recuerda también la idea de *justeza* con la que Zubiri nos trata de explicar una especie de justicia natural que engloba o en la que se incardina la dimensión moral (y global) humana (cf. SR, 184-185). Quiere decir que toda la realidad está acoplada dinámicamente, acoplamiento que posee un aspecto físico y material, pero en el que también está incardinado el ser humano con sus dimensiones específicamente humanas. En esa experiencia estética, en ese instante de simpatía se da tal sensación de plenitud que parece que todo cuadra, que todo está bien... que todo ajusta. Y desde esa experiencia plena parece que tendamos a su universalización con cierta facilidad.

López Castellón nos ayuda a tener esto presente al prevenirnos sobre el concepto de simpatía entendida como «una suerte de intuición afectiva en el sentido de un conocimiento inmediato de lo moral por la vía del amor»⁶²⁰. Porque tendemos a extrapolar nuestras propias experiencias —un sentimiento inadecuado del deber, por ejemplo— y aplicárselas al otro, haciendo sentir al otro lo que nosotros sentiríamos en su situación. Es muy común comprender al otro desde nuestra propia comprensión. «Concebimos al prójimo de acuerdo con el conocimiento que tenemos de nosotros mismos», nos dice un poco más adelante. Y esto es problemático.

A lo que debe llevarnos este proceso de simpatización auténtica es a todo lo contrario. Porque la experiencia estética nos lleva no sólo a recuperar nuestra capacidad de alteridad, sino a tener realmente una experiencia personal radicalmente diversa. Desde esta experiencia ya no veremos en el tú el reflejo de nuestro yo, sino que veremos efectiva y realmente a un ‘tú’ diverso a nosotros; desde esta experiencia el ejercicio de nuestras facultades se realizará de modo diverso. No se trata de que lo hagamos de un modo perfecto, pero sí que nos encontraremos en una disposición más adecuada para ejercerlas de un modo más real. Un discernimiento desde una afectividad sana, por ejemplo, es más

⁶¹⁹ Cf. cap. 4.

⁶²⁰ E. LÓPEZ; “Para una psicología moral del sentimiento”, 47.

fácil que sea adecuado que otro que no, precisamente por la comunicación entre las facultades.

Es aquí donde hay que encontrar las repercusiones éticas de la estética filosófica. Si soy capaz de acceder al ámbito de lo profundo mediante una experiencia estética, experiencia eminentemente afectiva aunque no sólo afectiva, no es que tenga una especial clarividencia que me diga qué es lo que he de hacer en cada momento, o que me permita inteligir verdaderamente. Nada de eso. La intelección y la volición no son nunca determinación. Todo lo contrario: incardinadas en lo que es la configuración vital, son experiencias de tanteo, de aproximación, mediante las cuales pretendemos realizarnos sin poseer nunca la certeza de que efectivamente sea así. Sin embargo, el hombre va dando pasos mediante un sistema de orientación; y sin saber muy bien cómo, se deja guiar por él: raya lo instintivo y lo inconsciente, soportando en mayor medida de lo que pensamos nuestras decisiones conscientes. Es lo que Marina denomina *sexto sentido*⁶²¹, que se manifiesta especialmente en los grandes científicos y artistas (e incluso en los grandes jugadores de ajedrez).

El hombre inevitablemente ha de enfrentarse a las cosas y habérselas con ellas en tanto que sustantividad abierta. Pero nunca podrá saber absolutamente como desempeñar tal tarea. Otra cosa es que si quiere ser fiel a lo que es, intente hacerlo lo mejor que esté en su mano. Y a ello entiendo que contribuye esta experiencia de lo profundo, la cual le sitúa de modo diferente en su circunstancia, le capacita para ver de diferente manera lo que le rodea y a sí mismo, mejora su disposición para discernir bondadosamente e inteligir verdaderamente, y ello porque está afectivamente atemperado. Pero sigue siendo preciso un esfuerzo de la inteligencia y de la voluntad. Una actualización de la realidad atemperada, a causa del recubrimiento de los trascendentales y de nuestras facultades, contribuye a una actualización bondadosa en la voluntad y verdadera en la inteligencia. Pero no las determina.

Esto se relaciona con la comprensión de la felicidad como un poder (*cf.* apdo. 6.3.7). La felicidad como tal es un poder, y el ser humano no puede dejar de aspirar a ella, pero lo ha de hacer gestionando sus tendencias hacia bienes concretos. La felicidad no es una tendencia, sino un poder en el que se enmarcan todas las tendencias, en tanto que es un atenuamiento a la realidad. Y aquí hace Zubiri una alusión muy apropiada: «las posibilidades positivas, las que convergen con la felicidad, cobran del poder de la felicidad ese carácter

⁶²¹ J.A. MARINA; *Teoría de la inteligencia creadora*, cap. VIII. Es interesante la descripción que realiza este autor de los procesos no tan definidos según los cuales las personas van tomando decisiones en atención a un proyecto final, tanto una teoría científica como crear una obra artística como jugar una partida de ajedrez, por ejemplo. A menudo se toman decisiones que no es que no sean justificadas, sino que en ocasiones no se pueden justificar, y que les permite aceptar o rechazar lo ahí puesto en juego.

positivo, y las que se oponen cobran asimismo del poder de la felicidad su carácter aversivo» (SH, 398). Ese poder de la felicidad no es sino el mismo poder de la realidad en el que se incardina el hombre, un poder de la realidad que es eminentemente físico.

Este poder se manifiesta sobre todo en lo profundo, porque es ahí donde se articula nuestro ser en su carácter estrictamente metafísico. Nuestra unidad es una unidad eminentemente metafísica. Tanto es así que nuestro comportamiento en estratos menos profundos no son sino una manifestación de esa unidad metafísica, que a través de nuestras estructuras físicas aflora en nuestro comportamiento. Nuestro comportamiento talitativo no es sino manifestación —seamos conscientes de ello o no— de nuestra realidad profunda. La mayor dispersión o la mayor unificación no son sino abundancia o carencia de ese carácter unitario metafísico.

De ahí la relevancia de que toda actividad humana aspire a esa hondura que permanece velada a los ojos talitativos. De ahí la pobreza que supone atender a la realidad únicamente en su superficialidad, de que la actividad humana se limite a ese estrato superficial por debajo del cual late un mundo que talitativamente pasa inadvertido. «Pretender alejar la creación artística y literaria —y por extensión añadiría cualquier oportunidad de experiencia estética— de lo ‘profundo’ significa dejar fuera de juego al hombre y bloquear el desarrollo de su vida personal»⁶²² —nos dice López Quintás—, desarrollo en el que interviene, y mucho la dimensión ética. Para este autor, la vinculación entre lo estético y lo ético está fuera de duda, tal y como expresa a continuación mediante una interesante idea del compositor suizo Frank Martin:

«Está fuera de duda, a mi juicio, que se puede y se debe agregar a la dimensión estética y a la perfección en la forma una dimensión más; y digo bien una dimensión, es decir, una grandeza que no puede medirse con el mismo metro que el mundo estético, y que no tiene medida común con los valores estéticos, bien que esté ligada tan estrechamente con ellos que no pueda existir en su ausencia. No hallo otro término para designar esta dimensión que el término ética (...), porque con él entramos de lleno en un mundo que es verdaderamente el del espíritu».

O también la experiencia del compositor y director de orquesta E. Ansermet, quien «se esfuerza por mostrar el carácter ético que ostentan nuestros sentimientos estéticos cuando no son sometidos a un despojo por afán reduccionista»⁶²³.

Buena parte de la reflexión contemporánea ha puesto de manifiesto que una razón científica y conceptiva es insuficiente para poder acceder a la realidad en su riqueza. No se agota la realidad en tanto que objeto de la ciencia, ni en tanto que objeto de una inteligencia conceptiva. La realidad es mucho más que lo que abarca un concepto y que lo que abarca la ciencia. La realidad debe ser acometida desde una razón amplia, global, que

⁶²² A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 156.

⁶²³ *Ibidem*, 157.

sin desechar la razón científica pueda englobar aspectos relacionados con la dinamicidad de lo real, con su organicidad, con su vitalidad. Hace falta, pues, otro tipo de razón.

2. Una razón más que racional

El ser humano está en ‘la’ realidad, pero ha de hacer su vida entre cosas reales concretas. Desde la aprehensión primordial se da paso a un sinfín de actualizaciones de la realidad concretizadas en la diversidad de cosas y acciones entre las cuales desarrolla su vida. El ser humano se ve impelido a ‘tener que’ vivir. Y es ahí, en lo que sigue a la primordialidad originaria provocado por el propio despliegue de la vida humana y sus estructuras inconclusas, en esa ruptura de la compacidad inicial, que el hombre se encuentra no ante una indeterminación, tampoco ante una determinación estrictamente, sino ante una determinación inespecífica, de manera que no tiene asegurada su realización aunque tampoco vaga en la absoluta indiferencia.

El ser humano anhela orientación en esa inespecificidad, análogo humano de la determinación que poseen el resto de seres vivos en su puro sentir. Su capacidad para orientarse difiere notablemente cuando lo hace atendiendo exclusivamente a lo talitativo, de cuando hace lo propio tras haber experimentado la realidad profunda, siempre desde su libertad y determinación inespecífica. Y ello con todas sus facultades. Aquí habría que situar la comprensión zubiriana, la contracción volitiva y la experiencia estética profunda.

Zubiri ha insistido en el peso que ha tenido en la historia de la filosofía el conocimiento meramente intelectual, pero la vida humana es mucho más que este modo de conocer; no todo conocimiento es fruto de una inteligencia concipiente. Nos dice Pintor-Ramos: «su ataque al intelectualismo se basa en el hecho de que existen otros órdenes de lo real (...) que significan un acercamiento más amplio a la realidad que el intelectual, el cual se puede explicar así como una función limitada dentro de una totalidad más amplia»⁶²⁴.

Zubiri no deja de recoger aquí una línea de pensamiento que surca la filosofía del siglo XX. Ya Hartmann nos explicaba:

«El sujeto en cuanto real está en el mundo real común entre las cosas y acontecimientos reales, que son o pueden llegar a ser su objeto externo. Está colocado en medio de ellos y aplicado a ellos desde siempre en relaciones variadamente entrelazadas; ha nacido dentro de este mundo, con relaciones reales hacia otros sujetos, hacia la comunidad, hacia las cosas; los experimenta de un modo sumamente actual, como fuerzas en su propia vida; ha sido formado por ellos, condicionado, reprimido, influido y necesita de ellos. La vida se despliega dentro de un único gran complejo del padecer y del actuar; y en este complejo vital la relación conocitiva es sólo una relación parcial. Esta relación parcial, sin

⁶²⁴ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 34.

embargo, es enteramente real, como lo son también todas las restantes formas del padecer y del actuar»⁶²⁵.

Las relaciones que se desarrollan en la vida humana son muchas y están entrelazadas: con otras personas, con las cosas,... conformándole a uno en su propia vida. La vida es ese complejo que además de concebir, padece y actúa. Pero no podemos quedarnos en las cosas concretas. Bergson nos dice que la belleza estéticamente considerada se da efectivamente en los objetos concretos, pero que es algo más. La belleza tiene que ver con el placer que inspiran esos objetos concretos en tanto que nos lanzan más allá de ellos, como si fueran la presencia de una materia «que parece no tener nada en común con nosotros»⁶²⁶, y que precisamente mediante ella parece que el *espíritu conquiste las cosas*. Según el filósofo francés, si la materialidad de las cosas es lo perceptible, lo común en una relación cotidiana con ellas, es esta conquista espiritual la que permite hacerlas «más semejantes a nosotros», porque «nos interesamos por ellas como por algo humano, simpatizamos con ellas».

Mediante la simpatía con las cosas las personas podemos ir más allá de su noticia sensible para acceder a su esencia más profunda. Pero ello es a su vez posible porque el hombre ha hecho el esfuerzo de atender a la realidad no lógicamente, sino simpáticamente. Nietzsche nos decía que en ocasiones se da una especie de intuición en la que «se deja ver, se deja oír algo, algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos»⁶²⁷. Si esto es así, será porque el sujeto es capaz de percibir eso que a uno le trastorna; pero desde el otro lado, eso que trastorna, esa ‘realidad de los hechos’, es algo que se da.

En este sentido, el mismo Hartmann expone una idea preciosa. Lo que viene a decir es que en la propia naturaleza hay una dimensión fruitiva, como nos explica Gutiérrez Pascual. Como sabemos, para Hartmann la configuración estructural es la base de determinación de cómo se da el ser, configuración estructural que tiene que ver y mucho con el sistema constructo que es la sustantividad zubiriana. Para Hartmann las estructuras son no sólo en lo que se sustenta el ser, sino que son a su vez principio de conformación de cómo el ser se da. Cada estructura no es entonces algo aislado, sino que posee un carácter relacional tanto ‘hacia arriba’ como ‘desde abajo’, tanto como apertura a posibles estructuras superiores como por ser el resultado de estructuras inferiores. Pues bien, para Hartmann estas posibles relaciones no se rigen ni aleatoria ni arbitrariamente, sino desde cierta fruición natural que provoca que se den ciertas relaciones y no otras. «La estructura

⁶²⁵ N. HARTMANN; *Autoexposición sistemática*, 36.

⁶²⁶ H. BERGSON; *Lecciones de estética y metafísica*, 58-59.

⁶²⁷ J. CONILL; *El crepúsculo de la metafísica*, 161. A continuación expone una descripción nietzscheana de la experiencia estética muy interesante.

se inclina con fruición del lado de lo ‘relacional’»⁶²⁸. El por qué emergen ciertas estructuras en vez de otras a partir de elementos o estructuras más simples, no tiene que ver tanto con la teología como con el hecho de que desde el punto de vista de la propia naturaleza viene a ser como lo más razonable, como que no podía ser de otro modo, pero todo ello entendido sin ninguna teleología previa que determinara esta evolución de la realidad. Ese carácter frutivo de la naturaleza tiene que ver con el hecho de que al darse parece que todo encaja, que no podía ser de otro modo. No se trata de que la naturaleza posea ningún sentimiento como tal, sino de ese hecho que provoca que la dinámica de la naturaleza siga unos procesos y no otros, y que a su vez posibilita que el ser humano en tanto que pertenece a esa naturaleza pueda simpatizar con ella, relacionamente. Si nos damos cuenta, ¿no resuena aquí la justeza zubiriana?, ¿y el atemperamiento?

Kant hablará de que la realidad sería algo así como un ‘sistema de fines’ más que una mera concatenación de fuerzas, de manera que para captarla habría que ir a medios no tanto teóricos como estéticos (como corresponde al juicio teleológico). La fruición de la que nos habla Hartmann es análoga a la belleza de la que nos habla Kant. Y esta belleza, «no es algo que proyectamos los humanos en nuestra captación de la belleza, sino algo que está ahí..., que realmente se nos presenta en nuestra búsqueda»⁶²⁹. Efectivamente, nos dice Kant:

«La belleza independiente natural nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema, según leyes cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad del entendimiento, y éste es el de una finalidad con respecto al uso del Juicio, en lo que toca a los fenómenos, de tal modo que éstos han de ser juzgados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo sin finalidad, sino también en su analogía con el arte»⁶³⁰.

Si bien la belleza no amplía nuestro conocimiento de la naturaleza en tanto que es diversa al entendimiento, sí que amplía nuestra ‘concepción de la naturaleza’, añadiéndole un aspecto más allá del de su funcionamiento como gran mecanismo: su aspecto como algo artístico. De este modo, somos ‘invitados’ a atender a la naturaleza no sólo científicamente, sino también artística o estéticamente. Y no sólo eso sino que ello revierte también sobre lo intelectual. Ello nos permite así «captar al vuelo (...) la vinculación que se da entre *apertura al ser y comprensión concreta del mundo*»⁶³¹. Y efectivamente, tal y como continúa López Quintas:

«Si no se consideran las relaciones con los entes concretos a la luz del ser (o mejor — como explica Zubiri— de la realidad) se pierde horizonte de comprensión, se depotencia el valor de los seres que son objeto de conocimiento y de trato, y se deriva fácilmente al

⁶²⁸ V. GUTIERREZ PASCUAL; “La dinámica estructural del ser”, 16.

⁶²⁹ J. GÓMEZ CAFFARENA; *Diez lecciones sobre Kant*, 91.

⁶³⁰ I. KANT; *Crítica del Juicio*, 185.

⁶³¹ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 169.

objetivismo, a la manipulación teórica y práctica de los demás seres. Si se intenta elevarse al ser, a la realidad, prescindiendo de la vinculación creadora a los entes concretos del entorno, se cae en el abstraccionismo y se ciega la fuente de la comprensión».

Resuena en todos estos autores un modo diverso de ejercer la filosofía, un enfoque amplio que sin renunciar a lo cósmico pueda atender a estos niveles más elevados de realidad, sin dejarse arrastrar por la pesadez de lo empírico ni perderse en la altura de lo trascendental⁶³².

2.1. Hacia una filosofía presentacional

No es posible para el ser humano mantenerse en esa relación trascendental con la realidad. Para desenvolverse en su vida cotidiana el hombre no puede sino atender a lo cósmico, conceptuar la realidad para poder manejarla y utilizarla. Si bien Aristóteles advertía que era preciso un *logos* que conociera esta realidad diversa y en devenir, ya en él «el *logos* predicativo de la definición se convierte en baremo de lo específico y vía de acceso a la esencia, haciendo gala con ello de un claro predominio de lo lógico sobre lo físico»⁶³³. Es fácil que se acabe confundiendo la conceptuación lógica con la propia realidad a la que conceptúa, produciéndose una identificación en el sentido inverso al natural⁶³⁴.

Una preocupación importante de la filosofía contemporánea es el retorno a esa ‘realidad física’ que, con el paso de los años y alcanzado el culmen en la reflexión idealista, se había perdido. Este retorno, ¿se puede realizar desde la razón intelectual únicamente? No para nuestro autor: «para Zubiri al lado de la razón teórica, bien científica bien filosófica, existe una razón poética, que más allá de las impresiones, trata de penetrar en lo real profundo y que a su manera conoce el fundamento de las cosas»⁶³⁵.

⁶³² Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS; “Xavier Zubiri y el enigma del saber filosófico”, 93.

⁶³³ J. CONILL; *El crepúsculo de la metafísica*, 174.

⁶³⁴ Este proceso nos lo explica muy bien Zubiri (*cf.* NHD, 203-235). Si en un principio, en el ámbito griego, la preocupación fundamental era el ser en tanto que *enérgeia*, llega un momento en que comienza a surgir una preocupación por las cosas en tanto que cosas, en tanto que entes. En este momento, «el ‘es’ ha dejado completamente a espaldas la dimensión activa procedente del ‘nacer’, para adscribirse exclusivamente a una de las varias posibilidades incoativamente implicadas en dicho verbo: la que se refiere a la condición de objeto ‘nacido’ o ‘engendrado’» (NHD, 225). Mientras se entendía a la Naturaleza como ‘lo que está siendo’ la *mens* se hacía con ella ‘siendo’ como ella, esto es, debía adquirir o debía convertirse en un ‘sentido del ser’. Pero al separar el ser de esta condición de ‘siendo’, adviene su acepción como cópula. Ya no se trata de que una cosa ‘es’, sino de que esa cosa ‘es algo’. Y al desvincularse de su carácter de *enérgeia*, su soporte pasa a ser preferentemente el del *logos*, «con lo cual se produce una situación completamente nueva: la afirmación o negación sobre las cosas» (NHD, 225). El ‘decir’ se independiza del ‘ser’; el ‘es’ es ahora resultado de una afirmación, y no tiene que ver con aquello por lo que ‘es’; se desnaturaliza, se independiza de su *enérgeia*. Consecuencia de ello, en la Escolástica se consolidó la entificación de la realidad, al primar este enfoque conceptivo de la inteligencia (*cf.* SE, 403 y ss).

⁶³⁵ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones en torno al realismo fantástico”, 234.

Zubiri nos dice que «el allende no es tan sólo un concepto teórico» (IRA, 43); lo conceptualizado teóricamente pertenece a lo real, pero no es todo lo real. Es más, la misma razón sentiente no se ejercita sólo de modo conceptual. De ahí el error de reducir todo saber estricto y riguroso al conocimiento científico, según se pretende ‘sin previa discusión’ desde cierta concepción de la ciencia (cf. NHD, 147). Se ha tendido a pensar que la razón científicista es ‘el’ uso de la razón. Pero al decir de Zubiri, en el ejercicio de esta modalización ulterior de intelección —la razón— «que lo inteligido sea una realidad teóricamente conceptualizada, o sea realidad en ficción, o sea realidad poética, no cambia la esencia de la intelección como razón» (IRA, 43). «No procede, en consecuencia, adoptar modelos rígidos para caracterizar el proceso del conocer, como si éste consistiera en que un sujeto cognoscente reproduzca en la *interioridad* de su conciencia la figura delimitada de una realidad *exterior*, del todo hecha»⁶³⁶.

Detengámonos en este modo diverso de razón. En el mismo ejercicio intelectual de la razón sentiente, hay un momento de creación desde el cual se procura averiguar lo que la realidad sea en tanto que fundamentante. Se trata de una actividad de la razón dotada de libertad, uno de cuyos aspectos en tanto que libre es su capacidad creativa (de fundamentos). El resultado de esta actividad creadora debe ser coherente, con cierta unidad propia; pero además —y esto es especialmente importante— no necesariamente debe ser conceptual: puede ser metafórico, que se correspondería con una aprehensión poética de la realidad (cf. IRA, 112). Algo así nos dice Marquínez Argote cuando defiende que «la literatura es un camino singular e irremplazable ‘no para evadir la realidad, sino precisamente para comprenderla mejor’»⁶³⁷, parafraseando unas palabras de Fernando Cruz Cronfly. Más que de adecuación se estaría hablando de una especie de diálogo referencial, de «un *campo dialógico de relucencia e iluminación*»⁶³⁸, porque ‘llevamos dentro’ la realidad mucho antes de que seamos conscientes de ello: «la realidad la llevamos impresa en nuestro subconsciente desde mucho tiempo antes de que intentemos expresarla»⁶³⁹.

Porque el poeta es capaz de manejar fictos⁶⁴⁰, nos puede llevar a diversos escenarios de la realidad, que no por ser ficticios dejan de pertenecer al ámbito de lo real: «el arte, la novela, no es huida de la realidad, sino un movimiento peculiar en ella, un nuevo modo de aprehenderla»⁶⁴¹. Es el ámbito de lo irreal, que como dice Zubiri no es que no sea real, «no es un ‘ficto de realidad’ sino ‘realidad en ficción’, que es distinto. No se finge ‘la’ realidad, se finge tan sólo que ‘la’ realidad sea ‘así’» (IL, 99). Ello permite un juego libre

⁶³⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 195.

⁶³⁷ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; *Op. cit.*, 229.

⁶³⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 195.

⁶³⁹ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “¿Existe una razón poética de lo real?, 372.

⁶⁴⁰ Para recordar lo que es el ficto en Zubiri, cf. IL, 89-132.

⁶⁴¹ R. HERNÁNDEZ; “Literatura: ¿Realidad o irrealidad?, 190.

incardinado en el ámbito de la realidad, que nos permite aprehenderla de modo diverso. Porque lo irreal posee el mismo carácter real que las cosas físicas:

«El hombre creador crea sus ficciones, crea sus ideas, no precisamente porque con ellas se figure la realidad, sino porque son las posibilidades de contenido que el hombre va alojando en el carácter físico de realidad, con las cuales encuentra —tal vez— aquello que es lo más propio, lo más íntimo, y en todo caso —aunque parezca lo contrario— lo más intransmisible de un hombre a otro» (HRI, 128).

Ello supone un cambio de paradigma muy interesante, pues estamos acostumbrados a representarnos conceptualmente la realidad, y no tanto a que la realidad no esté presente. «Es preciso realizar un esfuerzo para llegar a una *filosofía presentacional* y no *re-presentacional* como pretende la filosofía vigente, que se empeña en *vaciar exhaustivamente la realidad* para obtener los conceptos que nos re-presenten a las cosas»⁶⁴². Y el acto poético puede ofrecer muchas luces, aunque siempre está el riesgo de alguna sombra: «es preciso ensanchar el campo del Arte a todo hacer humano auténtico, es decir, donde se pongan en juego los resortes específicos del hombre. En ese hacer hay siempre raíces estéticas que, claro está, pueden malograrse»⁶⁴³.

Podría pensarse que tanto en un caso (razón concipiente) como en otro (razón sentiente) nos seguimos moviendo en un ámbito conceptual: en el primero en sentido científico-lógico, y en el segundo en sentido poético. Porque el uso de metáforas, si bien nos quiere llevar a un tipo de realidad allende lo científico, no deja de ser un uso lingüístico de la razón, y consecuentemente también conceptual. Pero se percibe en ellos una diferencia abismal, porque estéticamente somos capaces de aprehender aspectos de la realidad que se escapan a lo lógico-conceptual. La realidad es mucho más que término objetivo de la actitud científica. ¿Cómo aprehender todo ese ‘mucho más’? Pues mediante una actitud distinta, la actitud estética. Zubiri nos dice en *Inteligencia y realidad* que la fruición es un modo de inteligir en la medida en que es un modo de aprehender la realidad (cf. IRE, 105). Recordemos que inteligir no es primariamente conceptual, sino aprehender la realidad; y el fruir mismo es un modo de aprehensión de la realidad, y en consecuencia un modo de intelección.

Es cierto que no deja de darse en la razón poética una elaboración intelectual y conceptual porque ¡el ser humano no puede comunicarse sino por conceptos! Pero no se trata de que se dé una fruición con posterioridad a esta elaboración conceptual, sino que la misma fruición es un modo de intelección. Este modo de razón implica lo que Zubiri denomina un cambio de mentalidad respecto a la científica. La mentalidad o la *forma mentis* tiene que ver con la actitud con que uno pretende acceder a la realidad, «es el modo

⁶⁴² C. FERNÁNDEZ CASADO; “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”, 261.

⁶⁴³ *Ibidem*, 288-289.

intrínseco y formal de hábitud de lanzamiento hacia las cosas reales» (IRA, 152). Si desde una mentalidad estética lo que se pretende es aprehender aspectos de la realidad diversos a los que se aprehenden en tanto que objeto lógico-científico, el ser humano deberá poner en juego otro tipo de facultades diversas a las lógico-científicas. Aquí es donde cobraría toda su relevancia el aspecto sentiente de la razón sentiente zubiriana. Pues la razón sentiente no consiste únicamente en llevarnos lingüísticamente (metafóricamente) a otros ámbitos de la realidad, sino en llevarnos de modo global, también físicamente, sentientemente. Se trataría de un ‘sentir racional’, puesto en actividad desde lo sentiente de la razón sentiente bajo una mentalidad estética. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de razón estética: dar más peso a lo sentiente de lo que Zubiri le dio en IRA a la razón sentiente, indudablemente más inclinada al peso de lo intelectual en el tercer tomo de la trilogía.

Para Zubiri no sólo todo conocimiento no es científico, sino que ni siquiera es el principal. «Conocimiento no es sólo ciencia pero tampoco es principalmente ciencia» (IRA, 201). Del mismo modo que hay realidades cognoscibles que no son cosas, hay también otros modos de conocimiento que no son el lógico-científico. Lo relevante es la actitud, la mentalidad con la que uno asume el ‘hacia’ la realidad. Mas que de abandonar la razón lógico-científica, de lo que se trata es de complementarla con la razón estética. En definitiva, hablamos de una razón amplia en la que quepa cualquier tipo de acceso del ser humano a la realidad.

2.2. Un ejercicio de la razón desde una mentalidad estética

Nosotros no aprehendemos la realidad tal cual es, sino ‘transfigurada’ por nuestro sistema perceptivo. Esto no es algo exclusivo del ser humano, sino que acontece en cualquier otro animal. El ‘mundo’ de cada especie animal está limitado y caracterizado por su capacidad perceptiva: el mundo de un murciélago no es el mismo que el mundo de un leopardo, por ejemplo. Y por extensión, lo mismo ocurre con el ser humano. Sólo que en éste ocurre según dos aspectos claramente diferenciables. El primero de ellos, lo compartimos con el resto de animales, en tanto que percibimos de la realidad aquello que nos permiten nuestros sentidos perceptivos: en este sentido nuestro mundo físico es nuestro, humano, y no tiene por qué coincidir con los ‘mundos’ de otras especies animales. Pero en el hombre y sólo en él se puede añadir a esta circunstancia un segundo aspecto: el aspecto del significado.

a. La razón, una cuestión de hábitud

En la percepción fisiológica el ser humano ‘elabora’ los datos recibidos representándose la realidad; pero también y en base a ello la conceptúa y le dota de sentido. ¿En base a qué dotamos a lo percibido de significado? Lo hacemos desde nuestro contexto

biográfico. Desde nuestro ámbito existencial de sentido —individual y compartido— también delimitamos nuestro ‘mundo’, el cual queda configurado por la delimitación no tanto a causa de nuestros sentidos fisiológicos, como por la de nuestros significados. Hasta el punto que filtramos todo aquello que recibimos fisiológicamente en función de nuestro mapa de significados.

Y aquí interviene y mucho nuestra personalidad, conseguida en función de nuestros hábitos, formas de vida,... Según hayamos configurado nuestra sustantividad ‘ponemos’ ciertos significados en la realidad y no otros. Por ejemplo, no ven igual un campo un pintor que un agricultor. Y ya no se trata de que cada uno de ellos se ponga en el punto de vista del otro, sino que aunque el pintor intente ver el campo como un agricultor, difícilmente será capaz de percibir tal y como hace éste los estados de las plantas o de los árboles, la viveza de las hojas, la sequedad de la tierra, el tiempo para la cosecha,... porque eso el agricultor es algo que sabe de modo ya prácticamente inconsciente a causa de toda una vida dedicada a ello. Y esta es la cuestión: que lo hacemos ya —todos— tan inconscientemente que no caemos en la cuenta de todo aquello que ‘ponemos’ en nuestra percepción de la realidad.

Por lo tanto, no sólo se trata de que dependa de mis decisiones o de mi discernimiento el que yo tome una vía u otra en el momento creativo de la razón. Se trata de que eso a su vez pende de otra cosa previa, a saber: de las hábitos en general con que yo estoy entre las cosas, de la configuración de mi sustantividad en base a la cual yo voy a desenvolverme en la vida. Y el conocimiento de la realidad, sea del tipo que sea, no deja de ser una actividad mía con la que me desenvuelvo en la vida. Es más: mi conocimiento de la realidad depende de cuál sea la forma de vida que yo haya adoptado.

Tenemos un claro ejemplo en un tópico de la filosofía ya no contemporánea sino universal: me refiero al hecho de que para acceder a la actitud filosófica es preciso superar la actitud natural, cotidiana, común, ante las cosas. En definitiva esa actitud natural es un modo de hábitud que nos inhabilita para acceder a los aspectos de la realidad a los que se accede desde esa otra actitud que comúnmente se denomina filosófica. Es una cuestión de hábitos, y los hábitos penden de nuestra voluntad tendente. Como toda hábitud, esta nueva actitud filosófica no se consigue de un día para otro; todo lo contrario, pretender un cambio profundo de las estructuras de una sustantividad humana acostumbrada a vivir cotidianamente genera cierta violencia, por lo que supone modificar algo que afecta a la persona humana en su globalidad. Es por ello que las actividades científica y filosófica (extensibles a tantas otras) implican una fuerte dosis de responsabilidad, una toma de consciencia de que si se quieren realizar adecuadamente tales actividades, ello lleva aparejado una adecuada configuración de mi sustantividad, fruto de la cual pueda realizar una actividad científica o filosófica también adecuada. Ya no porque ‘aprenda’ a ser científico o filósofo, sino porque ese aprendizaje quedará impreso en mi personalidad, en

mis estructuras fisiológicas, como resultado de tal aprendizaje y de tal desempeño. Y esa actitud nueva ya no será algo meramente aprendido sino que formará parte de mi ‘segunda’ naturaleza.

b. Una habitud existencial comprometida

Pero el sentido que queremos dar aquí a tal configuración es todavía más profundo. Ya no hablamos del ejercicio de una actividad humana, sino de la propia existencia personal⁶⁴⁴. El hombre (y su modo de ser, su personalidad, etc.) interviene en el proceso filosófico en tanto que es un polo de tal proceso, y lo es no sólo intelectivamente ni sólo estéticamente, sino realmente. López Quintás nos hablará de un compromiso personal: «el ser humano posee un modo de existencia que no puede realizarse —en sus diferentes vertientes, entre ellas la cognoscitiva— de modo aislado, retraído en la interioridad de la conciencia, sino abriéndose a las realidades del entorno, jugando el juego arriesgado de la existencia»⁶⁴⁵.

Zubiri posee unas páginas en *El hombre y la verdad* que no tienen desperdicio. Y es que del mismo modo que el ser humano se siente tensionado hacia la realidad, se siente tensionado hacia sí mismo en tanto que realidad. La verdad real es algo que no sólo aprehendo en las cosas, sino también en mí mismo, en mi sustantividad real.

«Sólo porque hay verdad real de mi realidad, en el sentido de una impresión primaria de realidad, en mi inteligencia sentiente, es por lo que hay radical y primariamente, por muy modestamente que esto sea en sus comienzos, una reflexividad, un sujeto lanzado hacia sí mismo» (HV, 122).

El ser humano no es sólo subjetual sino también reflexivo. Y en tanto que se da esa reflexividad, esa referencia hacia mí mismo, en toda actualización de la realidad, en toda percepción, me siento envuelto en ella, de manera que no puedo actualizar la realidad sin encontrarme de algún modo conmigo mismo. «En este sentido, ir hacia una realidad, si se quiere, hacia una verdad real, es siempre, en una u otra forma, ir hacia sí mismo» (HV, 123), lo que no es sino el origen de la *consciencia*. Pero soy consciente de mí mismo en el proceso de actualización de la realidad; y en la medida en que me relaciono con ella, me relaciono conmigo mismo. «No hay posibilidad ninguna —ninguna— de que el hombre ejecute un acto de inteligencia si en una u otra forma no está lanzado hacia sí mismo, y no se co-percibe y co-aprehende a sí mismo al estar sintiendo o aprehendiendo cualquier otra realidad, por ajena que sea a sí mismo» (HV, 123).

⁶⁴⁴ De nuevo viene a la memoria la conversión que nos explicaba María Zambrano.

⁶⁴⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 155.

c. *La verdad real: encuentro de dos realidades*

La realidad se actualiza en todos los seres humanos, se hace actual en todos nosotros, pero no en todos por igual. ¿De qué depende? Del propio ser humano. Porque como dice V.M. Tirado San Juan en el contexto de la estética platónica —puede aplicarse perfectamente aquí— «aunque el espíritu (el espíritu finito) está constitutivamente hecho para aprehender la verdad, el bien y la belleza, puede enfermar»⁶⁴⁶. De lo que se trata, pues, es de adquirir un sentido de la realidad, un saber estar de modo que en la actualización se actualice realmente la realidad porque la sustantividad humana está a su vez configurada realmente en todos sus aspectos, puede ejercer sus facultades en toda su profundidad y con un sentido de realidad también profundo. Es entonces cuando el ser humano puede dejarse ‘ser poseído’ por la verdad, la bondad y la belleza de la realidad.

Si estamos situados en la línea de verdad, aprehenderemos la realidad en su verdad primaria del mismo modo que aprehenderemos nuestra propia realidad en nuestra verdad primaria. Pero esto puede no ocurrir. El ser humano bien puede seguir una vía según la cual repose en sus ideas «como si fueran el canon mismo de la realidad» (HD, 262), de modo que éstas determinarían la verdadera realidad; pero bien puede seguir otra vía según la cual las ideas nos facilitarían «hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia; guiadas por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real» (HD, 262-263). Ello depende también de nuestra capacidad para poder asumir esa verdad real. Y es que la capacidad de aprehender la verdad real de la realidad está coimplicada con nuestra propia verdad real.

« (...) porque el hombre, en virtud de su inteligencia, no solamente aprehende otras cosas y se comporta respecto de sí mismo, sino que en virtud de su inteligencia esta abierto a toda realidad. Y por consiguiente el sujeto reflexivo está en su subjetualidad y reflexividad abierto a toda verdad, al carácter total de la realidad, con la cual el hombre tiene que hacer propiamente la figura de su ser personal. Lo cual significa que toda verdad, y sobre todo la verdad encontrada por vía de razón, afecta en una u otra manera al sujeto dotado de subjetualidad y reflexividad» (HV, 124).

La razón que me dan las cosas es razón de las cosas, pero a la vez es una razón mía. Como me la dan en un acto en el que yo intervengo, «formalmente es un acto mío» (HV, 132), y lo es «porque yo voy a la cosa y en cierto modo la fuerzo a dárseme, a decirme lo que ella es» (HV, 132), a través de mi esbozo. Soy yo el que «hace posible el que las cosas me den su propia realidad» (HV, 132). Por ello, «cuando las cosas dan su razón, esta razón es mía, porque efectivamente soy yo quien las he forzado a que me la den y a que me la descubran mediante un esbozo, que me he forjado yo mismo» (HV, 132-133).

⁶⁴⁶ V. M. TIRADO SAN JUAN; *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles*, 86.

«Todo encuentro con una cosa es, por consiguiente, en una u otra forma, un encuentro conmigo mismo» (HV, 133); porque las cosas me responden según yo pregunto, y en ésta su respuesta se va configurando el modo de ser de mi propia realidad. No se trata de que sea yo el que configura a las cosas, sino de que la razón que me dan las cosas en función de mi esbozo son las que me configuran, configuración de la que el propio esbozo es muestra. He sido yo con mi esbozo «quien la pongo la condición de inteligibilidad, soy yo quien sale co-configurado al darme la cosa la razón de lo que ella es» (HV, 133); y si esto acontece es por la reflexividad de la inteligencia sentiente. Mi figura de realidad tiene que ver y mucho con mi aprehensión de la realidad.

Y viceversa. Si yo soy capaz de ‘leer’ la realidad de modo que ella me vaya dando la razón, significa que mi realidad sustantiva está configurada lo suficientemente como para poder aprehender esa razón que me dan las cosas; podré ‘leer’ adecuadamente las posibilidades que me ofrecen las cosas y las situaciones (y mi propia realidad) en orden a mi configuración sustantiva. Configuración personal que también parte de un esbozo personal, de «una cierta *idea de mí mismo*» (HV, 134), de una lectura personal. «En la medida en que este esbozo pertenece esencialmente a la estructura del encontrarme a mí mismo, quiere decirse que la idea de mí mismo pertenece, de una manera u otra, pero física y realmente, a mi propia realidad» (HV, 134-135).

Porque el hombre no es únicamente aquello que es desde el punto de vista de su sustantividad, ni siquiera añadiéndole las posibilidades que se ha apropiado. Además de su primera y segunda naturalezas, al hombre «le pertenece también, real y efectivamente, aquello que el hombre cree ser; aquello que se forja el hombre que es» (HV, 135). Por ello la configuración de nuestra sustantividad pasa por la razón que nos dan las cosas y por la razón que nos damos nosotros mismos en tanto que sustantividad real. Démonos cuenta de que nada de esto tiene sentido si no partimos como base de la *verdad real*. Y si se da esta adecuación entre la razón que me dan las cosas y la razón que me doy yo en tanto que sustantividad real, es porque soy capaz de aprehender en las cosas esa verdad real, «y porque antes de eso yo soy de la verdad, en el sentido de la verdad real» (HV, 138). «Arrastrado por la verdad es como el hombre es un ente que no puede desentenderse de la verdad, sino que la verdad constituye un ingrediente esencial de su propia realidad humana» (HV, 139), porque cuando una realidad es poseída, «no solamente es poseída en sí misma, sino que —además— decanta en el sujeto una serie de posibilidades para enfrentarse con el resto de la realidad desde la verdad sabida» (HV, 158).

La verdad real se podría desgajar en comprensión, contracción y experiencia estética, en tanto que suponen un acceso intelectual, volitivo y afectivo a la realidad profunda pero no para quedarnos en ella, sino para volver a lo concreto y comprender las cosas verdaderamente, actuar buenamente y sentir fruitivamente, de modo más pleno. Supone un modo de participación personal, una complicación del ser humano con la realidad que

provoque una vinculación diferente, que provoque un *encuentro*. Es el encuentro de mi verdad real con la verdad real que aprehendo en las cosas. Es un encuentro configurador.

d. 'Estar': de la verdad real a la experiencia estética

No somos seres humanos puros; y lo común es que tengamos, en nuestra 'impureza' e historicidad, mayor tendencia hacia algunos aspectos de nuestra sustantividad, mayor facilidad hacia el ejercicio de una u otra facultad. «Al intelectual puro las cosas le dan que pensar; al hombre activo le dan que hacer; en cambio, al que simplemente tiene manera de artista le dan gusto»⁶⁴⁷. Es así, pero no podemos polarizarnos en un pensar, en un hacer o en un sentir, sino que independientemente de que tengamos mayor afinidad con una de estas facultades, debemos procurar una armonía en nuestra propia configuración, desde la cual a su vez percibiremos armoniosamente la realidad, en toda su riqueza; armonía que por otra parte si no se da, pondría en entredicho el buen desempeño de cualquier facultad. Es inevitable que cada uno dé más peso a una facultad que a otra. Pero no ser consciente de ello y polarizarnos demasiado puede ser fuente de conflictos personales. Sería más razonable buscar una armonía englobadora y total desde la consciencia de tales inclinaciones, contando con esos desequilibrios inevitables en tanto que somos humanos e imperfectos.

Si bien en la experiencia estética prima el momento afectivo, no debe ser exclusivamente una experiencia meramente afectiva; las otras facultades deben participar, aunque de otro modo. En primer lugar, porque el ponerse en 'disposición de' implica saber de qué se está hablando. Tal y como nos dice Kant, independientemente de que se pueda tener esa experiencia sin ser consciente de que se está teniendo, precisamente el hecho de no haberla pensado, o de no saber de qué se trata, hace que «a nadie se le ocurriría emplear esa expresión, y entonces, en cambio, todo lo que place sin concepto vendría a colocarse en lo agradable»⁶⁴⁸. O sea, si no reflexionamos sobre ello sería complicado distinguir de qué estamos hablando: si de agrado, si de fruición o si de experiencia estética, de manera que lo acabaríamos englobando todo bajo el concepto desvirtuado de lo agradable. Y no es eso.

Si se quiere conseguir una experiencia concreta de acceso afectivo a lo profundo de la realidad, es preciso informarse primeramente, para pasar en segunda instancia a 'disponerse a', a reformar nuestro modo de estar para ponernos en 'condición de'. El hecho de que hayamos modificado nuestro estar ni mucho menos quiere decir que estemos en condiciones de experimentar estéticamente la realidad. Sin embargo, es un paso ineludible, fruto del cual con el tiempo podrá darse esa verdadera transformación profunda. Se trata de ir pasando paulatinamente del razonamiento y del discurso (interior) a un silencio, a un

⁶⁴⁷ G. MARQUÍNEZ ARGOTE; "Literatura y realidad: Zubiri y García Márquez", 127.

⁶⁴⁸ I. KANT; *Crítica del Juicio*, 144.

simple estar. Silencio no tanto exterior como interior, tarea complicada pues a menudo dentro de nosotros hay más ruido que fuera. En todo este proceso hay una pretensión de lo que se quiere hacer y una comprensión: se pretende algo eminentemente afectivo, pero están también aunque de otro modo la inteligencia y la voluntad, para un ‘no pensar’ y para un ‘no hacer’ talitativo. Pero hay que distinguir el comienzo del proceso en el que prima la ‘interiorización discursiva’, pensada, querida, de su ya puesta en marcha en la que prima la ‘interiorización afectiva’, ejerciéndose, viviéndose. En ella la voluntad y la inteligencia actúan —como digo— de otro modo, están presentes pero pasivamente. Se ha dado la transformación; se ha ido más allá de lo cósmico. Sencillamente se está.

Estamos acostumbrados a ser nosotros los protagonistas de lo que hacemos, y esto consiste justamente en lo contrario. Se trata de considerar y querer no ser los protagonistas, sino ponernos en la disposición de un ‘dejarnos hacer’. María Zambrano nos ha hablado de esta disposición pasivamente activa. Pero lo paradójico es que en tal dinámica surge la necesidad de no hablar, de no hacer, de dejarte llevar (en el mejor de los sentidos). No quieres pensar, incluso no quieres sentir... momento que incluso a veces puede dar cierto vértigo. Aquí se podría situar a la angustia heideggeriana, aunque a diferencia de él no creo que la angustia sea un momento intrínseco a tal proceso, sino que puede darse o no puede darse, en función de la situación personal; es más, quizás no sea positivo que se dé, pues el hecho de darse implica que no hemos trascendido. Lo que sí que es intrínseco es ese cambio de esquemas según el cual, acostumbrados a que sepamos lo que queremos hacer y lo hagamos, dejemos que sea la realidad la que se nos ‘comunique’. Y para que se dé esta comunicación ya digo, debe estar dispuesta ‘toda’ la persona, no exclusivamente su afectividad.

Si queremos aprehender armónicamente a la realidad no se puede hacer sino desde nuestra propia armonía, desde la armonía de nuestras facultades. Y cuanto más profunda sea esa armonía nuestra, más profundamente aprehenderemos la profundidad de la realidad. Armonía a la que a su vez contribuirán este tipo de experiencias, que yendo más allá de lo conceptivo y de lo volitivo, influyen de manera poderosa en dichas facultades, configurándonos, habilitándonos para poder ejercer la razón estética (y también la lógico-científica) más poéticamente (y más científicamente), encontrando un punto de equilibrio entre la tensión que supone el distanciamiento lógico-científico y el acercamiento que supone la implicación poética. Una armonía humana talitativa no es sino fruto de una armonía trascendental.

La experiencia estética, en tanto que superación de lo talitativo sensible, se debe considerar «no como una mera ‘delicia para los sentidos’ (E. Delacroix) sino como un

gozo o fruición sensible-espiritual de toda la persona»⁶⁴⁹. Porque lo grande de esta cuestión es que el ser humano padece una fruición indescriptible, más allá de lo agradable e incluso diría que más allá de la propia fruición. No porque se trate de un placer elevado al máximo sino porque... se trata de otra cosa. Llega hasta incluso ser innecesario cualquier tipo de sentimiento o de fruición que pueden hasta desvirtuar la plenitud de tal experiencia. Es una plenitud del ‘estar’, un ‘estar’ más allá de toda concepción, pretensión o sentimiento, y a la que debe aspirar toda razón humana, más allá de lo conceptual: «la *metafísica de la vida*, transmutada lingüísticamente, no renuncia a hacer oír la realidad primordial, descubriendo el sentido y ejerciendo la voluntad de verdad»⁶⁵⁰. Se trata de una vivencia experimentable, pero difícilmente verbalizable o conceptualizable. Quizá por ello no se puede definir positivamente sino por referencias metafóricas, o por definiciones negativas.

Este acceso estético a la realidad profunda no sólo tiene repercusiones volitivas, sino también intelectivas. No se trata únicamente del hecho de que este acceso se dé a nivel afectivo, sino que es algo que repercute en todo el ser humano al tratarse de un ser unitario. Es el paso a un tipo de racionalidad que ya no es sólo lógico-conceptual, sino física-sentiente, estética; que no minusvalora ni un ápice a su aspecto meramente lógico sino al contrario: lo enriquece con elementos a los cuales por sí misma —la razón lógico-científica— nunca podría acceder. Lo importante de tal comprensión de la racionalidad no es tanto su carácter estético considerado unilateralmente, sino su carácter experiencial y vital propiciado por su aspecto físico y sentiente, con las repercusiones que ello aporta a la vida del ser humano considerada globalmente con sus tres facultades. El ejercicio intelectual y el discernimiento volitivo ya no dependen únicamente de sí mismos, sino que cuentan con una ‘fuente’ de recursos diversa como es el ámbito de lo sentiente, de lo físico; ya no son meramente ‘intencionales’, sino que cuentan con todo aquello humano que también forma parte intrínseca de él y que Zubiri engloba bajo el término ‘físico’:

«Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo ‘físico’ en sentido estricto. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales» (SE, 11).

Lo artístico cobra aquí un carácter distinto: además de mostrarnos la realidad de modo diverso, contribuye al atemperamiento del propio ser humano para ponerle en disposición de acceder a la realidad en este sentido amplio. Bergson⁶⁵¹ ve en la finalidad de la obra de arte la manifestación de una idea, de un sentimiento o de un esfuerzo. ¿Es casualidad? El arte no sólo es la obra en sí, sino las realidades ambientales que crea y que le permiten al hombre actuar con sentido. «El hombre tiene sentimientos por ‘estar en la

⁶⁴⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 162.

⁶⁵⁰ J. CONILL; *El crepúsculo de la metafísica*, 217.

⁶⁵¹ H. BERGSON; *Lecciones de estética y metafísica*, 62.

realidad'. El arte modula ese sentimiento de la realidad, lo eleva a grados muy altos porque inmerge al hombre en las formas de realidad más valiosas»⁶⁵².

2.3. La perspectiva kantiana

Kant propuso el giro copernicano mediante el cual en el conocer humano ya no se reproducía la realidad tal cual, sino que en el proceso cognoscitivo actuaban unos principios formales de orden subjetivo que determinaban los objetos en tanto que fenómenos, imposibilitando conocer el objeto 'en sí'. Nos lo explicaba en su *Crítica de la razón pura*. Pero no todo para Kant es conocimiento teórico, todo lo contrario: es consciente de las limitaciones de un uso puramente teórico de la razón, uso desde el cual si bien no podemos poseer un conocimiento de los objetos en sí, al menos podemos pensarlos. Son las *ideas*: pensamientos lógicos a los que no corresponde una intuición. Estas ideas que desde el uso teórico de la razón son pensamientos meramente posibles, desde el uso práctico adquieren un carácter diverso, tanto como que desde él es alcanzable un estricto saber.

a. De la creencia a un sentir 'especial'

Observemos que la razón pura no es 'otra' razón que la razón práctica, sino que se trata de una misma razón que puede ejercerse según un uso diverso. Y el verdaderamente importante para Kant será el práctico, no el teórico. Si bien es en el uso teórico que consigue el ser humano el conocimiento de la realidad, no es sino en el uso práctico que se pone de manifiesto el interés por tal conocimiento. Y el interés es previo al conocer. Como nos dice Gómez Caffarena, «es un primado del *qué hacer* y del 'qué debo hacer' sobre el conocer»⁶⁵³. No es que no sea importante el conocer, sino que para Kant es más importante el ámbito práctico: «la *Crítica de la razón práctica* atribuye al interés práctico un primado práctico sobre el especulativo, lo cual significa que toda la actividad de la razón se dirige a satisfacer el interés presentado por el fin definitivo»⁶⁵⁴.

Pero el ámbito del uso práctico de la razón es de otra índole al teórico. La razón práctica no nos lleva a conocer lo que son las cosas al modo científico. Lo que hace es precisamente alcanzar un saber de aquello que la razón teórica ha calificado como posible, esto es, de las ideas. Su punto de partida es el hecho moral, la libertad humana. Y no se trata tanto de conocer qué es la libertad como de saber que efectivamente lo somos (*cf.* CLF, 57 y ss.). No es un conocimiento teórico (científico), pero no deja de ser un conocimiento intelectual. «La 'razón práctica' nos procura un saber peculiar, no por ser

⁶⁵² A. LÓPEZ QUINTÁS; "El sentimiento estético y la fruición de la realidad", 155.

⁶⁵³ J. GÓMEZ CAFFARENA; *Diez lecciones sobre Kant*, 78.

⁶⁵⁴ A. CORTINA; "Razón pura y mundo de la vida", 183.

algo irracional, al margen de la actividad estrictamente intelectual, sino por arraigarse en lo ultrafenoménico»⁶⁵⁵. ¿Cuál debe ser en este caso el papel de la razón teórica? Pues que tal conocimiento no lo encuentre ilógico, que no sea lógicamente imposible. Consecuentemente, las afirmaciones teóricas en este ámbito moral son a modo de corroboraciones, de constataciones de las afirmaciones realizadas desde el uso práctico. Es por ello que las ideas teóricas adquieren desde la razón práctica una intelección no teórica, pero sí verdadera, avalada también por la razón (pura práctica). A este tipo de conocimiento es al que denomina Kant *creencia* (en oposición a la ciencia teórica), creencia que no por ser tal es irracional, sino sencillamente se trata de un conocimiento de índole diversa al teórico, un conocimiento práctico, que no deja de ser conocimiento racional.

¿En base a qué puede la razón realizar afirmaciones desde su uso práctico? Si en el conocimiento científico Kant da el peso a lo puesto por el sujeto, no olvida su momento ‘trascendental’, según el cual lo puesto por el ser humano precisa de contraste empírico de la realidad. Pero, ¿y en el caso de la razón práctica? Tal contraste ya no es posible. Pues bien, Kant hablará de una especie de sentir, diverso al sensorial, pero que nos permite abrirnos al mundo de modo diferente, incluso de modificar nuestra concepción. Se erige así en un principio cognitivo.

Lo lógico en todo tipo de conocimiento es buscar un respaldo de la realidad⁶⁵⁶. Sin embargo, ya Zubiri nos hace ver que hay mucha más realidad ‘allende’ lo dado que ‘aquende’; y esto ‘allende’ no pertenece estrictamente a lo dado en aprehensión sensible, por lo menos no pertenece primariamente. En este momento, el conocimiento intelectual precisa de ayuda. El camino que propone Kant es valorar la condición de posibilidad de ese ‘sentir’ que se nos impone.

b. La fe racional

Kant identifica en el ser humano desde la razón práctica dos líneas —digamos— paralelas: la del deseo o felicidad y la del deber. Ambas líneas deben converger cuando son llevadas a sus respectivos límites, y ello porque de otro modo el propio ser humano entraría en contradicción. Tales límites son la inmortalidad y el Ser Supremo, postulados de la razón práctica. Si desde la razón teórica tales postulados son inviables —por no haber una unificación con un determinado esquema sensorial—, apoyándonos ahora en el uso práctico de la razón, la razón teórica no tiene sino que aceptar su ausencia de absurdidad, o ratificar su razonabilidad. Kant postula prácticamente aquello que teóricamente no pasaba

⁶⁵⁵ A. LÓPEZ QUINTÁS; “Xavier Zubiri y el enigma del saber filosófico”, 86-87.

⁶⁵⁶ Problema del que Kant no era inconsciente (cf. J.J. SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS; “La ‘inteligencia sentiente’ y la ‘razón sensible’”, 131-132).

de ser una idea. ¿En qué se basa para tal postulación? En la experiencia íntima en el ser humano del hecho moral.

Esta experiencia íntima no ofrece un conocimiento como el que ofrece la razón teórica; es de otro tipo. Es un conocimiento fundamentado en la confianza: es la *fe racional* kantiana. Esta fe racional implica un modo diferente de acceder a la realidad, diferente pero a su vez indispensable. ¿Por qué indispensable? Porque según Kant, el uso teórico únicamente considerado no es suficiente para lo que es una vida humana: únicamente con la ciencia, el ser humano podría desorientarse; desorientación subsanable con una *sana razón humana*. La orientación cuando el ser humano se encuentra situado en la inmensidad de la realidad no puede proceder tan solo del conocimiento teórico; es preciso algo más, algo que es difícil conceptuar y que de alguna manera pone el sujeto, algo subjetivo dirá Kant.

Aparece aquí un uso diverso de la razón: el uso como orientadora del ser humano en la naturaleza, y que empieza a actuar justamente donde la razón objetiva no llega. No se trata, pues, de un mero racionalismo, ni tampoco de un mero sentimentalismo; y sin embargo contribuye de algún modo al conocimiento: «esa fuerza subjetiva que ayuda a orientarse es exigencia y le compete un derecho epistémico»⁶⁵⁷. ¿Qué tipo de derecho epistémico? No es certeza científica sino *donación de confianza*. Pero, ¡qué abismo media entre ambos ámbitos!, entre el ámbito del conocimiento fundamentado en el uso teórico de la razón y el de la confianza fundamentada en el uso práctico. ¿Cómo salvarlo?

c. Lo estético como nexo entre lo teórico y lo práctico

Desde el momento en que ambas no son sino una misma y única razón es razonable pensar la existencia de una conexión pero, ¿cuál? La respuesta kantiana pasa por la libertad humana. El ser humano puede ser considerado de dos modos: fenoménico y nouménico. El primero, en tanto que ser natural como el resto de cosas de la naturaleza, le corresponde un ser fenoménico: «a nivel fenoménico ni siquiera cabe distinguir entre personas y cosas»⁶⁵⁸. Pero la libertad humana presenta un segundo aspecto que nos permite considerarla no únicamente como libertad especulativa (fenoménica) sino también como libertad práctica (nouménica), tal y como nos expone en el tercer tránsito de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*⁶⁵⁹.

El dilema para Kant pasa por articular cómo la libertad nouménica humana puede actuar en el mundo fenoménico de la naturaleza para alcanzar su felicidad. ¿Cómo enlazar

⁶⁵⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA; *Diez lecciones sobre Kant*, 82.

⁶⁵⁸ J. LUENGO RUBALCABA; “Zubiri y Kant: entre el fenómeno y la realidad”, 141.

⁶⁵⁹ Cuestión que no trataremos aquí.

lo fenoménico con lo nouménico, lo teórico con lo práctico? Mediante el juicio estético⁶⁶⁰. «El problema fundamental que Kant se plantea en este contexto y que va a determinar toda su teoría estética es el de comprender cómo sea posible el nexo entre dos ámbitos tan radicalmente heterogéneos como son la vida teórica y la vida moral»⁶⁶¹. ¿Qué puede haber que medie entre la libertad humana y la necesidad natural? El juicio estético (teleológico), porque mediante tal sentimiento la naturaleza ya no es aprehendida como un sistema mecánico perfectamente engranado, sino como un *sistema de fines*; y el ser humano como *fin final* de la creación.

Para poder aprehender así a la naturaleza, es preciso adoptar una actitud distinta; es preciso ir más allá de los datos empíricos que ella misma nos ofrece y que son los que posibilitan el conocimiento científico, es preciso tomar cierta distancia para atenderla no teóricamente sino más allá de lo estrictamente teórico.

«Entre la esfera determinista de la Naturaleza, cuyas leyes busca conocer el hombre en la ciencia, y la esfera de la libertad en la que se juega la búsqueda del reino de los fines, se alza en la vida del hombre la esfera de lo estético y, en general, de la armonía que brota en él de manera espontánea»⁶⁶².

La importancia de la libertad humana es indiscutible en Kant, ya que ella es el punto de conexión entre los ámbitos fenoménico y nouménico. Aquello que no es posible teóricamente, desde la razón práctica se consigue. Y la libertad tiene que ver y mucho con el hecho moral. Pero se da aquí una paradoja muy interesante. Porque si bien desde la libertad humana estamos en la realidad nouménica, carecemos de toda representación; por el otro, si desde la razón teórica poseemos toda representación, nos encontramos alejados de esa realidad nouménica. La representación teórica implica subsumirse en el ámbito de lo mecánico y necesario; el uso de la libertad implica perder toda representación. Frente al idealismo de Fichte y el voluntarismo de Schopenhauer, que intentan salvar así ese abismo mediante una radicalización de dichas facultades llegando a sendos monismos ontológicos, Kant apela a la vía del sentimiento estético.

Entre la facultad de conocer y la facultad de desear nos propone la facultad de Juzgar, ligada íntimamente al sentimiento estético. El Juicio no es un juicio del entendimiento; es otra cosa: «el juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético (...)»⁶⁶³. Y para poder darse, la libertad debe encontrarse en su más pura expresión. Aquello sobre lo que recae no se trata de una proyección humana, sino de algo que está ahí pero que debe ser captado adecuadamente.

⁶⁶⁰ Si bien lo estético es diverso en su concepción al zubiriano, no está tan alejado como pudiera parecer.

⁶⁶¹ V. M. TIRADO SAN JUAN; “Libertad práctica y libertad estética”, 321.

⁶⁶² V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 66.

⁶⁶³ I. KANT; *Crítica del Juicio*, 131-132.

No sólo debe, sino que es sólo cuando el ser humano ejerce su libertad en su más pura expresión que puede acceder a la realidad en tanto que finalidad sin fin. Para ello no hace falta ir a ningún tipo de vida especial, sino que tal y como nos comenta A. Cortina, es en la *vida cotidiana* en la que «el sentimiento de placer se liga al sentimiento moral al comprobar la finalidad de la naturaleza a nuestras facultades y la de nuestras facultades entre sí para el logro del fin definitivo»⁶⁶⁴.

Se perciben, así, dos planos: uno el de la articulación de las facultades entre sí, y otro el de la articulación de las facultades con la naturaleza. La función del Juicio no estriba únicamente en ‘salvar ese abismo’ que hemos mencionado, sino también en dar explicación de todo ese ámbito velado de lo estético y su repercusión en el ejercicio de las facultades del sujeto. Para Kant, las facultades no son un agregado constituido por mera yuxtaposición, sino una articulación orgánica en cuyo ejercicio hay una interdependencia funcional. Articulación que se excede a sí misma para enlazar con el ámbito de lo mecánico. No se trata de dos planos independientes, o que se relacionan extrínsecamente: son dos planos íntimamente unidos, de modo que no se pueden dar ‘estéticamente’ sino a una los dos.

Ello supone un cambio de actitud fruto del cual brota precisamente el placer estético. Lo estético no es algo —digamos— secundario, provocado por la necesidad de explicar ese enlace, sino que se convierte en un elemento positivamente relevante y que permea el actuar global del sujeto. ¿En qué se fundamenta tal placer estético? Pues «en un cierto ‘conocimiento’ reflejo (sentido común) que el sujeto tiene respecto de que lo empírico armoniza o no con su estructura trascendental»⁶⁶⁵. Se trata de un estado subjetivo, pero desde el cual las facultades humanas se encuentran en un ejercicio armónico, tanto intelectual como éticamente. La razón teórica precisa de una comprensión teleológica además de la explicación mecánica de la naturaleza, *como si* por debajo de esas leyes necesarias subyaciera una finalidad intencional: «lograríamos con ello un *sistema de la naturaleza*, en el que un artista inteligente se serviría de las causas mecánicas para lograr los fines que se propone»⁶⁶⁶. La comprensión teleológica de la naturaleza es la que enlaza con la esfera moral humana, en tanto que ésta es también teleológica. Es en el *factum moral* humano donde culmina la finalidad de la naturaleza, hecho moral de ese ser humano que a la vez es natural y está por encima de lo natural en tanto que moral. Su fin ‘en sí mismo’ se ‘monta’ sobre el fin de la naturaleza, para llegar no a la felicidad sino a una *voluntad buena*, todo ello desde su articulación en el Juicio.

⁶⁶⁴ A. CORTINA; “Razón pura y mundo de la vida”, 182.

⁶⁶⁵ V. M. TIRADO SAN JUAN; “Libertad práctica y libertad estética”, 323.

⁶⁶⁶ A. CORTINA; *Op. cit.*, 185.

d. Un nuevo modo de juzgar: el sentimiento estético

De esta manera se funda «una facultad totalmente particular de discernir y de juzgar que no atañe nada al conocimiento, sino que se limita a poner la representación dada en el sujeto frente a la facultad total de las representaciones, de la cual el espíritu tiene conciencia en el sentimiento de su estado»⁶⁶⁷. Ante una representación, se puede realizar un juicio lógico desde la razón teórica en tanto que se refiere al objeto; pero también un juicio estético si lo que se contempla es el estado sentimental del sujeto en tal representación. No aporta, pues, conocimiento; sino que nos habla del estado del sujeto que acompaña al ejercicio libre de las facultades, es «una facultad para juzgar sin conceptos sobre formas (...)»⁶⁶⁸, no olvidemos que desinteresadamente. Para Kant el interés tiene que ver con la conceptualización y con el deseo, por lo que en el ámbito de lo estético el sujeto se debe retrotraer a toda conceptualización intelectual y a todo deseo volitivo. Se consigue entonces lo que Kant denomina *juego libre* de las facultades.

Cuando las facultades se encuentran en este estado de juego libre, en el que ningún tipo de conceptualización o de pretensión restringe su ejercicio, le acompaña en el sujeto un sentimiento especial, un sentimiento que manifiesta que efectivamente las facultades están en juego libre, no representándose algo en particular sino un conocimiento en general (esto es, sin ningún tipo de concreción). Cuando las facultades se ejercen en referencia a un conocimiento en general, juegan libremente porque no hay ningún concepto que las constriña, y entonces surge un sentimiento diferente: es el sentimiento estético, provocado por una armonía en dichas facultades de conocer (entendimiento e imaginación). Esta armonía entre nuestras facultades de conocer posee una repercusión muy relevante:

«Una representación que sola y sin comparación con otras, tiene, sin embargo, una concordancia con las condiciones de la universalidad, que constituye el asunto del entendimiento en general, pone las facultades de conocer en la disposición proporcionada que exigimos para todo conocimiento, y que tenemos por consiguiente por valedera para todo ser que esté determinado a juzgar mediante entendimiento y sentidos (para todo hombre)»⁶⁶⁹.

O sea, que esa armonía en las facultades de conocer en un conocimiento en general, nos dispone adecuadamente para cualquier tipo de conocimiento. Démonos cuenta de que el juicio estético —según Kant— tiene que ver no tanto con una representación concreta, sino con la relación entre las facultades que se ponen en juego en tal representación. Y aquí es donde ubica Kant lo que es la belleza, no en el agrado o desagrado sensible sino en el hecho de que ante los objetos bellos el ejercicio de las facultades es armónico: no nos detenemos estrictamente en el objeto sino que, haciendo abstracción de su contenido,

⁶⁶⁷ I. KANT; *Op. cit.*, 132.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, 253.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, 151-152.

vamos por decirlo así a la esencia de la sensación. No se trata de la representación conceptual de un objeto sino de su *representación formal*.

No me puedo resistir a transcribir un texto precioso de Kant, en el que nos habla de este ir más allá de la experiencia sensible, más allá del entendimiento, para superar a la misma naturaleza sensible: «aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de asociación (que va unida al uso empírico de aquella facultad), de tal modo que, si bien por ella la naturaleza nos presta materia, nosotros la arreglamos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere la naturaleza»⁶⁷⁰. Y continúa: aquello que nos ‘facilita’ la naturaleza, en el hombre sensible estéticamente «ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado». Como si las cosas aprehendidas nos catapultaran más allá de ellas, anhelando alcanzar aquello que trasciende fenoménicamente a lo dado. Aquello captado no deja ser ‘apresado’ por un concepto y ‘exige’ ser llevado más allá mediante la razón para poder ser expuesto ‘adecuadamente’: son lo que Kant denomina *atributos estéticos* de los objetos. Y así, yendo más allá de la naturaleza podemos ir también más allá de nosotros mismos, uniendo ambos fines (el de la naturaleza y el del ser humano) en un fin definitivo en aras del logro del *bonum consummatum*.

e. La belleza como símbolo de lo moral

Lo estético no sólo tiene que ver con el conocimiento, sino también con lo bueno. Lo que hace el gusto es «servir de instrumento para el propósito, en consideración de este último (del bien), de *poner* aquella situación de espíritu que se conserva a sí misma y tiene un valor subjetivo universal»⁶⁷¹. Si la facultad de Juzgar se encuentra en disposición de juzgar estéticamente, permite que el espíritu se encuentre de tal modo que pueda realizar actos buenos desde una actitud personal que, aunque subjetiva, se pueda universalizar, exactamente igual que ocurre en los juicios de gusto. No se trata de quedarse en lo particular, o en lo agradable; éste sería el caso de aquél que utiliza —por ejemplo— la contemplación de la naturaleza o incluso el arte como mera distracción o satisfacción, de las que está necesitado «para echar fuera el descontento del espíritu consigo mismo, con lo cual se hace éste aún más inútil y más descontento de sí»⁶⁷². No se trata de tener un sentimiento de lo bueno y de lo malo, sino de que cuando el sujeto actúa según sus leyes y en consonancia con las de la naturaleza, experimenta un sentimiento estético de placer (o de desagrado en su caso), que es distinto. El placer deriva de la armonía, no del acto en concreto. Y esto afecta tanto a lo teórico como a lo práctico.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, 271.

⁶⁷¹ *Ibidem*, 166.

⁶⁷² *Ibidem*, 286.

Kant afirma que la belleza puede ser considerada como un *símbolo* de lo moral⁶⁷³. Esta relación, considerando ese sentido que es común a todas las personas, es *natural* a cada cual, y cada cual la exige a los demás también como deber, placiendo en esta pretensión. El placer que el espíritu experimenta, lo experimenta a la vez como algo más elevado que el producido por las impresiones sensibles, placer semejante que se da en la estimación del valor de los demás. Se da una concordancia entre la posibilidad interior del sujeto respecto a la facultad de desear, y la posibilidad exterior de una naturaleza que posibilita el ejercicio libre y armónico de las facultades de conocer (belleza), concordancia que procura una satisfacción tan *pura* que exige un fundamento que no es identificable ni con naturaleza ni con libertad personal pero que no es algo totalmente desconectado de ellas; es algo suprasensible «en el cual la facultad teórica está unida con la práctica de un modo común y desconocido»⁶⁷⁴.

En el juicio de lo bello, la libertad de la imaginación es representada conforme a las leyes del entendimiento; en el juicio moral, la libertad de la voluntad debe concordar con las leyes universales de la razón. Este ‘sometimiento’ de la voluntad libre a las leyes universales de la razón se realiza de un modo ‘simpático’ con el ejercicio libre de la imaginación sometida a las leyes del entendimiento, de modo que este someterse no es sino un comportamiento libre en el que se da cierta analogía entre la imaginación y las leyes del entendimiento, y la voluntad y las leyes de la razón. Su carácter autónomo no hay que buscarlo, consecuentemente, en el deber, sino que el deber sería consecuencia de esta concordancia íntima de las facultades, cada una en su ámbito. De este modo, también el esfuerzo moral repercute en una capacidad de poder realizar juicios estéticos, «y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto

⁶⁷³ Hay que entender el significado de ‘símbolo’ en el pensamiento kantiano. No es algo meramente alegórico; Kant no opone lo simbólico a lo intuitivo (intuición sensible), sino que lo simbólico es un modo de representación intuitivo, además del esquemático. Cuando se pretende exponer la realidad de nuestros conceptos, son precisas siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, según Kant tales intuiciones son denominadas *ejemplos*; si los conceptos son puros se denominan *esquemas* (del entendimiento) o *símbolos* (de la razón). De los esquemas sí se pueden dar intuiciones sensibles adecuadas, pero de los símbolos no. Consecuentemente, de los primeros puede alcanzarse conocimiento científico (teórico) y de los segundos no. A lo más que se puede llegar en el caso de los símbolos es a un proceder en el juicio reflexionante análogo al que se realiza en el determinante (esquemático), esto es, a una analogía formal pero no según el contenido. «Todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son *esquemas* o *símbolos*, encerrando los primeros exposiciones directas de conceptos; los segundos indirectas» (*Ibidem*, 318); mientras los primeros se dan demostrativamente, los segundos mediante analogías. Gran error sería confundir intuiciones simbólicas con esquemáticas, por el exceso cometido en el uso de las facultades humanas. Es por ello que el uso de intuiciones simbólicas no es viable en el ámbito teórico, pero no así en el práctico, sobre todo en el caso que nos ocupa.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, 320.

sensible»⁶⁷⁵. Esta estrecha relación entre el gusto y lo moral también se da en sentido opuesto. Si bien el gusto propicia una sensibilización para las ideas morales,

« (...) se ve claramente que la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas morales y la cultura del sentimiento moral⁶⁷⁶, puesto que sólo cuando la sensibilidad es puesta de acuerdo con éste, puede el verdadero gusto adoptar una determinada e incambiable forma»⁶⁷⁷.

f. Lo sublime como disposición del espíritu

Este enlace se percibe mejor en su concepto de sublime, el cual no tiene que ver tanto con la representación de la naturaleza (aunque sea finalidad sin fin, como en la belleza) como con el uso que podamos hacer de sus intuiciones en referencia al ejercicio de nuestras facultades, sin necesidad de buscar ‘apoyo’ fuera de nosotros. Estrictamente hablando, lo sublime se corresponde con nuestras facultades, con nuestras ideas, y no con las cosas de la naturaleza; éstas no son sino la ‘excusa’ para que generemos la sublimidad en nuestras ideas, que en tanto que ejercicio estético no lo es tanto del entendimiento (belleza) como de la razón. «Nada, por tanto, de lo que puede ser objeto de los sentidos puede llamarse sublime»⁶⁷⁸; otra cosa, como nos dice enseguida, es que despierte en nosotros una pretensión infinita en el desarrollo de nuestras capacidades: «por lo tanto, ha de llamarse sublime, no el objeto, sino la disposición del espíritu, mediante una cierta representación que ocupa el Juicio reflexionante».

¿Por qué en el pensamiento kantiano se enlaza lo sublime con lo moral de modo más propio? Si bien en lo bello también se da cierta libertad en el modo de pensar, ésta se da más bien a modo de *juego* de facultades que de una ocupación propia; y esta ocupación propia —conforme a ley— sí que le compete a lo sublime. Lo bello se debe de algún modo a lo representado; no así lo sublime. Lo sublime consiste incluso en ser capaces de superar cierta resistencia de la sensibilidad para ir más allá de su —digamos— ejercicio normal. Ello no se puede hacer mediante el juego de la imaginación y del entendimiento, sino mediante la ocupación de la imaginación con la razón, o mejor dicho, mediante «la imaginación misma como instrumento de la razón»⁶⁷⁹. Si lo bello tenía que ver con las facultades del entendimiento, lo sublime hace lo propio con las de la razón; y esto también compete a lo moral.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, 321.

⁶⁷⁶ Entiendo que aquí no se refiere tanto al sentimiento moral al modo escocés, como al hecho de tener una sensibilización para la moralidad.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, 323.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, 190.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, 214.

En uno de los pasajes en que Kant nos explica la diferencia entre lo bello y lo sublime, nos dice que en lo sublime la imaginación se enlaza con la razón «para concordar con las ideas de ésta (sin determinar cuáles), es decir, para producir una disposición del espíritu adecuada y compatible con la que el influjo de determinadas ideas (prácticas) produciría en el espíritu»⁶⁸⁰. Esta idea es muy interesante. En la actitud sublime el espíritu se dispone de manera adecuada y *compatible* con la que el influjo de determinadas ideas *prácticas* produce en el espíritu. Hay una compatibilidad, pues, una concordancia entre el sentimiento (respeto) que algunas *ideas* morales producen en el espíritu con la disposición sublime del espíritu.

Mientras en lo moral se da una necesidad apoyada en principios *a priori* que encierra un mandato a cada cual, según juicios intelectuales no reflexionantes sino determinantes a la libertad, la determinabilidad en el sujeto por medio de este proceso está emparentada con la misma disposición que el sujeto posee en el Juicio estético y sus condiciones formales. Pero la relación entre ambos es innegable. Tanto en el ámbito de lo sublime como en el de lo moral se presenta cierto obstáculo por parte de la sensibilidad, que a su vez en ambos casos es superado. Es preciso hacerse cierta violencia para ir más allá de los usos cotidianos de la razón y poder así expandirla, extenderla, precisamente donde le pueda llevar su uso imaginativo (aunque siempre sujeta a leyes para no caer en una mera fantasía arbitraria).

La coincidencia en ambas determinaciones es útil para el sujeto, es útil el hecho de que «la conformidad con leyes de la acción, por deber, se haga al mismo tiempo representable como estética»⁶⁸¹. Una utilidad que por otro lado es recíproca:

«De aquí se deduce que el bien (el bien moral) intelectual, conforme en sí mismo a fin, debe representarse, no tanto como bello, sino más bien como sublime (...). Recíprocamente, lo que llamamos sublime en la naturaleza (...), se representa como una fuerza del espíritu para elevarse por encima de ciertos obstáculos de la sensibilidad por medio de principios morales, y por ello vendrá a ser interesante»⁶⁸².

g. La fundamentación kantiana al juicio estético

De la moralidad sólo conocemos las leyes, «sin poder alcanzar, mediante la intuición, la facultad suprasensible en nosotros mismos que encierra el fundamento de esa legislación»⁶⁸³. ¿Cuál es el acceso que propone Kant? Pues esa disposición sublime del espíritu. Mediante el uso práctico de la razón conocemos la ley moral, pero no su fundamento. ¿Qué es lo que lleva a actuar al ser humano de acuerdo a esa ley moral?

⁶⁸⁰ *Ibidem*, 198.

⁶⁸¹ *Ibidem*, 212.

⁶⁸² *Ibidem*, 217-218.

⁶⁸³ *Ibidem*, 223.

¿Conocerla? ¿El puro deber? Kant se da cuenta de que no, que hace falta otro acceso más allá que dé razón de ese profundo respeto que el hombre siente hacia la ley moral: y lo encuentra en lo sublime. En cualquier caso, la perfección y la belleza siguen siendo dos cosas distintas sólo que, en este sentido, nuestro buen hacer estético nos sitúa adecuadamente para nuestro buen hacer práctico (e intelectual, tal y como hemos visto).

«Mas como, cuando comparamos la representación mediante la cual un objeto nos es dado (con el objeto en consideración de lo que debe ser) mediante un concepto, no puede evitarse el que la juntemos también con la sensación en el sujeto, resulta que la facultad total de la representación gana cuando están de acuerdo ambos estados del espíritu»⁶⁸⁴.

El problema para Kant es cómo dotar de universalidad al juicio estético. Porque lo propio de tal juicio es, aparte de ser subjetivo, la necesidad por parte del propio sujeto de que sea universal, comunicable, tarea difícil por su propio carácter. Kant es consciente de que la pretensión de universalización es complicada. El hecho de que algo sea considerado como bello por muchos, por diversas culturas, etc., no es sino un argumento *débil* pues con él no se atiende a lo esencial del fenómeno estético: que algo sea bello no viene dado por esa coincidencia, sino que si se da esa coincidencia es precisamente porque algo es bello. Kant intenta salvar este problema apelando en primera instancia al ya comentado *sentido común*, pero no sólo a él⁶⁸⁵. Lo universal no se funda en una concordancia provocada por el objeto de representación, sino en el estado del espíritu provocado por la armonía de las facultades en ejercicio libre según un conocimiento en general, y este estado es común entre las personas. El sentido común tiene que ver con una capacidad de juzgar reflexionadamente que se supone común a la razón humana en general y que es condición de posibilidad de la pretensión de universalidad, «y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio»⁶⁸⁶.

Un estudio más riguroso de la cuestión lo realiza en la dialéctica del Juicio estético. Es característico del juicio de gusto su subjetividad y consecuentemente su no universalidad. ¿Cómo poder fundamentar esa pretendida universalidad? Porque para Kant, que se pretenda tal universalidad, es un hecho. La cuestión es: si para pretender la universalidad de un juicio debemos apoyarnos en su objetividad, y esta objetividad se obtiene mediante la conceptualización validada por la intuición sensible, y por definición el juicio de gusto no puede atenerse a ninguna conceptualización (pues entonces ya no sería

⁶⁸⁴ *Idem*. ¿No resuena en este ‘acuerdo de los estados del espíritu’ lo que comentábamos sobre el recubrimiento de las facultades?

⁶⁸⁵ El sentido común para Kant no es lo que hoy en día se entiende por tal, sino que es el «efecto que nace del juego libre de nuestras facultades de conocer» (*ibidem*, 175).

⁶⁸⁶ *Ibidem*, 245.

estético): ¿cómo se puede pretender su universalidad, en qué se puede apoyar tal universalidad?

Kant propone distinguir de qué tipo de conceptos estamos hablando. En el caso del conocimiento, hablamos de conceptos determinables, esto es, sujetos a intuiciones sensibles. Pero en el segundo caso, hablamos de que el Juicio está sujeto a conceptos indeterminados e indeterminables. El juicio estético necesita de un concepto pero para ‘olvidarse’ de él y quedarse con el ejercicio formal de las facultades, con su juego libre. Pero junto a este libre juego —según Kant— y para enlazar con la necesidad que le pretendemos dar para su universalización, debe haber a su base un concepto, sólo que debe ser diverso a los conceptos para el conocimiento. ¿Qué tipo de concepto? La solución a esta antinomia pasa por una situación similar a la de las antinomias teóricas y prácticas: apelando a un concepto reflexionante de la razón (idea) de lo suprasensible que está no sólo a la base del objeto sino también a la base del sujeto que juzga. Sin apelar a este concepto de lo suprasensible a cuya luz se pudiera pretender la universalidad, tal universalidad no podría ser fundamentada de ningún modo (ni siquiera el sentido común).

Lo que hace Kant es distinguir dos niveles: el de los juicios demostrables por conceptos propios del entendimiento porque se atienen a intuiciones sensibles, y el de los juicios reguladores por una idea de la razón que es suprasensible. No podemos ‘conocer’ tal fundamento suprasensible, pero si lo aceptamos ‘como si’ lo conociéramos, podemos dar fundamento a esa pretensión de universalidad del juicio estético. Todo pasa, pues, por aceptar ese principio suprasensible que permanece ajeno al conocimiento del entendimiento, o sea, del que no podemos conseguir ningún tipo de certeza «pues si no se tuviera esta consideración, la pretensión del juicio de gusto de validez universal no podría salvarse»⁶⁸⁷. De esta manera, el juicio de gusto no se funda en ningún concepto determinado sino en un concepto indeterminado fruto de la idea de la razón según la cual hubiera un substrato suprasensible de los fenómenos que posibilitaría tal carácter universal.

La fundamentación de este ‘como si’ lo encontrará Kant con el juicio teleológico, mediante el cual pretende atender a aquellos fenómenos de la naturaleza que no están sujetos a causas mecánicas, sino a causas finales (como por ejemplo, los seres orgánicos, los fenómenos vitales). ¿Por qué Kant incluye aquí el juicio teleológico? El juicio teleológico es un juicio reflexionante, no determinante; esto es, es un juicio que no puede estar sujeto a las leyes del entendimiento, por lo que no está sujeto en principio a ninguna ley salvo las que él se dé a sí mismo en su ejercicio. Si esto es así es porque pretende alcanzar conocimiento allí donde el entendimiento por su propia índole no puede, y consecuentemente no puede seguir sus parámetros. ¿De dónde sacar entonces las leyes desde las cuales regirse? Pues desde sí mismo.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, 303.

«Pero el Juicio reflexionante debe subsumir bajo una ley que no está aún dada, y que es, pues, en realidad, sólo un principio de la reflexión sobre objetos, para la cual carecemos por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto del objeto que sea suficiente como principio de los casos que se presentan. Ahora bien: como no puede ser permitido uso alguno de las facultades de conocer sin principios, en tales casos el Juicio reflexionante deberá servirse a sí mismo de principio»⁶⁸⁸

La cuestión es de dónde obtiene el Juicio reflexionante los ‘recursos’ para regirse a sí mismo. Porque si bien el Juicio reflexionante parte de que hay una finalidad en la naturaleza, supone un principio suprasensible el cual dotase de tal intencionalidad a la naturaleza. Pero no podemos actuar dogmáticamente, sino ‘como si’ la naturaleza tuviera como uno de sus procesos causales la finalidad, que es distinto. Porque,

«(...) el concepto de una causalidad de la naturaleza según la regla de los fines, más aún, según la de un ser tal que no puede sernos dado de ningún modo en la experiencia, es decir, la de un ser fundamento primero de la naturaleza, si bien puede ser pensado sin contradicción, no puede, empero, valer para determinaciones dogmáticas, porque como no puede ser sacado de la experiencia, ni es exigible para la posibilidad de la misma, no puede serle asegurada por ningún medio su realidad objetiva»⁶⁸⁹.

¿Qué queda entonces? La razón mediante el juicio reflexionante va siempre a lo incondicionado, a diferencia del entendimiento; y por ello no puede encerrar ningún principio constitutivo, sino tan sólo regulativo. Es precisamente donde el entendimiento no llega que la razón se hace trascendente, aunque por su propia índole no según conceptos de valor objetivo. Sus conceptos, pues, sólo tienen valor para el sujeto, no son universales. Pero el caso es que esto es algo que puede hacer cualquier sujeto de la especie humana: aunque la validez de lo que consigue la razón es sólo para el sujeto que realiza tal juicio reflexionante, como todo ser humano posee la misma facultad de conocer, podría ser realizado por cualquiera de ellos, aunque sin poder afirmar su validez en el objeto.

El juicio reflexionante mediante el cual la razón se sobreeleva sobre lo dado y conocido por el entendimiento para ir allá donde el entendimiento no puede llegar, se debe regir por sí mismo, se debe dar a sí mismo sus propias leyes; y el único modo en que puede hacerlo sin *exaltarse poéticamente*, «porque evitarlo es su determinación principal»⁶⁹⁰, es estar sujeto a una determinación estética (si se puede llamar así) del juego libre de las facultades, mediante el cual la razón se ejercite de acuerdo a la máxima que le rige tal juego. Ello acontece también en el ámbito ético, en el que la mayor parte de las veces nos movemos entre juicios reflexionantes, en el sentido de que no podemos subsumir nuestra acción en leyes normativas, sino que aun en el ámbito de unas leyes formales, en cada

⁶⁸⁸ *Ibidem*, 359-360.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, 374-375. Aunque de ello extraiga un argumento valedero para demostrar «que la teología no encuentre, para sus investigaciones, complemento alguno de su explicación más que en la teología» (*cf.* p. 376).

⁶⁹⁰ *Ibidem*, 392.

acción concreta somos cada uno de nosotros los que hemos de determinar cuál va a ser nuestra acción. Todo lo dicho para el juicio reflexionante de la razón para el conocimiento, valdría también para nuestro comportamiento.

h. Kant y Zubiri: dos caras de una misma moneda

A la vista de esta exposición de la estética del filósofo alemán, podemos percibir que Kant se erige en un complemento interesante para Zubiri⁶⁹¹: si el filósofo alemán se polariza hacia el sujeto, el español hace lo propio hacia la realidad. Pero en mi opinión ambos planteamientos tienen mucho en común. Es admirable el esfuerzo que realiza Kant para fundamentar su reflexión desde la postura centrada en el sujeto, y cómo apela a una realidad que se le escapa pero que de algún modo interviene en nuestros procesos. Lo que le ocurre al sujeto para nada es algo arbitrario, sino que precisa de un contraste trascendental que si ya es difícil de establecer en el contexto teórico, cuánto más en el estético. Este esfuerzo es magistral cuando intenta salvaguardar la universalidad de la belleza y sublimidad⁶⁹². Sin mayores consideraciones sobre la sublimidad, creo que en el planteamiento kantiano de la belleza se podrían atisbar los correlatos de realidad bella y dimensión estética de los sentimientos tal y como son planteados por el filósofo español.

Y ese contraste trascendental que para Kant es problemático, acudiendo a la reflexión zubiriana alcanzaría una formulación rigurosa. Formulación rigurosa que precisa ir acompañada de cierta atención a la realidad de distinta índole, concibiéndola en su más estricta respectividad, «de modo constelacional-relacional»⁶⁹³. Este enlace riguroso que se observa entre la experiencia humana y la realidad en tanto que *pulchrum*, que no son sino correlatos de un proceso que desborda lo afectivo e inunda lo humano, creo que no es ajeno al pensamiento kantiano; desbordamiento que va más allá de lo estrictamente afectivo para englobar tanto lo intelectual como lo ético. A mi modo de ver, sería razonable entender el sentido común kantiano como el correlato de lo que otros autores denominan *sentido de realidad*.

2.4. Del sentido común al sentido de realidad

El sentido común kantiano está íntimamente relacionado con el ejercicio del juicio reflexionante, esto es, con el ejercicio de la razón más allá de sus posibilidades teóricas, tanto en el ámbito teórico como sobre todo en el práctico. Las leyes según las cuales se rige

⁶⁹¹ Similitud (salvando todas las distancias) que según otros autores se puede extender también a otros ámbitos. Muy interesante los artículos de J.J. SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS; “La ‘inteligencia sentiente’ y la ‘razón sensible’”, y el de J. LUENGO RUBALCABA; “Zubiri y Kant: entre el fenómeno y la realidad”.

⁶⁹² Me atrevería a decir que incluso su lectura provoca aquello que trata de describir.

⁶⁹³ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 153.

dicho juicio sólo puede conseguirlas desde sí mismo, en su ejercicio. Y es que en ambos ámbitos, el ser humano no puede atenerse a leyes dadas, sino que de alguna manera está abandonado a sí mismo. En multitud de ocasiones el ser humano tiene que optar sin saber muy bien cuál es la mejor opción. Pensamos, sopesamos, discernimos,... pero desde un punto de vista estrictamente racional no llegamos a ninguna determinación. Sin embargo, llega un momento en el que tenemos que tomar la decisión. ¿Qué es lo que hace que adoptemos una opción y no otra?

Pongamos el ejemplo de un científico que, a la hora de esbozar una nueva teoría que nadie ha conseguido obtener todavía, se le presentan varias alternativas, cualquiera de ellas igualmente razonable. Se encuentra en los límites del conocimiento, nadie puede decirle cuál alternativa es la mejor, no se puede apoyar en nada. Independientemente de que a la postre haya sido más acertada o no, ¿por qué elige la opción que ha elegido?, ¿únicamente por un discernimiento racional? No, sin duda. ¿Qué es lo que le ha llevado a inclinarse más hacia una opción que hacia el resto?

Tampoco hace falta irse a tan altos niveles intelectuales para plantearse tal cuestión. Por ejemplo, cuando un artista acomete una obra: ¿cómo elige el tema de que va a tratar?, ¿cómo sabe que la obra ya está terminada? E incluso en nuestras vidas cotidianas tomamos infinidad de decisiones sin realizar un discernimiento puramente racional, sin acabar de saber muy bien por qué las hemos tomado. Una vez hemos desestimado aquellas opciones consideradas como inadecuadas, elegir entre las que estimamos adecuadas no es una acción únicamente racional. Intervienen otros factores. En la mayoría de las situaciones no sabemos qué es 'lo mejor' que podemos hacer en ese momento determinado, y sin embargo adoptamos una opción. Mis hijos han hecho una travesura: ¿les riño o les corrijo amorosamente? A veces hago una cosa y a veces otra. ¿Qué hago hoy?, ¿qué es lo preferible?, ¿qué es lo que me lleva a adoptar una opción u otra? Sí, desde luego influyen mi estado de ánimo, mi cansancio, etc., pero... ¿qué es lo que en definitiva me lleva a elegir una opción en vez de otra?, ¿qué me hace pensar que una opción es más adecuada que otra? Nadie nos lo va a decir. Es una decisión nuestra.

En cualquiera de estas situaciones que estamos comentando cabe incardinar el sentido común kantiano, y lo que Zubiri denomina 'instalación en la verdad'. Nuestra instalación en la verdad (en la realidad) va a condicionar poderosamente lo que hagamos o dejemos de hacer. Y ello en dos aspectos. a) Muy relacionado con esto que estamos comentando (en lo que hagamos en concreto en una determinada situación), por lo que tiene de *configuración* de mi sustantividad. b) Pero también por lo que se refiere a la posibilidad: cada acto que realizo me va configurando, y a una con esta configuración me abre un abanico de posibilidades y me cierra otro. No hay que decir lo importante que es esta cuestión para configurar realmente nuestra figura sustantiva. Lo problemático del

asunto es que no hay soluciones dadas, y que del mismo modo que puedo estar instalado en la verdad, también puedo no estarlo.

a. Dar sentido a los sentidos

Aunque Julián Marías se mueve en un cuadro de coordenadas diverso al de Zubiri, en su *Antropología metafísica* expone una reflexión que viene muy bien al caso. Comentando una idea del padre Gartry, nos dice que subyaciendo a la sensibilidad de los sentidos, hay como un sentido —‘el’ sentido— «que es ‘un fondo de luces, de deseo y de instintos’, germen o raíz de inteligencia y de voluntad, *previo a ambas*»⁶⁹⁴. Es algo que proporciona un primer contacto con las cosas, previo a cualquier ejercicio de la inteligencia y la voluntad y que —como dice a continuación— es considerado como «el órgano primario de la *realidad*», esto es, como el primer contacto con la realidad y que luego se diversificará según el trato con ésta. Este ‘sentido’ trata de una dimensión primaria en el contacto con la realidad, previo a cualquier conocimiento y por tanto imposible de someter a demostración.

Y dice a continuación: «y por ser el sentido raíz del conocimiento y de la voluntad, tiene implícita una dimensión intelectual y otra moral»⁶⁹⁵. Este ‘sentido’ tendría que ver, pues, con una especie de estar en la realidad, una especie de orientación básica y radical desde la cual el ejercicio de las facultades en esa diversificación posterior cobra cierta legitimidad porque ya se encuentran en él (en forma de ‘raíz de’). Si añadimos la tercera facultad —que Marías y Gartry no consideran como tal— vemos cómo ese ‘sentido’ o sentido de realidad legitima la actividad vital del ser humano en el sentido global que estamos comentando. Zubiri nos dice: «lo sentido, en cuanto tal, es siempre verdadero» (NHD, 83). Es la verdad real. Y a partir de ahí adviene el error cuando ‘mentamos las cosas... sin mente’. Y continúa: «la búsqueda del ser real y verdadero pende, pues, en última instancia, de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas», realidad verdadera que va más allá de la verdad lógico-científica. Si esto fuera así, la hipótesis que baraja C. Fernández Casado sería perfectamente válida, a saber: que,

« (...) lo estético está en la raíz de todo acto o actividad específicamente humanos, en los cuales estamos realmente entre realidades, siendo manifestación consustancial la fruición que corresponde a entrar en contacto directo con la nuda realidad de las personas y cosas que nos deparan las situaciones de nuestra vida»⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ J. MARÍAS; *Antropología metafísica*, 130. Simplemente hacer notar que como facultad humana Marías (del mismo modo que el padre Gartry) no considera al sentimiento, y ello hablando como hablan de ‘el sentido’.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, 131.

⁶⁹⁶ C. FERNÁNDEZ CASADO; “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”, 223.

Los sentidos para Zubiri presentan dos aspectos, cada cual más importante: si bien nos ponen en contacto con la realidad física, a su vez nos permiten aprehenderla según diversos modos. Desde su pluralidad nos abren de modo diverso a un ‘allende’ que en toda su extensión no es otra cosa que el «*sentido* en su acepción más elevada, profunda y plena»⁶⁹⁷. ¿Por qué? Pues porque como nos dice López Quintás, «(...) sentir no es un mero hacerse cargo intencional de ciertos datos sensibles, sino *la instauración misma de un vínculo ambital de participación en la realidad*»⁶⁹⁸.

Las cosas materiales nos afectan, y esa afección nosotros la canalizamos a través de nuestros órganos sensoriales. Hay diversos sentidos, cada uno de los cuales nos ofrece un modo característico de sentir. Pero por debajo de esa diversidad, subyace algo más íntimo y profundo: «el sentir es algo primariamente unitario, es *mi* sentir, y cada uno de los sentidos no es sino un momento diversificador de aquel primario sentir» (NHD, 76). Sentir no es un mero aprehender, sino un ‘estar’ en la realidad. Hay algo en el sentir que nos permite saber a qué atenernos respecto a la situación de modo compacto, aprehendiéndola en su conexión, nos dirá Marías. Esto es lo que denomina *razón*, «no la vieja razón abstracta predescriptiva, sino la impuesta por la percepción, la descripción y la necesidad de elegir»⁶⁹⁹.

Este estar en la realidad se da a una con todas las posibilidades humanas, tanto con los sentidos como con todas las facultades. Se produce así una conexión entre estas dimensiones que es la que permite a Zubiri «entender primero los sentidos ‘como *vehículos natos de acceso a los estratos metasensoriales de la realidad*’, y a partir de ellos, el sentimiento como aquello que ‘nos abre a *ámbitos de realidad*’ cada vez más amplios»⁷⁰⁰. Sería algo así como lo que Kant nos dice cuando habla de que los atributos estéticos de los objetos,

«(...) nos hacen pensar más de lo que se puede expresar por palabras en un concepto determinado y dan también una idea estética que sirve de exposición lógica a aquella idea de la razón, propiamente para vivificar el alma, abriéndole la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines»⁷⁰¹.

Del mismo modo que no podemos aprehender intelectivamente la realidad profunda si no es aprehendiendo las cosas concretas, es en la sensibilidad, en la percepción sensible de las cosas concretas, donde se nos manifiesta y se nos hace patente esa realidad profunda.

⁶⁹⁷ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 546.

⁶⁹⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Filosofía española contemporánea*, 203.

⁶⁹⁹ J. MARÍAS; *Op. cit.*, 71.

⁷⁰⁰ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 546.

⁷⁰¹ I. KANT; *Op. cit.*, 272.

«Somos realidad, pero no somos ‘la’ realidad sin más, sino que ésta, en el mismo acto en que la somos, muestra una apertura que tira de nuestra propia realidad ‘hacia’, un ‘hacia’ aún no delimitado, una exigencia que forzará a buscar algún tipo de actualización concreta para ese ámbito genérico. En tanto que la realidad nos posee, las acciones humanas muestran una dimensión de pasividad que es anterior a cualquier conquista o decisión que arranque del sujeto (...)»⁷⁰².

Lo importante de los sentidos no es su carácter sensorial sino su apertura sentiente a la realidad; o sea, el abrírnos afectivamente a lo allende de lo dado sensorialmente permitiéndonos acceder a su sentido en tanto que realidad. Cuando el espíritu humano se abre a ese horizonte de trascendencia al que nos abre la percepción sensible, a ese ámbito allende al que nos remite lo aquende, sufre una fuerte conmoción que resuena en todo su ser a modo de una experiencia con una fuerte dosis afectiva. Tanto es así que parece que en ella, de modo alternativo a una profundización especulativa, se adquieran a modo de intuiciones una patencia más clara de lo que las cosas son.

A partir de ahí el filósofo pondrá en marcha un proceso arduo y esforzado de reflexión y comprensión, no sin su correspondiente aspecto sentiente. «Lo que distingue a una auténtica revelación filosófica de una ingeniosa especulación, es que aquella atañe siempre a la esencia misma de lo real y se convierte en punto de vista para una nueva comprensión del mundo»⁷⁰³. El filósofo no se puede quedar en esa intuición profunda de la realidad, como tampoco el artista. Sólo que el primero le dará salida según su ejercicio filosófico, y el segundo según su ejercicio artístico⁷⁰⁴. La misma intuición es punto de partida para los artistas, plasmándola en lo concreto de la materia.

El hombre no sólo siente, sino que al sentir puede aprehender el ‘sentido’ de las cosas, no tanto a nivel de significado lógico como significado de la propia realidad, de lo que la realidad propiamente es. Se genera así gracias a ese sentir profundo un nuevo modo de sentir las cosas: se siente lo mismo pero de modo diverso; lo que se hace es «‘dar’ sentido a los sentidos» (NHD, 85)⁷⁰⁵. Lo que le permite decir un poco más adelante que la mente es «el lugar natural de la realidad para el hombre», más allá de la intelección, extendiéndose a todas las dimensiones de la vida⁷⁰⁶.

Pérez Cornejo, por su parte, nos lo explica con sus palabras: «en el ‘campo abierto’ de la sensibilidad se nos abre también la realidad *por dentro*, en su *sentido*, como sucede en el terreno de la intelección, pero en un plano afectivo, temperante (...)»⁷⁰⁷. López Quintas pone de manifiesto esta comunión de facultades en la apertura profunda de la

⁷⁰² A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 110.

⁷⁰³ D. RIDRUEJO; “Xavier Zubiri y el estilo”, 206.

⁷⁰⁴ Lo mismo cabe decir para el científico.

⁷⁰⁵ Así es como Zubiri entiende la *mens* griega, como «una especie de ‘sentido de realidad’, que, como un fino-pálpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas» (NHD, 201).

⁷⁰⁶ Una mente que puede embotarse o ejercerse fluidamente.

⁷⁰⁷ M. PÉREZ CORNEJO; “Sentimiento, Realidad y Belleza”, 547.

realidad. Esta apertura, que lejos de proporcionar un encuentro con algo oscuro y turbio, es fuente de claridad y de luz, «resplandor peculiar de la verdad y la belleza»⁷⁰⁸. Porque conforme se ahonda en la profundidad de lo real, cuando se es capaz de acceder a su núcleo fontanal, se percibe en su más radical unidad. Y se percibe cómo toda la variedad externa no es sino el resultado en toda su riqueza de su despliegue dinámico aflorando a la superficie. Lo diverso ya no es conflictivo, ya no es una dificultad para el conocimiento, sino que es capaz de percibirse unitariamente desde este contacto con lo fontanal y originario. Este percibir unitario no es algo privativo de la inteligencia sino que participan las facultades humanas de modo armónico, armonía que posibilita tal aprehensión profunda de la realidad, lo que «obliga a revisar la secular tendencia a considerar las facultades humanas como compartimentos estancos»⁷⁰⁹.

b. El sentido de lo real

Hemos visto dimensiones diferentes de lo afectivo: como percepción sensible, como tendencia, como emoción, como sentimiento,... también como dimensión estética de lo afectivo,... A todo ello añade López Quintás un tercer aspecto del sentido según estamos comentando, el sentido como *significado*. ¿Se puede hablar de una comprensión afectiva, similar de alguna manera a la comprensión intelectual (al modo zubiriano)? Sí, para López Quintás.

«El sentido-inteligente funda respecto a lo real un modo singular de vecindad a nivel de hondura. Por eso en la intimidad del sentir se alía la cercanía con la reverencia, la inmediatez de la percepción y la perspectiva de la reflexión, la turgente plenitud del tacto y la estratégica distancia de la comprensión. El trato con la intimidad radical de las cosas que viene dada por sus internos principios constitutivos se traduce, así, en un modo de conocer eminente —por bipolar—: la sabiduría, forma de sentir ineludiblemente vertida hacia el ser real y verdadero»⁷¹⁰.

¿Qué nos ofrece tal dimensión sentimental del saber, acaso un conocimiento al modo conceptual? No, sin duda. Es un saber «que tiende hacia lo *profundo*, como fuente de una realidad, cuya verdad no se nos da como concepto ni como objeto de preferencia moral»⁷¹¹. ¿Cómo se nos da, pues? Lo que nos aparece es la realidad pero abierta como un ámbito nuevo en el que la inteligencia no aparece yuxtapuesta al sentir ofreciendo impresiones distintas, sino que se trata «de un modo nuevo de sentir las cosas, consistente en ‘dar sentido a los sentidos’»⁷¹², penetrando así en la sustantividad misma de las cosas reales. No

⁷⁰⁸ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 191.

⁷⁰⁹ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Filosofía española contemporánea*, 232.

⁷¹⁰ *Ibidem*, 204.

⁷¹¹ M. PÉREZ CORNEJO; *Op. cit.*, 547.

⁷¹² A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 204.

se trata de tratar de modo objetivista ese nuevo ámbito, sino de tratarlo conceptualmente pero sin objetivizarlo, mediante ese nuevo modo de encuentro con lo real.

Es en el sentir que el propio ser humano se descubre a sí mismo, descubre su propia capacidad de aprehender la realidad, entendiendo esta aprehensión en su modo más amplio. En su contacto con la realidad, el hombre no deja de recibir continuamente información procedente de sus percepciones sensibles, información que a la vez que percibida es elaborada intelectualmente dotando de sentido a lo primariamente aprehendido como de suyo. ¿Cómo saber si lo elaborado intelectualmente de modo ulterior se corresponde con lo que sea la realidad en sí? Independientemente de lo problemático que es el concepto de ‘realidad en sí’, sólo cabe responder de una manera a esta pregunta: cultivando un *sentido de realidad*. Mediante este sentido de realidad el ser humano se encontrará anclado a la realidad y no sobrevolándola mediante una actividad intelectual generadora de conceptos de dudosa raigambre real. Con el sentido de realidad se podrá acceder «al núcleo mismo de su realidad —genéticamente bullente— a través del campo abierto de los sentidos»⁷¹³. Se trata de ser capaces de atender a lo profundo de la realidad más allá de lo obvio⁷¹⁴, pero atenderlo en consonancia con la misma realidad para que ésta se nos dé en su más plena diafanidad, con una sensibilidad afinada y dispuesta para esta tarea que si bien en principio su consecución nos genera violencia, en segunda instancia nos produce un enriquecedor grado de intimidad con lo real con repercusiones en nuestra propia existencia, fruto de las cuales las facultades humanas cobran una dimensión diversa, afectadas por ese enriquecimiento que el hombre es capaz de absorber en su trato sentiente con la realidad.

¿Es posible adquirir este sentido de realidad? Intentando ser fieles al pensamiento de Zubiri, no sólo es posible sino que se da ya en la aprehensión primordial como lugar en el que se da la verdad real. Es este contacto íntimo con la realidad el que nos posibilita no sólo estar arraigados en la realidad, sino el poder elaborar desde la razón (una razón sentiente, o estética) una teoría metafísica debidamente fundamentada. Porque en la aprehensión primordial ya tenemos la condición necesaria, a saber: que en ella la realidad ya se nos da, «una donación original y sin encubrimientos de realidad»⁷¹⁵, porque si no fuera así nunca podríamos llegar a saber lo que es la realidad en cuanto tal. Como nos dice A. Ferraz a continuación, «o hay un hilo conductor que guíe la investigación metafísica desde la impresión de realidad hasta la posible estructura de la realidad o la metafísica es puro juego especulativo». Y este hilo conductor no es sino la verdad real.

Esta donación se erige así en el punto del que puede partir el ser humano en la búsqueda de la estructura de lo real. Y esta estructura de lo real será un lugar de

⁷¹³ A. LÓPEZ QUINTÁS; *Op. cit.*, 206.

⁷¹⁴ Tal y como Zubiri nos explica en PFMO.

⁷¹⁵ A. FERRAZ FAYOS; “Realidad y ser según Zubiri”, 83.

confluencia del saber metafísico (filosófico) y del saber científico (de las distintas disciplinas), de modo que si se va por la vía abierta por la verdad real, estos saberes particulares podrán ser leídos desde aquéllas estructuras metafísicas, y viceversa: aquéllas estructuras metafísicas irán en consonancia con los saberes científicos. Y ello porque ambos saberes se exigen al apoyarse en un mismo fundamento: la verdad real. La verdad real posee un marcado carácter sentiente, físico. Y es este carácter (que comparten la bondad real y la belleza real) el que nos ha de servir como hilo conductor para poder desempeñar las facultades ‘realmente’; aspecto físico que está íntimamente relacionado con el sentido de realidad.

No por ello debemos dar a lo afectivo un estatus especial, como si se diera por supuesto que aquello que nos conmueve hondamente presenta un acceso vedado a otra facultad. No es eso. Por ello nos avisa A. Cortina de que «las teorías que recurren únicamente a los sentimientos sociales para descubrir las fuentes de la obligación moral resultan insuficientes»⁷¹⁶. Sí que es cierto que desde una afectividad profunda podemos tener acceso a un ámbito de la realidad al que difícilmente podríamos acceder únicamente de modo intelectual, por ejemplo. Pero el tema es que tampoco se trata de lo uno ‘o’ lo otro, sino de lo uno ‘y’ lo otro. La afectividad estética nos abre ámbitos de realidad que por otro lado hemos de esforzarnos en conceptualizar y comprender. Pero sólo desde la conceptualización (o de la volición) difícilmente podríamos acceder a ese otro ámbito de realidad. López Quintás cita en este sentido a E. Ansermet:

«La conciencia humana es algo que no se conoce jamás sino en su reflejo: encontrar en la música el reflejo sensible del sentimiento que le mueve provoca en el hombre un choque emotivo y lo sumerge en esta delectación, en este sentimiento de plenitud de ser que es lo que experimentamos cuando estamos por ejemplo en presencia de la belleza de la naturaleza. La experiencia de lo bello es así la vertiente correlativa de la experiencia de lo verdadero»⁷¹⁷.

c. El sentir fundamental

Esta afectividad profunda está íntimamente ligada a lo que Kant denominaba el sentido común, al ‘sentimiento de la vida’ de los juicios estéticos que nos comenta A. Cortina⁷¹⁸.

«El sentimiento de la vida proporciona una perspectiva para interpretar las funciones reflexionantes de la imaginación. No obstante, pese a este juicio de Makkreel, hay que destacar que ya Manuel García Morente aludió a la importancia de la vida en su Introducción a la Crítica del [sic] Juicio, basándose en la interpretación de Hermann Cohen, que remite a un hipotético sentir fundamental, un sentimiento que uniría ‘el sujeto

⁷¹⁶ A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 93.

⁷¹⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, 159.

⁷¹⁸ Cf. A. CORTINA; “Razón pura y mundo de la vida”.

del pensar' y 'el sujeto del querer': 'la conciencia estética viene, por fin, a unificar y afirmar el 'yo', a darle vida»⁷¹⁹.

¿Qué es este 'sentido de la vida'? Un modo de explicarlo está en el enraizamiento estético a la realidad profunda, del cual se hacen eco diversos autores. Empezando por el mismo Kant, que en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* nos dice que las leyes morales,

«(...) requieren un Juicio bien templado y acerado por la experiencia para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz in concreto en el curso de su vida»⁷²⁰.

También podemos citar a Nietzsche. Sabemos que este autor se enfrenta a una razón metafísica dogmática «que se orienta por la lógica de la identidad, que subordina lo individual a lo universal y que sacrifica la inmediatez a la mediación universal; aquella que mediante el discurso conceptual cree llegar a los fundamentos o causas del ente»⁷²¹. Frente a ella, lo que defiende es una especie de *razón estética*, mediante la cual superar esa dicotomía entre sensibilidad e intelecto. «Esta transformación de la filosofía supone una nueva forma de existencia, que haga resonar 'la voz del cuerpo sano', la que 'habla del sentido de la tierra', puesto que tiene un marcado sentido existencial al anunciarnos que *podemos vivir de otra manera*»⁷²².

Ortega y Gasset habla en *El Espectador* de que efectivamente frente a biologicismo, evolucionismo, psicología asociacionista,... la vida psíquica es una fluencia continua, pero no se queda ahí. Aunque sea una fluencia continua, en cada momento presenta un tono, un brillo que la define vitalmente. «Y de esta suerte se diversifican los estados psicológicos, no sólo por su interno contenido, sino principalmente por su mayor o menor elasticidad, por su mayor o menor capacidad vitalizante»⁷²³. Puede haber vitalidad 'ascendente' o vitalidad 'decadente': se trata de un *valor vital*, que no es ni un valor moral ni un valor estético⁷²⁴. Valor vital es una *potencialidad psíquicamente creadora*, es como lo radical de la fluencia psíquica, la fuente viva de la que mana. «El valor vital de esa prístina fuente de nuestra interior existencia será el que defina y determine el conjunto de nuestros deseos, de nuestras voliciones, de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos»⁷²⁵. Esta noción de valor vital nos permite identificar o clasificar los estados de conciencia, «según un

⁷¹⁹ J. CONILL, "Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana", 814-815.

⁷²⁰ Cit. en J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 54.

⁷²¹ J. CONILL; *El crepúsculo de la metafísica*, 160.

⁷²² *Idem*.

⁷²³ M. GARCÍA MORENTE; "La pedagogía de Ortega y Gasset", 87.

⁷²⁴ En este contexto se hace referencia a lo estético desde un enfoque más superficial y cotidiano, al modo de Kierkegaard, no como lo estamos contemplando aquí.

⁷²⁵ M. GARCÍA MORENTE; *Op. cit.*, 88.

principio inédito más próximo a la biología verdadera que todos los fisiologismos del siglo XIX»⁷²⁶.

Se percibe cómo estos autores convergen hacia una misma idea, a saber: que conforme vamos accediendo a la realidad profunda de modo global, nos vemos transformados; no únicamente comprendemos la realidad de otro modo, sino que fruto de esa transformación interior, nuestro ‘sentido vital’ se ve amplificado como potencia creadora sin desarraigarse de la realidad.

d. La vida como acto poético frutivo

El ser humano desde que nace es realidad, es una sustantividad real cuyo ser consiste precisamente en realizarse, en llevar a plenitud real esa realidad que ya es. Esto y no otra cosa es la vida humana: llevar a buen término esta tarea. Y ello no puede hacerlo sino con las cosas ‘frente a’ las cuales está en tanto que realidad relativamente absoluta. ¿Qué son estas cosas? «Las cosas con las que el hombre ejecuta sus acciones como agente, actor y autor son las cosas apersonales, las demás personas y hasta las mismas notas de mi propia sustantividad personal» (HD, 87).

i. Una libertad ‘en’ la realidad

Ser realidad en tanto que realidad es lo que nos impulsa a vivir. Ya en la vida (en nuestro contacto con las cosas) recibimos estímulos, posibilidades, etc., para hacerla. Pero lo que nos impulsa a vivir es algo previo a todo eso; es algo previo incluso a nuestras ‘ganas’ de vivir. ¿De dónde viene ese impulso? Viene precisamente de ser realidad, de participar de todo el dinamismo implícito en la misma realidad. Nuestro impulso para vivir, análogo al de cualquier otro ser, es intrínseco a nuestro ser real. Nuestra realidad es lo que nos hace ser, y de alguna manera nos debemos a ella: en primera instancia a nuestra propia realidad sustantiva, y en segunda a ‘la’ realidad como fundamento de aquélla.

La realización de nuestra sustantividad no tiene tanto que ver con un ‘cumplir’ para llegar a buen puerto, como con un ‘acatar’ o ‘respetar’ aquello que ya somos. Esto que es común a toda la realidad —a todas las cosas reales y demás seres vivos— en el ser humano adopta un carácter singular, y es que lo que para el resto de seres es algo dado, para él es tarea. Y esta tarea puede ser hecha mejor o peor. Quizá el mejor modo de hacerla pase por ser fieles a la realidad que somos, ser fieles a nuestra realidad en tanto que realidad; y eso pasa a su vez por mantener una relación adecuada con ‘la’ realidad, una relación amorosa,

⁷²⁶ *Idem.*

erótica al modo de R. Pasos⁷²⁷, con toda la carga y toda la fuerza que poseía el eros clásico (superando su concepción actual que le despoja de sus aspectos más nobles⁷²⁸).

«En este sentido, ‘êthos’ significa la línea básica en la que se va configurando una personalidad concreta por la mayor o menor coherencia de las respuestas a su exigencia de apertura»⁷²⁹. Si bien el hombre es libre-de sus tendencias, no es sino libre-para configurar su propia realidad: «pero, a su vez, este *de* y este *para* de la libertad no son sino dos modos de ser que se apoyan en una *libertad-en*, en aquello que es el hombre mismo, una *libertad-en-la-realidad* (SSV, 92)»⁷³⁰. No sólo el libre-de se desvirtúa sin un libre-para, sino que este libre-para también se desvirtúa si se mantiene ajeno al libre-en.

ii. La configuración humana también es arte: la voz de la conciencia

La configuración de nuestra realidad se lleva a cabo mediante actos verdaderamente creativos. El acto poético no sólo corresponde a la creación de un objeto artístico, sino también a nuestra propia configuración personal⁷³¹. Sus proyectos, sus ideas,... son irrealidades pero con carácter real. El hombre se apoya en lo real para hacerse:

«Un proceso de irrealización en que el hombre va a poder inscribir, dentro del carácter físico de realidad, en ese mismo carácter, otras cosas distintas —y de distinta manera— que aquello que se le ofrece en el contenido del sentir. Y, en ese sentido, el hombre es creación. Por eso, diría que el hombre es cuasi creación» (HRI, 196).

Y el hecho de incardinar las irrealidades en ‘la’ realidad porque poseen el mismo carácter de realidad, hace que tal *creación* pueda llevar asociada «la fruición de la creación» (HRI, 128). Idea muy interesante porque nos lleva a enlazar directamente lo ético y lo estético. Enlace que para nada es algo dado.

¿Por qué pueden darse estos desarraigos, tanto del libre-de respecto del libre-para, como de éste respecto del libre-en? No parece que se trate de un asunto que atañe a la realidad, sino más bien a la sustantividad humana en la medida en que ha perdido el sentido de realidad en su trato con lo real. Porque la realidad está en lo más íntimo suyo; otra cuestión es que él actúe de modo ajeno a esa circunstancia. El problema, pues, adviene cuando nuestro proyectar (o nuestro inteligir⁷³²) no se atiene fruitivamente a la realidad. ¿Cómo saberlo?

⁷²⁷ Cf. R. PASOS; “Erotismo, ficción, belleza”, 74.

⁷²⁸ Cf. G. MARQUÍNEZ ARGOTE; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”, 44.

⁷²⁹ A. PINTOR-RAMOS; *Realidad y sentido*, 137.

⁷³⁰ J.M. ILARDUIA; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, 140.

⁷³¹ C. FERNÁNDEZ CASADO; “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”, 246.

⁷³² Una vía de trabajo interesante tendría que ver con el problema que A. Pintor-Ramos nos propone en referencia a cómo de la verdad real, como hilo conductor que nos lleva hacia la realidad en su profundidad postulándose así como vía física en oposición a la vía lógica y la vía ontológica, se puede dar el ‘salto’ a las verdades ulteriores. ¿Cómo acontece tal despliegue?, se cuestiona (*cf.*

Un sentimiento generado en una determinada situación, a causa de las estructuras propias de una persona, puede que no se corresponda con un atemperamiento frutivo a la realidad. En este caso, mi sentimiento generará un atemperamiento a disgusto con la realidad. Atemperamiento a disgusto con la realidad, pero que tal y como es mi estructura interna será adecuado a ella; pero como mi estructura interna es inadecuada, el resultado será ese atemperamiento a disgusto de la realidad. La determinación de lo que quiero volitivamente está fuertemente influenciado por mi atemperamiento a la realidad, y en función de cómo sea éste será mi voluntad.

Es fácil dejarnos llevar por nuestros intereses particulares o por presiones sociales de todo tipo. ¿Cómo ser capaces de identificar cuando nos movemos centrípetamente y cuándo centrífugamente, como ser conscientes de que —incluso con toda nuestra buena voluntad— no nos estamos engañando a nosotros mismos? Supongo que consiguiendo a base de esfuerzo, dedicación, formación y preparación ese sentido de la realidad mediante el cual ‘la’ realidad resuena en nuestro interior porque hemos sido capaces de establecer una relación con ella a nivel ambital, más allá de lo cósmico. El ser humano mismo es manifestación de la realidad verdadera con su vida, con su realización metafísica.

«El auténtico entorno del hombre no está constituido por una suma de objetos, sino por una trama de acontecimientos relacionales que en buena medida debe el hombre contribuir a realizar. Cobrar conciencia de este carácter ambital interferencial, no simplemente objetivista, de la circunstancia humana significa dar un paso decisivo hacia una actitud de rigurosa creatividad. Y, a la inversa, la práctica de actividades creadoras nos dispone a hacer la experiencia personal del carácter superobjetivista —relacional— de cuanto configura nuestro entorno de hombres»⁷³³.

En nuestro mismo caminar vamos ensanchando nuestro horizonte, vamos aumentando nuestras posibilidades no sólo de situarnos relacionamente en tales ámbitos, sino de crearlos. Zubiri identifica esta presencia profunda de la realidad al modo en que la realidad queda aprehensivamente sentida en el tacto, a saber: como mera presencia (*cf.* HD, 108). Quizá también se podría entender como una combinación del ‘hacia’ propio del sentido kinestésico y del de la orientación y el equilibrio, y la ‘notificación’ propia del oído. De algún modo la realidad profunda resuena en nuestro interior, resonancia que para nuestro autor no es sino la *voz de la conciencia*. Su definición de lo que es la voz de la conciencia es muy interesante: «la voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto» (HD, 109). O como nos comenta inmediatamente antes: «la voz de

A. PINTOR-RAMOS; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 230). La misma verdad real no puede servir de criterio, a pesar de su marcado carácter noérgico. Pero esta noergia sentida desde este sentido de realidad que estamos comentando, puede ser una vía de aproximación al problema. De ello también se hacía eco A. Ferraz cuando se planteaba el «fundamento sobre el cual se hace posible pasar del análisis fenomenológico de la intelección al estudio metafísico de la realidad (...)» (*cf.* A. FERRAZ FAYOS; “Realidad y ser según Zubiri”, 62).

⁷³³ A. LÓPEZ QUINTÁS; “La racionalidad propia del arte”, 217.

la conciencia es una remisión notificante a la forma de la realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista el hombre es la voz de la realidad», voz de la realidad que clama en su interior, en el interior del ser humano.

La cuestión que surge ahora tiene que ver con el hecho de a qué nos tenemos que atener en nuestra vida concreta, en nuestro día a día... cómo discernir, cómo actuar para sabernos en el seno de esa realidad, y no distanciarnos de ella. ¿Cómo saber qué hacer para mantener esa ‘relación adecuada’ con la realidad? En este asunto se pueden considerar dos aspectos: lo que tengo que hacer y la actitud con la que lo hago.

iii. Un discernimiento distinto

Sobre el subsuelo de los impulsos el ser humano opta. Pero, además de por sus tendencias fisiológicas, opta de acuerdo a unos impulsos deseantes que él mismo se ha creado mediante sus proyectos en forma de irrealidad. Y no podemos proyectar sino aquello que de algún modo... ya somos, en el sentido de que podemos abarcar aquello que de alguna manera entra en nuestros esquemas vitales. La capacidad de proyectar está muy relacionada con la capacidad imaginativa. Y ésta se ejercita contando con lo que se encuentra almacenado en la memoria. El grado de libertad, de creatividad, de irrealidad, con el que se ejercite la imaginativa capacidad de proyectar estará, pues, muy relacionado con las experiencias pasadas y que se hallen consciente o inconscientemente en nuestra memoria. Lo vivido condiciona lo que me resta por vivir⁷³⁴.

Ese ‘haber estado previamente ya’ es la llave que abre posibilidades de encuentro, inquietudes, dudas, más allá de la situación actual. Mediante los proyectos, el hombre es capaz de ir más allá de donde se encuentra, pero partiendo de unos esquemas de vida que son previos. Las cosas aparecen como un rico abanico de posibilidades en consonancia con las capacidades que posea un sujeto para integrarlas en sus esquemas habituales de comportamiento en el que se incluyen sus expectativas de futuro. Aspectos que si para muchos otros pueden pasar inadvertidos, para esta persona en tanto que entran en sus esquemas vitales, no.

Del mismo modo que nuestra configuración actual condiciona cuáles serán nuestros proyectos de futuro, éstos ensanchan y expanden nuestra situación actual. «El proyecto, que es una invención del sujeto, está simultáneamente dentro y fuera de él —podríamos considerarlo como una ampliación o elongación suya—, pero éste ‘fuera’ puede ser más o menos cercano, más o menos previsible»⁷³⁵.

⁷³⁴ Consecuentemente, vidas grises o cerradas son un serio riesgo para poder ejercer una vida profundamente humana, son una amenaza para la libertad; no son capaces de alcanzar todas las posibilidades que como sustantividad humana poseen.

⁷³⁵ J.A. MARINA; *Teoría de la inteligencia creadora*, 152. Esta cuestión de cómo surgen los proyectos humanos está extensamente tratado en este trabajo de Marina.

Los proyectos a largo plazo se van concretando en decisiones a corto. En primer lugar: ¿cómo saber que estos grandes proyectos escogidos son los que más se ajustan a nosotros? Y en segundo lugar: ¿cómo saber que esas decisiones a corto plazo que tomamos teniendo aquél proyecto vital como horizonte, son las más adecuadas? Necesitamos saber ambas cosas pero... ¿cómo? El ser humano tiene la capacidad de crearse un mundo de irrealidades, un mundo simbólico. Pero también tiene la capacidad (o la posibilidad) de que ese mundo simbólico se encuentre arraigado en la realidad o desarraigado⁷³⁶. Ello entraña un grave riesgo en la medida en que puede asentarse sobre un desarraigo básico de la realidad y de su realidad sustantiva. El hecho de poder sobrevolar la realidad lleva acarreada la posibilidad de que nos elevemos demasiado mediante el uso una libertad mal entendida, perdiendo de vista el suelo que nos sustenta.

¿Cómo detectar que el proyecto escogido es el más adecuado, y cómo saber si nuestras tendencias hacen lo propio? Porque no es infrecuente, todo lo contrario, que nuestras tendencias se opongan a nuestro querer. ¿Es esto algo inevitable, o se puede modificar? ¿Son las tendencias educables, o el ser humano está abocado a un enfrentamiento continuo? Este es otro gran problema de la realización humana, enlazar la energía afectiva subyacente con nuestra actividad humana consciente: «el gran problema —de los proyectos humanos— es que tienen que enlazar con la energía deseante, porque desligada de ella, la razón no tiene poder para dirigir el comportamiento»⁷³⁷. Pero esta energía por sí sola tampoco lo es: «(...) ni los impulsos, ni los deseos, ni los estímulos tienen poder para suscitar directamente nuestra acción. Hay un ineludible momento en que el sujeto determina a qué fuerza entregará el control del comportamiento»⁷³⁸; tanto es así que los casos en los que así no sucede son identificados como patológicos. Este ‘acuerdo’ es fundamental en el ser humano. De ello depende una vida armónica o una vida en conflicto, destinada a una continuada inestabilidad psicológica y emocional⁷³⁹.

Conflicto no sólo derivado por este desacuerdo entre las tendencias y el querer, sino también y sobre todo por que tal acuerdo esté montado sobre unas irrealidades desligadas de la realidad. Ello es consecuencia también de que no sabemos muy bien cuál es nuestra

⁷³⁶ Un ejemplo es nuestra habilidad para desvincular emociones inicialmente ligadas a un hecho fisiológico: sentir miedo ante situaciones en principio inofensivas, ejercer violencia por satisfacción...

⁷³⁷ J.A. MARINA; *Las arquitecturas del deseo*, 106. Esta afirmación no es gratuita. Tal y como nos explica a continuación el autor, Damasio ha demostrado que cuando en un individuo se anula su capacidad de sentir, y por tanto su capacidad de razonar queda independizada de aquélla, se «mantiene intacta su capacidad de razonar o de hacer planes, pero es incapaz de tomar una decisión».

⁷³⁸ J.A. MARINA; *Teoría de la inteligencia creadora*, 150.

⁷³⁹ Se pone así de manifiesto la gran importancia de la educación emocional, en el sentido de que si las tendencias nos acompañan las cosas son muchos más fáciles; cuando ésta falla, no nos queda más remedio que acudir a la otra educación, a la normativa o impositiva. Si bien hacer bien las cosas no conduce necesariamente a ‘hacer el bien’, es razonable pensar que predispone a ello.

meta, de que no sabemos configurarnos, de que desconocemos —en definitiva— cómo ser felices. Tratamos de ir trémulamente a lo que queremos ser sin saber muy bien en qué consiste. En el quehacer que es nuestra vida, nos movemos por tanteo sobre un terreno incierto. ¿En qué apoyarnos, pues? Quizá en nuestro sentido de la realidad, ese conjunto global de experiencias (valoraciones, afectos, comprensiones,...) que nos configura y nos va indicando (no sabemos muy bien cómo) hacia nuestra meta (no sabemos muy bien cuál) para realizarnos como personas⁷⁴⁰.

Lo sentimental no es algo exclusivamente sentimental sino que incorpora elementos cognitivos, actitudinales,... constituyendo *esquemas sentimentales*. Todos poseemos unos determinados esquemas sentimentales, más o menos propios, más o menos ajustados a la realidad. La mayoría son recibidos, aprendidos inconscientemente; en menor medida son contruidos positivamente por nosotros. Esto es grave, pues son estos últimos —los contruidos por nosotros— los que se corresponden con una vida que se configura a sí misma, y que pretenden dotar explícitamente a su figura de realidad un fin de felicidad. Lo usual es que no haya una intelección explícita y concreta, tampoco una volición, y es este esquema sentimental el que inclina nuestra balanza hacia una opción u otra, sin saber muy bien por qué. De ahí la relevancia de cómo están elaborados nuestros esquemas sentimentales, y de nuestra propia responsabilidad en poseer los ‘nuestros’.

No se trata de desmenuzar, de deshacer la realidad para comprenderla o conocerla,... sino de tratarla compactamente, sin tratar de disgregarla más allá de lo que imprescindiblemente nos aboca la comunicabilidad de lo experimentado, incluso aunque empleemos para ello el lenguaje poético o artístico. Cobra relevancia una razón no desmembradora, extremadamente analítica, sino englobadora y polifónica, cuya pretensión no es otra que aunar los distintos aspectos de la realidad para poder ser nosotros más realmente. Una razón estética como unión de una razón intelectiva y una razón sentiente.

iv. La actitud ante la vida

Esto nos lleva al segundo aspecto que comentábamos: *qué actitud* es la más adecuada ante la vida. Y es que el tomarse —digamos— la vida ‘en serio’ no es algo ‘optable’. «La vida no es ser o no ser, sino tener que ser» (SSV, 399). Es lo que nos compete en tanto que suidad personal, en la medida en que nos tenemos que realizar. Lo haremos o no, pero si queremos alcanzar la felicidad fruto de nuestra realización personal, ello pasa inevitablemente por tomarnos en serio. Y es muy fácil engañarnos con eso de la felicidad. No se trata de obedecer a ningún deber moral, ni adaptarnos a ningún tipo ‘natural’ de ser humano previamente establecido. Sin quitar la verdad que pueda tener lo anterior no es a lo

⁷⁴⁰ Quisiera destacar el paralelismo con los juicios reflexionantes kantianos.

que nos referimos⁷⁴¹. A lo que nos referimos es a que al ser humano le compete hacer optativamente, desde su libertad, algo que al resto de animales le es dado exigítivamente por sus propias estructuras. Otra cosa es qué hagamos; pero el tener que hacerlo y no saber muy bien qué es una imposición metafísica de nuestra propia sustantividad en tanto que real y abierta. Y hagamos lo que hagamos, nuestra sustantividad se va configurando realmente, tanto si lo hacemos tendiendo hacia la felicidad real y profunda como si no.

La primera opción se ve facilitada si nuestros esquemas sentimentales ya están creados ‘realmente’, porque así nos podremos atener a lo que realmente somos; sabremos (o por lo menos sabremos mejor) aprender a ‘gestionar’ nuestra propia vitalidad. A ello contribuye conocer ‘cómo’ actúan nuestras facultades psíquica y fisiológicamente para, en base a ello, crear ámbitos de confianza que permitan a los individuos desarrollarse entusiasta y magnánimamente, en vez de sospechosa y quebradizamente.

A causa de la ausencia de esta confianza básica, es común en nuestra época un afán enfermizo de seguridades que lleva al ser humano bien a encerrarse en una rutina en la que no quepan sucesos azarosos que rompan su anodina vida, bien a crearse una coraza tras la cual esconder el temor de su vulnerabilidad, bien a crearse una especie de paraíso ficticio que le aleja de lo que es una vida realmente vivida. ¿No suponen estos casos una mengua de lo que es la realidad personal? Quizá el ser humano no se sienta tan vivo como cuando afronta vigorosamente lo que la vida le depara, de modo que tal respuesta responda a lo más profundo de su persona, a su núcleo más íntimo en el que parece que resuena la realidad entera. Lo inesperado nos turba, no lo queremos, desbarata nuestros proyectos vitales; pero en definitiva es lo que abre puertas cerradas, lo que rompe guiones previstos tras los que nos parapetamos para rodearnos de certezas y seguridades⁷⁴². No nos damos cuenta de que vidas planificadas y reguladas, si bien nos dan cierto bienestar y comodidad y nos ayudan a no sufrir o a no padecer dolor, en definitiva nos están alejando de lo que es la verdadera realización humana, abierta, dinámica, vital. No se trata de vivir en la desnudez, en el ‘filo’, sino de buscar ese equilibrio que nos sitúe entre acomodaciones deshumanizadoras y vivencias extremas.

En nuestro empeño hacia la realidad profunda configuramos a la vez nuestra propia realidad; y configurando nuestra propia realidad, contribuimos a configurar ‘la’ realidad también, en la medida en que... ¡nosotros también somos realidad! Porque el ser humano está primariamente *en* la realidad, está atenido a ella, henchido de ella y lanzado hacia ella (*cf.* HV, 37-41). Y en tanto que está henchido de ella, en todos los actos que realice y en todas sus dimensiones, «va siempre envuelto un momento de realidad». Es porque el ser

⁷⁴¹ Para clarificar esta cuestión basta considerar el capítulo dedicado a la ética zubiriana.

⁷⁴² Lo que ocurre cuando estos sucesos inopinados no se reciben en un proyecto vital arraigado y consolidado.

humano está ‘en’ la realidad y por su ‘modo de ser’ realidad, que la manera que en él se da la trascendentalidad de lo real cobra un matiz especial, ya que se pone de manifiesto en su realidad la realidad como tal. «Es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir en forma de persona» (EDR, 243). Si con nuestra actividad aportamos verdad, bondad o fruición, la realidad será más verdadera, buena y frutiva. Por eso nuestras vidas no son algo meramente subjetivo, individual o arbitrario, sino que tenemos una grave responsabilidad para con los demás y para con lo demás (simultáneamente con nosotros mismos). Aparece todo iluminado ahora por una luz diferente: esta responsabilidad no aparece como una tarea insostenible, sino como una realización verdadera, bondadosa y fuente de nuestra sustantividad a una con toda la realidad.

v. Entre lo físico y lo metafísico

Nuestras facultades poseen una clara dimensión metafísica, cuyos correlatos no son sino los ámbitos trascendentales de la realidad. Más que algo estrictamente nuestro, las facultades no son sino el modo en que la realidad se hace actual en nosotros, atendiendo a nuestras estructuras fisiológicas. Y se erigen así en medios para que podamos acceder a la realidad profunda según su especificidad, de modo diverso, pero siempre a la misma realidad profunda. Cada facultad nos actualiza una parte, una fracción, un aspecto de la realidad, la cual nos afecta «anteriormente a toda especificación en facultades» (NHD, 464), del mismo modo que afecta primaria y globalmente a toda realidad en su respectividad. Por eso, cualquier ejercicio de cada facultad, antes que un acto gnoseológico, ético o estético es un acto metafísico, porque como realidades que somos estamos instalados metafísicamente en la realidad. Antes que cualquier acto vital (cósmico), somos respectivos metafísicamente. Si por nuestro modo de ser no podemos sino distanciarnos, ¿no es razonable suponer que en nuestra realización debemos hacer un esfuerzo por alcanzar esa dimensión profunda de ‘la’ realidad y de ‘nuestra’ realidad? ¿Y no es razonable suponer que ese esfuerzo por alcanzar ‘lo’ profundo consiga que nuestras facultades se transformen según una determinada direccionalidad que las aúne, y que se corresponda con lo profundo de nuestra realidad sustantiva? Se trata de ir a lo diáfano más allá de lo obvio, también a lo diáfano de nuestro propio interior.

Lo talitativo nos lleva a salir centrífugamente de nosotros mismos, cuando nuestra realización pasa por aprehendernos metafísicamente, desde nuestra determinación inespecífica. Pero el caso es que con nuestra diversidad de actos y de potencias no expresamos sino la íntima unidad de nuestro ser en respectividad con ‘la’ realidad. El problema adviene cuando en ese salir centrífugo se provoca una ruptura con ‘la’ realidad. ¿Cómo rehacerla? No mediante normas de cualquier índole, no mediante el deber.

Zubiri nos dice que lo que el hombre quiere «es la formalidad que tiene la realidad en general en tanto en cuanto es la definición misma de las posibilidades que el hombre tiene en tanto que realidad» (SH, 389). O sea, en la medida en que el hombre vaya queriendo realidad y vaya configurando su realidad, se le irán abriendo posibilidades cada vez más humanas en tanto que son más afines a su propia realidad, a la propia configuración de la realidad sustantiva que es. Siempre que quiera algo, el ser humano querrá realidad; otra cosa es que las posibilidades que le vaya abriendo la realidad apropiada contribuyan más o menos a la configuración de su propia figura humana, sean más o menos felicitantes⁷⁴³.

Pues bien, este sentido común kantiano, este sentido de la tierra nietzscheano, este valor vital orteguiano,... esta razón estética que engloba a toda facultad humana en tanto que nos capacita para acceder a lo profundo de la realidad y a lo profundo de nosotros mismos, consideramos que colabora positivamente en la realización humana. ¿Acaso no es esta la esencia de una vida buena? No se trata de ser una ‘buena persona’ sino de ser fieles a aquello que nos fundamenta, a aquello que origina nuestro ser,... Se trata del sentido trascendental de bondad, a saber, que en nuestra vida se manifieste nuestra propia esencia desplegándose en su mayor fidelidad a sí misma. Esencia que por otro lado no se acaba en mí, sino que en tanto que respectiva está vertida no sólo a ‘la’ realidad, sino también al otro, a la sociedad. Es la finalidad de la ética, y para ello el ser humano debe zambullirse en lo profundo de la realidad con todas sus facultades, porque el *bonum* del ser humano no puede darse sino a una con el *verum* y el *pulchrum*.

Esta apertura a lo profundo es complicada; no es inmediata, todo lo contrario: es una ardua tarea. Sin embargo, aunque estemos habituados a ello, éste alejamiento de la realidad no deja de ser una situación más agotadora. Intentar cambiar supone primeramente cierta violencia; tiene que haber flexibilidad, sensibilidad, una afectividad que nada tiene que ver con el sentimentalismo. Pero una vez rota la resistencia inicial poco a poco se va viendo cómo ese esfuerzo tiende a reducirse, reducción que se ve complementada con un modo de vida enriquecedor y estabilizador, pues es ahí donde podemos empezar a atisbar soluciones gratificantes y felicitantes al gran problema que ya Zubiri denunció al final de su trilogía: «saber estar en la realidad» (IRA, 352).

La ausencia de este ‘saber estar’ no es sino el sentido profundo de *angustia*, ‘tener que’ vivir «habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el sentido de la propia realidad» (SSV, 400). Tener que vivir habiéndose desasido de ese soporte que es el propio sentido de realidad: eso es la angustia. Es fácil que el ser humano actual no se haga eco de ello. Consecuentemente intenta superar su angustia

⁷⁴³ De hecho, en esto consiste la esencia de la voluntad: aunando tendencias y realidades que descubrimos como posibilidades de nuestra vida personal, «este entregarnos activa o pasivamente a la realidad en cuanto realidad posibilitante de mi propia realidad, es justo lo que *a potiori* constituye para mí la esencia de la voluntad» (SSV, 399)

(que aunque no reconocida como tal, subyace a menudo en él) no atendiendo a lo profundo de su ser y de su realización personal, sino atendiendo a proyectos e inquietudes que en otro orden de cosas le proporcionan a lo sumo un antídoto pasajero, nunca la quietud profunda y serena que inunda toda una vida. El hombre actual —en volandas de proyecto en proyecto, de actividad en actividad— se sobrevuela a sí mismo incapacitándose para sentir un mínimo de fruición de realidad. La solución pasa por modificar la estructura psicobiológica del ser humano, modificación provocada —como nos dice Zubiri en estas páginas— por higienizar nuestra vida personal. El hombre debe dejar de huir de sí mismo hasta caer en el aturdimiento; el hombre de hoy necesita paz, serenidad, tranquilidad,... «necesita también la higiene de la fruición» (SSV, 403).

3. La apertura a lo social

«No es posible una intelección, ni tampoco una volición sin afectividad. Justamente, porque la vida del espíritu es a una intelectual, volitiva y sentimental, y porque las tres dimensiones son ‘partes’ inseparables de la vivencia. Por ello, la dimensión estética de la vida es radical y en modo alguno una opción lujosa. Lo que sí es optable y modulable — como lo es igualmente la intensidad con que una persona despliega su inteligencia, intensificando en una u otra medida su logos y su razón— es la intensidad o el protagonismo que se dé a dicha dimensión estética en cada vida»⁷⁴⁴.

Las facultades forman un sistema cíclico, recubriéndose mutuamente. Es razonable pensar que si este recubrimiento se presenta excesivamente desequilibrado, más allá de lo que las circunstancias de la vida o nuestras propias limitaciones procuran, surgan conflictos personales. ¿Basta lo dicho para poder corregir estos desequilibrios internos? Con todo lo que estamos comentando, ¿ya está dicho todo?, ¿está resuelto el problema de saber estar en la realidad? Indudablemente no.

Lo que se ha intentado poner de manifiesto es que hay en el actuar humano una dimensión profundamente sentiente, intrínsecamente suya, y que es necesario conocer y articular debidamente para llevar a buen término su configuración personal. No es lo mismo que el hombre viva ‘de espaldas’ a esta dimensión, ni siquiera ‘teniendo noticia’ de ella, que dedicándole esfuerzo e intentando integrarla en lo que es su día a día. Desde esta nueva actitud no entramos en una especie de paraíso terrenal: nuestras vidas con sus alegrías y sinsabores siguen estando, se van unos y vienen otros, y seguimos embarcados en esa aventura que es la vida personal y en sociedad, en cuyo seno nos las tenemos que haber incluso con personas ajenas a estos planteamientos como sociedad pluralista que es y en la que lógicamente caben.

⁷⁴⁴ V. M. TIRADO SAN JUAN; “La dimensión estética de la realidad”, 71.

Articular éticamente una sociedad no es fácil. Quizá lo que haga falta es, ante la diversidad de pareceres y de actitudes, intentar unir enfoques proporcionados por distintas cosmovisiones que lejos de devenir en enfrentamientos devengan en encuentros críticos y constructivos. Los problemas que quedan por resolver en los planteamientos de una ética como la de Zubiri, enriquecida por estos posibles aportes estéticos, son muchos. Porque aun suponiendo que todos tengamos un encuentro profundo amplio y global con ‘la’ realidad —lo cual es mucho suponer— aun queda una vida por hacer, y no meramente individual sino también social, para la cual es preciso articular normas de convivencia, costumbres, usos,... y ello implica —entiendo yo— echar mano de tradiciones éticas. Estamos inmersos en una historia, que nos lega una tradición, que no podemos obviar.

A nivel individual, quien aspire a ese encuentro profundo y global con la realidad, sigue encontrándose en su día a día en una situación de inespecificidad, de enigmaticidad, que le impide saber a ciencia cierta cómo ha de hacer para configurar su sustantividad debiéndose metafísicamente a ‘la’ realidad. No se trata de que ese encuentro profundo, si es pleno, nos ‘solucione’ la vida, ni mucho menos. Es más, probablemente el individuo que se halle en tal estado de perfección no exista. Pero es que tampoco podemos afirmar que exista ese ser humano en disposición de aplicar —por ejemplo— el imperativo categórico kantiano. Efectivamente, ¿quién puede afirmar que se encuentra intelectual, volitiva y estéticamente atendido a ‘la’ realidad? Y ¿quién puede afirmar que se encuentra en condiciones de decir lo que la humanidad necesita, o que aquello que él estima que es bueno para la humanidad sea efectivamente así? Ya no hablamos de los grandes principios universales, sino de su aplicabilidad en situaciones concretas. ¿Quién se puede arrojar tal pretensión? Tan imposible es lo uno como lo otro.

Pero *necesitamos* de ambos ‘tipos’ de hombres, porque en definitiva no son sino el mismo; o por lo menos, los dos confluyen hacia un mismo individuo que los integre. Yo creo que sólo podrá llevar a buen término el imperativo categórico aquél que se encuentre atendido verdadera, buena y fruitivamente a la realidad. De hecho, hacia allí apunta toda la trayectoria kantiana. Y viceversa: si un ser humano está así atendido a la realidad, ¿acaso no estará mejor situado para atender al imperativo kantiano?

Esto nos lleva al nivel social. Suponiendo que un grupo de individuos se encuentre en esta condición a nivel personal, todavía queda mucho por hacer. Partimos de la base de que a nivel individual no hay un criterio en la ética zubiriana que nos indique qué es lo bueno y lo malo (salvo eso que hemos intentando de explicar como un criterio estético profundo, que más que normativo sería en todo caso regulativo). Y de que en la ética deontológica ese imperativo universal queda también abstracto, y hay que hacerlo aterrizar. Ni un enfoque ni otro nos acaban de decir en la práctica y en lo concreto (por eso son formales) qué se ha de hacer a nivel individual, ni cómo debemos establecer las relaciones entre las personas y entre los distintos grupos a nivel social local, nacional e internacional.

No sólo se trata de qué posibilidades nos hemos de apropiar para configurar realmente nuestra figura personal sino que partiendo de esa base, hemos de articular cuáles son las normas que van a regular nuestras relaciones sociales. Y aquí entiendo que es inevitable un uso racional, pero creo que no de una razón primariamente lógica sino de una razón primariamente sentiente en su uso lógico (entre otros), que es muy diferente.

Hay toda una serie de dimensiones humanas más allá de las meramente comunicativas y que influyen en dicha comunicación. Ya no hablo de cuadros de sentidos y significaciones compartidas por diversas culturas, sino de motivaciones afectivas que van más allá de los ámbitos lingüísticos y especulativos. Y los afectos también se comunican. Por esto nos dice la profesora Cortina que «el éxito de una acción comunicativa exige entonces que los interlocutores no se reconozcan sólo como seres capaces de *argumentar*, de seguir unas reglas lógicas, sino también como seres capaces de *comunicarse*, de *sintonizar*»⁷⁴⁵, vía privilegiada para compartir experiencias, vivencias,... tanto personales como sociales.

Llegar a ello no es algo ni arbitrario ni gratuito, sino que es fruto de un esfuerzo arduo tras el cual adquirimos esa predisposición abierta, dialogante, empática, comprometida, responsable, confiada, justa,... todo aquello que A. Cortina englobaría bajo la *cordura* en sentido amplio. Mediante la cordura se ejerce un diálogo ético, pero entre seres humanos ligados no sólo comunicativamente sino también afectiva y compasivamente, ingredientes necesarios no sólo para quien quiera *dialogar en serio* — como ella nos dice— sino también —añadiría modestamente— para quien quiera *vivir en serio*.

Surge la cuestión de si este reconocimiento cordial puede superar las barreras de las culturas, las fronteras de las sociedades y de los Estados. ¿Puede aspirar a la universalidad tal y como aspira la ética dialógica? Quizá un modo de superar estas barreras sea apelar a esa dimensión afectiva profunda, esa experiencia estética de ‘la’ realidad apelando a una dimensión antropológica y metafísica, más allá de toda diferencia cultural y social. ¿Es posible una experiencia de este tipo ajena de toda resonancia cultural y social? Es dudoso. Pero quizá sea más difícil de dudar que a pesar de estas diferencias, es un paso más que contribuye a un acercamiento en aras de la universalidad.

Una educación emocional debe acompañar necesariamente a otros modos de educación (cívica, técnica,...), ya que así las personas podrán lograr una realización plena que repercutirá no sólo en sus propias vidas, sino en las vidas de conciudadanos, cercanos y lejanos. Ser inteligente no es poseer un coeficiente intelectual elevado, sino ser capaz de conseguir nuestra mejor figura de realidad, para lo cual es integrante indispensable la

⁷⁴⁵ A. CORTINA; *Ética de la razón cordial*, 206.

afectividad, no 'sin' sino 'con' las otras facultades. No sin ellas, pero tampoco sólo ellas. Reconocer y gestionar nuestros sentimientos, no es tarea fácil, todo lo contrario. Y entiendo que ello hay que hacerlo no tanto talitativamente como en profundidad.

«Más allá del derecho y el deber, pero no en línea recta, como quien sigue un camino o la vía de un tren, sino en profundidad, en interioridad, se abre el amplio misterio de la obligación, el prodigioso descubrimiento de que estamos ligados unos a otros de forma indisoluble y, por tanto ob-ligados, aun sin sanciones externas, aun sin mandatos externos, sino desde lo hondo, desde lo profundo. Es en lo profundo donde se descubre esa ligadura profunda, el secreto de la felicidad»⁷⁴⁶.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, 263.

CONCLUSIONES

En su *Ética de la razón cordial*, A. Cortina nos comenta que su motivación principal fue poner de manifiesto la insuficiencia de considerar únicamente el vínculo comunicativo para expresar el reconocimiento recíproco, ya que tal reconocimiento no es algo meramente comunicativo sino que hay que considerar también otros intereses que son tanto o más relevantes, tales como los sentimientos sociales, la capacidad de estimar valores, el vínculo consigo mismo y con los otros cuando hablamos de autonomía... El ejercicio de la razón no es únicamente intelectual (discursivo, especulativo,...) sino que la razón humana podría ser considerada como una razón *poliédrica*, de modo que si no se consideran todas las caras del poliedro no se abarca en su globalidad. En caso contrario, tal y como nos explica la profesora Cortina, reduciríamos la justicia a un mero discurso lógico, olvidándonos de lo que ella denomina las *razones de la razón*. Una consideración específicamente intelectual de la razón provoca una atrofia sentimental que nos impide acercarnos y reconocer verdaderamente al otro. Ella trata de dotar de ‘carne y hueso’ a la ética meramente racional, para considerar elementos no menos humanos que los intelectuales, e indispensables para considerar al ser humano en su globalidad.

En este horizonte de investigación se sitúa nuestro trabajo. No se trata ni de atender a una razón desligada de lo afectivo, ni a una afectividad desligada de lo racional, sino de englobar a ambos elementos en un nivel superior integrador, para lo cual nos hemos apoyado argumentativamente en el aspecto ‘sentiente’ del pensamiento zubiriano. Porque quizá sea este el problema de nuestro tiempo: que el ser humano de hoy no entienda sentientemente, con la consecuente pérdida del sentido de realidad. La necesaria ruptura de la compacidad primordial de las facultades en su ejercicio cotidiano no se ha convertido en una convergencia desde la toma de distancia sino en una divergencia, lo que ha provocado la caída en los peligrosos y perjudiciales ‘ismos’: intelectualismo, voluntarismo, sentimentalismo, etc., cuando la tarea primordial del ser humano es volver a la compacidad primordial perdida... humanamente, realmente, siendo fiel a su más profundo y radical fundamento en su enfrentamiento intelectual, volitivo y afectivo con las cosas concretas.

Hacerse a la idea de que la realidad es tan atemperante para el sentimiento como aprehensible para la inteligencia u optable para la volición es una tarea complicada. Nos

pilla de sorpresa, y nos obliga a modificar nuestras estructuras de conocimiento. Es preciso, pues, recuperar este aspecto afectivo mediante una vía que tradicionalmente ha sido desplazada: la vía del *pulchrum*, una vía íntimamente ligada a la verdad real. ¿Cómo hacer para no perder la verdad real en el ejercicio de las modalizaciones ulteriores de la inteligencia, en principio presente en todas ellas?

El mismo Zubiri nos pone de manifiesto este riesgo cuando nos explica que ante dicho modo de verdad aprehendido primordialmente caben dos alternativas. Es la misma verdad real la que nos ‘lanza’ a ejercer ulteriormente la inteligencia, pero en este ejercicio se puede soterrar esa misma presencia haciendo que las ideas reposen sobre sí mismas, hasta incluso llegar a hacer de ellas la verdadera realidad. Aunque también cabe la otra posibilidad, según la cual cada vez se haga más presente la realidad en la inteligencia; de modo que guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia sea capaz de ir ahondando en lo real, logrando así un incremento de la ‘carga’ de realidad. Es la *voluntad de verdad*, la cual está fundada en la verdad real. Es la misma verdad real la que funda la voluntad de verdad, la cual puede adoptar la forma de ‘voluntad de verdad de ideas’ o ‘voluntad de verdad real’. Porque la verdad real sólo posibilita la voluntad de verdad real; ésta no deja de ser una posibilidad; posibilidad complicada, por cierto, pues tenemos facilidad para deslizarnos hacia la voluntad de verdad de ideas.

El enlace entre el *pulchrum* y la verdad real se articula en su aspecto físico. La verdad real no es eminentemente intelectual sino que posee un relevante carácter físico; carácter físico que es común a los momentos primarios de las otras dos facultades (recordemos la bondad real y la belleza real). Este aspecto sentiente nos enraíza físicamente en la realidad, posibilitando no sólo una voluntad de verdad real, sino también una voluntad de bondad real y una voluntad de belleza real.

El enraizamiento físico con la realidad tiene que ver con la actualización profunda de la realidad desde todas las facultades humanas. No se trata únicamente del *pulchrum*, sino que tiene que ver también con la realidad en tanto que *verum* y en tanto que *bonum*. Esta actualización está más allá de lo talitativo, de lo que no se puede prescindir pues es inteliendo, queriendo y sintiendo contenidos talitativos que somos remitidos a su momento de realidad y a ‘la’ realidad. Esta actualización difícilmente se podría dar de forma autónoma e independiente para cada facultad, debido al recubrimiento de los trascendentales y su correlato en las facultades humanas. De este modo, verdad, bondad y belleza no son sino los ‘indicadores’ respectivos de que efectivamente estamos en la línea de realidad.

Ello provoca que lo intelectual tenga que ver con lo sentimental y con lo ético, así como lo ético con lo sentimental e intelectual y lo sentimental con lo ético e intelectual. Pero hay que destacar que en este enraizamiento físico con la realidad lo afectivo cobra

una relevancia singular, pues es el modo en el que tal experiencia ‘de’ realidad se hace más manifiesta. No consideramos a lo sentimental como algo normativo, sino simplemente queremos resaltar que la experiencia estética contribuye poderosamente a ese enraizamiento físico con ‘la’ realidad, enraizamiento desde el cual nuestro comportamiento ético (e intelectual) es iluminado de otra manera, más ‘realmente’ podríamos decir.

La facultad afectiva nos permite un acceso diverso a la realidad, estrictamente físico, sentiente; a la realidad de las cosas y a ‘la’ realidad profunda. Acceso a la luz del cual el ser humano puede realizar un ejercicio de sus facultades también diverso, fruto de lo que hemos denominado el sentido de la realidad. Es el mismo dinamismo sentiente que nos actualiza intelectualmente la realidad, el que nos la actualiza sentimental y volitivamente; pues el sentimiento y la acción no son sino modos de actualizar la realidad. Sentido de realidad que no se da sino a una con la experiencia estética, la comprensión intelectual y la contracción volitiva; adquiriendo así una intelección, un sentimiento y un actuar con consideraciones más profundas, desde las cuales nuestro actuar talitativo se ve radicalmente modificado.

Nuestro itinerario en la investigación ha comenzado con una primera parte dedicada a la contextualización filosófica de Xavier Zubiri en la España del siglo XX, acercándonos a aquellos autores que han formado parte de nuestro panorama intelectual de un modo representativo, y atendiendo sobre todo a sus reflexiones ética y estética. En concreto nos hemos acercado a Miguel de Unamuno, Eugenio d’Ors, José Ortega y Gasset y María Zambrano (capítulos 1 a 4 respectivamente). Hemos mostrado cómo el pensamiento zubiriano se encuentra incardinado en dicha tradición desde la que elabora su reflexión original y propia, la cual nos sitúa en un estatus privilegiado para poder acercarnos a las relaciones entre estética y ética de un modo novedoso.

Una vez contextualizado nuestro autor, en la segunda parte hemos procedido a una exposición de su pensamiento. Tras una introducción biográfica y una muestra general de sus principales ideas enfocadas desde el tema que nos ocupa (capítulo 5), hemos atendido con más detenimiento su reflexión sobre las dos facultades objeto de esta investigación: la voluntad tendente y el sentimiento afectante (capítulos 6 y 7). El objetivo de esta parte ha sido mostrar su original enfoque tanto ético como estético, y que nos servirá de apoyo y fundamentación para la siguiente.

La tercera y última parte está dedicada a nuestra argumentación sobre la relación entre la estética y la ética zubirianas, objeto principal de esta investigación. No quería dejar de recalcar que lo que aquí se expone intenta ser un paso más allá del pensamiento del filósofo vasco. Sus aportaciones estéticas han sido más bien escasas, por lo que cualquier reflexión que se realice supone cierta dosis de aventura al faltar el apoyo que encontramos

en tantos otros temas. Ahora bien: tampoco quiero dejar de decir que la lectura que se propone de esta relación afectivo-volitiva está apoyada en su pensamiento, gran inspirador de esta investigación. Para confrontar ideas y argumentos, nos hemos apoyado en otros autores contemporáneos estudiosos de Zubiri, cuyas reflexiones han sido de inestimable ayuda (quisiera destacar principalmente a Antonio Pintor-Ramos y Alfonso López Quintás entre otros).

Hemos comenzado esta última parte (capítulo 8) mostrando la importancia del carácter ‘sentiente’ en el ejercicio de nuestras facultades (no sólo en el de la inteligencia), carácter que a la vez sirve de nexo entre ellas. Se ha aprovechado a la vez para delimitar conceptos en el ámbito afectivo tal y como van a ser tratados en nuestro trabajo, dada la indefinición o la ambigüedad con la que aún hoy en día aparecen en distintas disciplinas. Finalmente, se ha realizado una relectura del proceso sentiente a la luz de esta relevancia afectiva.

Una de las ventajas que nos ofrece la reflexión estética de Zubiri es su fundamentación metafísica, y a ello hemos dedicado el siguiente capítulo (capítulo 9). Nos hemos visto obligados a extender nuestro foco de atención hacia elementos que si bien en principio pueden parecer ajenos a nuestro propósito, en la medida en que pretendemos apoyarnos en ellos para argumentar nuestro discurso nos ha parecido oportuno atender. Un elemento clave en nuestra investigación es la estratificación zubiriana de la realidad desde un punto de vista estético, la cual se apoya en su consideración metafísica de la realidad (a nivel general). Por ello hemos considerado interesante acercarnos metafísicamente al concepto —siempre tan complicado en nuestro autor— de ‘realidad’, para desde ahí volver de nuevo a los aspectos estéticos. La reflexión estética zubiriana, dada su aparición tardía y su poca rigurosidad al ser presentada oralmente, genera una serie de dudas metafísicas que esperamos haber aclarado desde esta aproximación; aproximación que nos ha servido también para acercarnos desde un punto de vista diferente a dos cuestiones de gran importancia: la experiencia estética y la obra artística, ambas íntimamente ligadas al *pulchrum* zubiriano.

Desde este apoyo metafísico, en el capítulo 10 hemos realizado un estudio comparativo entre las tres facultades, intentando establecer una analogía entre ellas. Cada facultad puede ser atendida por sí misma (como Zubiri hizo con la inteligencia sentiente en la trilogía) o desde su referencia a los estratos metafísicos de la realidad (como hizo al hablar de los estratos estéticos de la realidad). Nosotros hemos optado por esta segunda vía por ser la utilizada en *Reflexiones sobre lo estético* (y que nos ha servido de guía). Hemos propuesto una estratificación intelectual y volitiva de la realidad, con el objetivo de exponer la relación entre el ejercicio de las tres grandes facultades humanas en cada estrato. Pero fruto de este estudio quedó una cuestión pendiente de resolver, a saber: cómo articular dicha relación en el momento de la aprehensión primordial, cuestión debatida

entre los estudiosos del filósofo vasco. A ello se ha dedicado el siguiente capítulo, analizando de qué modo están presentes las facultades tanto en el seno del proceso sentiente, como en el de la aprehensión primordial.

El capítulo 12 está dedicado estrictamente a la exposición de nuestra propuesta para la justificación de la relación entre la ética y la estética zubirianas, entre la voluntad tendente y el sentimiento afectante (hay que decir que nos hemos visto abocados con cierta frecuencia a considerar también la tercera facultad, dada la compacidad del comportamiento humano). Hemos comenzado realizando unas consideraciones sobre estas dos facultades, mostrando aspectos de su ejercicio que pueden pasar fácilmente desapercibidos según su desempeño cotidiano. Nos hemos detenido más en la afectividad, dado el peso relevante que esta facultad tiene en nuestra línea de investigación.

Hemos hablado del tono vital común con que cada individuo se encuentra en la vida, y de la necesidad de que dicho tono se encuentre atemperado a la realidad, en lo que hemos denominado *temple*. Un tono vital templado es el correlato de un ‘estar’ frutivo en la realidad. Este atemperamiento se produce eminentemente en el estrato profundo de la realidad (experiencia estética), desde donde ‘aflora’ al estrato talitativo.

La relación entre las facultades posee un fundamento metafísico, articulado en torno al temple y apoyado a su vez en el recubrimiento de los trascendentales (en los que cabe incardinar a las propias facultades humanas en tanto que forman parte de una sustantividad real, la humana). Este recubrimiento de facultades como correlato del de los trascendentales nos ha servido para argumentar la interdependencia que se observa entre ellas en nuestro comportamiento, mostrando lo complicado de querer atender a las facultades de modo independiente, tal y como indican los últimos avances de la neurociencia. También nos ha servido para mostrar cómo una buena articulación entre las facultades ha de estar apoyada en un temple atemperado, ya que un tono vital alterado afecta a dicha articulación.

Cuando hablamos de la dimensión estética de un sentimiento hablamos de su momento de realidad, dimensión en la que se incardina estrictamente la fruición. La fruición es el resultado de la vinculación física de dos realidades: de la nuestra y de ‘la’ realidad, vinculación que se manifiesta no sólo afectivamente, sino también tanto desde una actividad intelectual como volitiva. Es más: no es posible hablar de una componente real de los sentimientos sin que dicha componente acompañe a su vez al conocimiento y a la voluntad. Ello supondría una fractura del propio ser humano.

Esta vía nos sirve para argumentar nuestra tesis. Porque si es a partir de un temple atemperado que el ejercicio de las facultades se adecúa, podemos afirmar que el ejercicio de la voluntad en concreto lo hará también. Esto se ha de entender bien, porque no se trata de que sepamos ahora cuál es la decisión correcta en una determinada situación, sino que

desde una sustantividad atemperada a la realidad, tal discernimiento gozará de mayor probabilidad de estar atendido a la realidad. Y esto no es algo meramente funcional, o existencial, sino una exigencia metafísica.

Desde este punto de vista, se percibe cómo un ejercicio meramente racionalista de la razón se presenta insuficiente. Se precisa una razón diversa, englobadora, pues la realidad no sólo se aprehende intelectivamente. Y ello implica un cambio de actitud importante mediante el cual, sin perder de vista nuestra pretensión de aprehender la realidad, dejarnos ‘apresar’ por ella: una actitud pasivamente activa. Fruto de ese cambio de actitud, brota otro modo de ejercer la razón, un modo poético, estético,... sobre el cual tenemos un control menos directo; una razón que se educa como mediante un proceso de ósmosis, atmosféricamente,... mediante nuestras hábitos.

Para el ejercicio de esta razón estética es indispensable una hábito humana amparada en un auténtico compromiso del ser humano, compromiso tanto consigo mismo, como con cualquier ‘tú’, como con la realidad. Pues sólo desde esa actitud comprometida y honesta se podrá dar ese encuentro de realidades que es la verdad real: encuentro entre la realidad de lo conocido y la realidad del que conoce (la sustantividad humana). El ser humano debe saber ponerse a disposición de que la verdad real se dé en él, verdad real que se desgajará en comprensión intelectual, contracción volitiva y experiencia estética. Si logramos configurar nuestra figura de realidad armónicamente, en el ejercicio de nuestras facultades podremos captar a su vez la armonía de lo real. Y esa configuración pasa por saber ‘estar’ en la realidad, aprendizaje apoyado eminentemente en el aspecto estético de la sustantividad humana que somos.

Se trata de adquirir un sentido de realidad correlato ‘metafísico’ del sentido común kantiano. Este acercamiento al filósofo alemán, cuyo planteamiento estético hemos observado que es muy cercano al zubiriano, nos ha servido para conocer su interesante explicación de cómo actúa el sujeto cuando por la naturaleza de las acciones no puede atenerse a leyes dadas. El juicio reflexionante kantiano es un juicio usual en nuestras vidas cotidianas. Continuamente estamos tomando decisiones, sin saber con certeza si hemos adoptado la opción correcta. ¿Qué es lo que nos mueve a adoptar una opción u otra? Elementos que van más allá del discernimiento puramente racional, y que intervienen poderosamente en él. La importancia de discernir adecuadamente está fuera de duda; la cuestión pasa por cómo realizar el discernimiento del modo más configurador para nuestra figura sustantiva. El sentido de realidad adquiere aquí carta de naturaleza.

Un sentido de la realidad que es capaz de dar sentido a los sentidos, una especie de sentir originario desde el cual brota un ejercicio armónico de las facultades, que posibilita acercarnos a la verdad de la realidad no como concepto ni como valoración moral, sino mediante este sentido profundo, un sentir fundamental desde el cual la vida se convierte en

un auténtico acto poético frutivo. Porque cuando somos capaces de configurar realmente nuestra figura sustantiva contribuimos a configurar ‘la’ realidad también, entramos en resonancia con la realidad entera, y nuestra voz de la conciencia se convierte en la voz de la realidad que habla a través de nosotros.

Es una experiencia de trascendencia que encierra un gran valor en filosofía, pero que está menesterosa de un análisis más riguroso, en tanto que nos abre a un modo diferente de conocimiento de los entes creando vínculos de encuentro personales con ellos y con la realidad. Vínculo que nos posibilita —en palabras de A. López Quintás— *objetivar* lo que está más allá de la realidad (lo *superobjetivo*) mediante una manifestación reveladora que se expresa en lo objetivo, pero sin llegar a *objetivizarse*, esto es, sin asumir el estatuto clásico de lo que es un mero objeto de conocimiento.

Con la presente investigación se ha pretendido dar un pequeño paso en esta tarea que propone A. López Quintás. Se ha intentado mostrar un acceso diverso a lo real de la mano de la reflexión estética de Xavier Zubiri, desde el cual poder fundamentar el recubrimiento de las facultades volitiva y afectiva en concreto (de las tres facultades en general).

Lo que aquí se propone no es algo novedoso en la historia de la filosofía. Lo que sí que pensamos que provee de cierta dosis de originalidad es su fundamentación metafísica. El planteamiento zubiriano es importante porque ofrece herramientas filosóficas para fundamentar metafísicamente una experiencia —la experiencia estética— de la que han participado no pocos filósofos en el seno de la historia. Porque el ser humano ‘tiene que’ vivir; pero previamente a los actos estrictamente vitales, esta vida posee un carácter metafísico, a cuya luz aquella es iluminada de un modo radicalmente diverso.

Con esto no está dicho todo, ni mucho menos. Independientemente de que podamos acceder a esta experiencia profunda de lo real, nos queda todavía una vida (talitativa) por hacer, en la que a menudo no sabremos con certeza cuál es la intelección verdadera o el acto bueno. Quizá esta experiencia nos pueda ayudar a inteligir y discernir más realmente, contribuyendo frutivamente a la configuración de nuestra sustantividad.

Fruto de la investigación, han surgido varias cuestiones susceptibles de ser tratadas en profundidad. A continuación hacemos una relación de aquellas que nos han parecido más relevantes.

- Nos hemos acercado al proceso sentiente, enriqueciendo la reflexión zubirana con algunas aportaciones de la investigación científica actual (psicología, neurociencia,...). Sería interesante realizar un análisis fenomenológico pormenorizado, contrastando en profundidad los nuevos avances que estas disciplinas nos van aportando sobre la fisiología humana.

- Se ha visto la interconexión entre las facultades tanto a nivel profundo como a nivel talitativo. Ello nos recuerda a las nuevas investigaciones sobre las emociones. Sería interesante investigar los nuevos y prolijos avances sobre la inteligencia emocional y su repercusión en otros tipo de inteligencias, para alcanzar una comprensión englobadora y omnicomprendensiva de las inteligencias múltiples.
- Dada la relevancia que todo lo estudiado tiene para la configuración de nuestra sustantividad, se pueden profundizar en la línea de las repercusiones pedagógicas que pueda poseer, según las cuales sería preciso retrotraerse tanto al conocimiento discursivo como a la imposición normativa, para enseñar a ‘mirar’ bien con los sentidos (en afinidad con el sentido de realidad). Hemos visto que conocimiento no es sinónimo de intelección, sino que ésta es algo más amplio en la que cabe modos diversos de atender a lo real. Y al educar lo sentiente no sólo educamos la inteligencia en sí sino también lo volitivo y sentimental.
- Las facultades humanas han surgido de las transformaciones de las estructuras fisiológicas animales. Sería interesante investigar la génesis de las facultades humanas, desde un enfoque no tanto funcional (que es el que se ha considerado en esta investigación) como constitutivo y estructural. En esta investigación se ha hablado del ser humano en términos más descriptivos o funcionales; según esta línea se puede hablar del ser humano como sustantividad abierta desde su origen estructural.
- En el contexto de la intelección dual que nos explica Zubiri en *Inteligencia y logos*, aparece un momento de retracción como estadio previo a la conceptualización, un estado intelectual en el que se está en la realidad, pero de modo preconceptual. ¿Cabría pensar un momento similar en referencia a lo volitivo, y sobre todo a lo estético? Del mismo modo que en lo intelectual es posible estar ‘retraído’, desde el punto de vista del sentimiento afectante, ¿sería posible una retracción afectiva?, ¿estaría relacionada con la experiencia estética? Se trataría de atender la función trascendental del sentimiento, según la cual la sustantividad humana no se encuentra ya en la intemperie. Lo que hace el sentimiento es, precisamente, en tanto que real, que la sustantividad humana no se encuentre en la intemperie sino atemperarla como realidad. ¿Se podría atender tal momento atemperante de modo retraído respecto a cualquier sentimiento talitativo?
- Realizar un análisis del sentimiento afectante análogo al que se ha realizado para la inteligencia sentiente en la trilogía (y al que Ilarduia propone para la

volición). Queda pendiente esta tarea (el mismo Ilarduia se hace eco de ello), ya que como se ha comentado en esta investigación no se ha realizado por enfocarla más desde los estratos de la realidad que desde las modalizaciones ulteriores de los momentos primordiales de las facultades. Pero sería interesante trabajar en esta vía para tener una visión global de las tres facultades desde sí mismas y desde la realidad.

- Enlazar la comprensión zubiriana con la hermenéutica contemporánea, en la línea de trabajo seguida por Jesús Conill y Agustín Domingo Moratalla. La cuestión hermenéutica no es tratada temáticamente por Zubiri, y qué duda cabe que en la filosofía actual es un tema de incuestionable actualidad. ¿Hasta qué punto la comprensión zubiriana se puede extender más allá de lo estrictamente epistemológico o metafísico, para alcanzar la comprensión de los hechos vitales humanos en el seno de los cuales cabe incardinar la hermenéutica contemporánea?
- Analizar la experiencia estética con un sentido amplio de la inteligencia sentiente. La experiencia estética no deja de ser algo sentido por el ser humano, aunque sea una forma de sentir trascendental. Por su parte, sabemos que los sentidos fisiológicos humanos van más allá de los cinco sentidos tradicionales, para abordar otros aspectos fisiológicos como nuestra propia percepción, el equilibrio, etc. ¿Se pueden enlazar estos ‘nuevos’ sentidos con la experiencia estética?
- Estudiar la repercusión que la habitud de realidad pueda tener no sólo a nivel individual (sobre nosotros mismos) sino también a nivel social (respecto a un ‘tú’ y a un nosotros). ¿Se puede hablar de la habitud de realidad en términos de habitud social?

Finalizamos aquí este largo viaje en que se ha convertido nuestra investigación. Un viaje en el que nos hemos acercado al mundo de la antropología metafísica, en este caso según sus aspectos ético y estético. Como conclusión general podemos afirmar que hay una relación entre el ejercicio de las facultades (en concreto entre la voluntad y el sentimiento), relación cuyo fundamento hay que hallarlo en una experiencia de los estratos profundos de la realidad. Una experiencia estética (eminente afectiva, aunque no sólo afectiva), gracias a la cual adquirimos un sentido de la realidad cuya manifestación alcanzará a lo talitativo, siempre cuidando esta atención a lo profundo en nuestra propia sustantividad. Hemos visto que no se trata ni de normatividad ni de determinismo. Es otra cosa: tiene que ver con un cambio de actitud (voluntad de verdad real) que posibilita un ejercicio de las

facultades diverso, desde el cual poder configurar nuestra figura sustantiva realmente, desde el encuentro de realidades que supone la verdad real.

A lo largo de estas páginas se han abierto más puertas que se han cerrado. Si intentando dar solución a nuestro problema de partida hemos llegado a alguna aproximación, nos hemos dado cuenta de todo lo que aún queda por resolver. La finalización de un trabajo de este tipo se puede considerar como el final de una etapa, pero quizá sea más legítimo considerarlo como el comienzo de otra que probablemente dure hasta el final de nuestros días. Con la esperanza de haber aportado algo de provecho, y con energías renovadas, seguiremos avanzando por las sendas de la reflexión filosófica aprendiendo, reflexionando, compartiendo, dialogando,... configurando (fruitivamente) nuestra sustantividad,... viviendo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Xavier Zubiri (y siglas)

Cinco lecciones de filosofía, Alianza Editorial, Madrid 2002. (CLF)

“El hombre, realidad personal”: *Revista de Occidente* 1 (1963), 5-29, [acceso 28.01.2014], <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/hombrealidadpersonal.htm>. (HRP)

El hombre: lo real y lo irreal, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005. (HRI)

El hombre y Dios, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2012. (HD)

El hombre y la verdad, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006. (HV)

“El hombre y su cuerpo”: *Salesianum* Anno XXXVI 3 (1974), 479-486. (HC)

Estructura dinámica de la realidad, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989. (EDR)

Inteligencia y realidad, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006⁶. (IRE)

Inteligencia y logos, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982. (IL)

Inteligencia y razón, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1983. (IRA)

Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994. (PFMO)

Naturaleza, Historia, Dios, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007¹³. (NHD)

“Notas sobre la inteligencia humana”: *Asclepio* 18-19 (1967-68), 341-353, [acceso 28.01.2014], <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/notassobre.htm>. (NIH)

“¿Qué es investigar?": *The Xavier Zubiri Review* 3 (2000/2001), 5-7. (QI)

“Respectividad de lo real”: *Realitas* III-IV (1979), 13-43, [acceso 14.12.01], <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Respectividad.htm>. (RR)

Sobre el hombre, Alianza Editorial & Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986. (SH)

Sobre el sentimiento y la volición, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992. (SSV)

Sobre la esencia, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2008². (SE)

Sobre la realidad, Alianza Editorial & Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001. (SR)

Bibliografía general

ALCALÁ, C.; “Eugenio d’Ors. La concepción filosófica de Eugenio d’Ors es la base fundamental de su obra y la que ha superado a Xènius”: *Revista Arbil* 86 [acceso 17.12.2012], [http://www.arbil.org/\(86\)dors.htm](http://www.arbil.org/(86)dors.htm).

ANTEQUERA GALLEGO, G.; “Por una educación filosófica: la herencia pedagógica de María Zambrano”: *Revista electrónica del Observatorio sobre la Didáctica de las Artes* 3 (2009), 103-108, [acceso: 26.04.2013] <http://www.odas.es/site/new.php?nid=21>.

ANTOLÍNEZ CAMARGO, R.; “Moral como estructura, como contenido y como actitud”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 21-23.

———; “¿Por qué es importante educar los sentidos? Una respuesta desde el pensamiento de Xavier Zubiri”: *Ponencias del V Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Sto. Tomás (1989), t.I, 305-313.

———; “Realidad e irrealidad en Xavier Zubiri. Fundamentos para una estética filosófica”: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 56 - 57 (1993), 87-98.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Á.; “Recuperar la fruición – Recuperar la realidad”, en ÁLVAREZ GÓMEZ, Á. Y MARTÍNEZ CASTRO, R. (Coord); *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Univ. Santiago de Compostela 1996, 187-225.

BARROSO, O.; “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”: *The Xavier Zubiri Review* 3 (2000/2001), 133-148.

BERGSON, H.; *Lecciones de estética y metafísica*, Ed. Siruela, Madrid 2012.

BORREGO, J.; “Estética en X. Zubiri”: [acceso 24.10.2013], http://www.javier.org.es/archivos/enlaces/_private/trabajos/est%20ética_en_xavier_zubiri.htm.

- CASABÁN MOYA, E. Y CANDEL SANMARTÍN, M.; “Imaginación e intelección. Mecanismos de la construcción del conocimiento: un problema científico-filosófico recurrente”: *Daimon* 58 (2013), 81-94.
- CASADO, Á., SÁNCHEZ-GEY, J.; “Filosofía y educación en María Zambrano”: *Revista española de pedagogía* 238 (2007), 545-558, [acceso: 26.04.2013] <http://revistadepedagogia.org/20080511341/vol.-lxxv-2007/n%C2%BA-238-septiembre-diciembre-2007/filosofia-y-educacion-en-maria-zambrano.html>.
- CASADO, J.; “El espacio pictórico: su construcción y variabilidad”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 93-122.
- CARRICK, M.; “Integración sensorial: una mirada práctica a la teoría y modelo de intervención”: *The Autism File* 34 (2010), [acceso 15.01.2014], http://kulunka.org/wp-content/uploads/2013/12/doc_27.pdf.
- CAVALLÉ, M.; *La sabiduría recobrada*, Ed. Oberon, Madrid 2002.
- CELA-CONDE, C.J. Y AYALA, F.J.; “Claves del cerebro en la apreciación de la belleza: una historia de dos mundos”, en GUTIÉRREZ LOMBARDO, R. Y SANMARTÍN ESPLUGUES, J. (Eds); *La filosofía desde la ciencia*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México D.F. 2014, 97-114.
- CELA-CONDE, C.J. ET AL.; “Dinámica de las redes cerebrales en la apreciación estética”: *Ludus Vitalis* 40 (2013), 343-366 [acceso 31.03.2015], http://gradoenfilosofia.ucv.es/wp-content/uploads/2014/07/40-17_cela-conde_et_al.pdf.
- CLAVERÍA, C.; “Notas italianas en la ‘estética’ de Unamuno”, en *Temas de Unamuno*, Ed. Gredos, Madrid 1953, 123-135.
- CONILL, J.; *El crepúsculo de la metafísica*, Ed. Anthropos, Barcelona 1988.
- ; *El poder de la mentira*, Ed. Tecnos, Madrid 2007³.
- ; *Ética hermenéutica*, Ed. Tecnos, Madrid 2010².
- ; “La fenomenología en Zubiri”: *Philosophia* 4 (1997).
- ; “Transformación hermenéutica de la trascendencia kantiana”: *Revista portuguesa de Filosofía* 61 (2005), 799-817.
- ; “Una metafísica estructural de la evolución”: *Revista de Filosofía* 4 (1990), 265-276.
- CORTINA, A.; *Ética de la razón cordial*, Ed. Nobel, Oviedo 2007.
- ; “Éticas del deber y éticas de la felicidad”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 49-62.

- ; “Una ética formal de bienes”, en *Ética sin moral*, Ed. Tecnos, Madrid 2010⁹, cap. 5.
- ; “Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana”: *Pensamiento* 42 (1986), 181-192.
- ; “Somos inevitablemente morales”: *Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 82 (2001), 519-527, [acceso: 02.07.2013], <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4d652d2b25cfcfsomos.pdf>
- COROMINAS, C. Y VICENS, J.A.; *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Ed. Taurus, Madrid 2006.
- DAMASIO, A.; *El error de Descartes*, Ed. Planeta, Madrid 2014².
- D’ORS, E.; *De la amistad y del diálogo*, Ed. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1914.
- ; *Tres horas en el Museo del Prado*, Ed. Tecnos, Madrid 1989.
- ; *El secreto de la filosofía*, Ed. Tecnos, Madrid 1997.
- D’ORS, P.; “La angeología de Eugenio d’Ors. Hacia una teoría de lo biográfico”: [acceso 17.12.2012], http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_30.pdf.
- DOMINGO MORATALLA, A.; *El arte de cuidar*, Rialp, Madrid 2013.
- ; *El arte de poder no tener razón*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989.
- ; “La realidad personal de Xavier Zubiri”, en *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Ed. Cincel, Madrid 1985, cap. 10.
- ; “Pensamiento dialógico y cambio cultural: diálogo y responsabilidad en la ética contemporánea”, en VV.AA.; *El diálogo, III Seminario del Desierto de las Palmas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2007, 33-78.
- DOMINGO MORATALLA, T.; “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”: *Espéculo, Revista de estudios literarios* 24 (2003), [acceso: 14.04.2014], <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html>.
- DOMINGO MORATALLA, T. Y DOMINGO MORATALLA, A.; *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*, Ed. Hermes, Valencia 2013.
- FEIJÓO MELLE, J.; “Metafísica del sentimiento estético”: Trabajo inédito (1983), recuperado por la Fundación Zubiri en 2013.
- FERNÁNDEZ CASADO, C.; “Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri”: *Realitas I* (1974), 221-291.

- FERNÁNDEZ ZAMORA, J. A.; *Fundamentos biológicos de la moralidad*, Tesis doctoral inédita dirigida por Jesús Conill Sancho, Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Valencia 2010.
- FERRAZ FAYOS, A.; “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”: *The Xavier Zubiri Review* 7 (2005), 79-89.
- ; “Realidad y ser según Zubiri”, en VV.AA.; *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1990, 59-95.
- ; *Zubiri: el realismo radical*, Ed. Cincel, Madrid 1988.
- FERRER, U.; *El principio antropológico de la Ética: en diálogo con Zubiri*, Ed. Thémata, Sevilla & Plaza y Valdés Editores, Madrid 2010.
- FLÓREZ MIGUEL, C.; “La filosofía unamuniana y las raíces del pensamiento español”, en VV.AA.; *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1990, 43-58.
- GARCÍA, J. J.; “Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri”: *The Xavier Zubiri Review* 6 (2004), 89-97.
- GARCÍA ALONSO, R.; *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1997.
- GARCÍA LEAL, J.; “Zubiri, una metafísica de la belleza”, en NICOLÁS, J.A. Y BARROSO, O. (EDS.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Ed. Comares, Granada 2004, 247-264.
- GARCÍA MORENTE, M.; “El mundo del niño”, en *Escritos pedagógicos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1975, 135-161.
- ; “La estética de Kant”; en KANT, I, *Crítica del Juicio*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1991⁵.
- ; *La filosofía de Henri Bergson*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1972.
- ; “La pedagogía de Ortega y Gasset”; en *Escritos pedagógicos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1975, 75-94.
- ; “La Universidad”, en *Escritos pedagógicos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1975, 23-51.
- ; “La vocación del magisterio”, en *Escritos pedagógicos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1975, 115-133.
- ; “Prólogo a ‘Pedagogía Social’ de Paul Natorp”, en *Escritos pedagógicos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1975, 11-21.

- GARCÍA TUDURÍ, R.; “Ideas estéticas en Ortega y Gasset”: *Revista Cubana de Filosofía* IV/13 (1956), 26-33, [acceso: 18.02.2013], <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n13p026.htm>.
- GÓMEZ CAMBRES, G.; *La aurora de la razón poética*, Ed. Ágora, Málaga 1984.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.; *Diez lecciones sobre Kant*, Ed. Trotta, Madrid 2010.
- GONZÁLEZ, A.; *Eugenio d’Ors. El arte y la vida*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid 2010.
- ; “Eugenio d’Ors, nodo de tradición estética y debate contemporáneo”: *Nuevarevista.net*, [acceso 10.12.2012], <http://www.nuevarevista.net/articulos/eugenio-dors-nodo-de-tradicion-estetica-y-debate-contemporaneo>.
- GRACIA, D.; “El enfoque zubiriano de la estética”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 83-92.
- ; “El método de la bioética”, en *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid 1989, cap. 5.
- ; “Introducción”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 13-17.
- ; *La cuestión del valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 2011.
- ; “Materia y sensibilidad”: *Realitas* II (1976), 203-243.
- ; *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid 2008³.
- ; “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en PINTOR-RAMOS, A. (Coord); *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 111-158.
- GUTIÉRREZ POZO, A.; “La filosofía de la razón vital como filosofía estética”: *Revista de Filosofía* 25 (2001), 139-160, [acceso: 27.02.2013], <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0101120139A/10066>.
- ; “Obra de arte y metáfora en la estética de la razón vital”: *Papeles de Filosofía* 19/1 (2000), 129-151, [acceso: 25.02.2013], http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1155/1/pg_131-154_agora19-1.pdf.
- HARTMANN, N.; *Autoexposición sistemática*, Ed. Tecnos, Madrid 1989.
- HEIDEGGER, M.; *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza Editorial, Madrid 2014.
- ; *¿Qué es metafísica?*, Ed. Alpe, Buenos Aires 1953.

- HERNÁEZ, R.; “Literatura: ¿Realidad o irrealidad? La concepción de Xavier Zubiri de la novela”: *Letras de Deusto* 17/39 (1987), 187-191.
- ; “Xavier Zubiri, el hombre y su obra”: [acceso 15.11.2014], <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zubiri/introd.htm>.
- HORTAL, A.; “El realismo moral”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 71-79.
- ILARDUIA, J.M.; “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Ed Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 135-155.
- INNERARITY, D.; *La filosofía como una de las bellas artes*, Ed. Ariel, Barcelona 1995.
- JIMÉNEZ MORENO, L.; “Sobre el sentimiento -conocer y querer- en Zubiri”: *The Xavier Zubiri Review* 1 (1998), 31-37.
- KANT, I.; *Crítica del Juicio*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1991⁵.
- LARRAMBEBERE OROZ, A.; “Arte y vida de Ortega y Gasset”: [acceso: 20.02.2013], <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2297/1/07.%20ANDR%C3%89S%20LARRAMBEBERE%20OROZ,%20Arte%20y%20vida%20de%20Ortega%20y%20Gasset.pdf>.
- LISÓN BUENDÍA, J.F.; “De la felicidad mínima a la plena felicidad”: *Quaderns de filosofia i ciencia* 35 (2005), 133-145.
- ; “Ética del sentimiento e influjo de la comunidad en la determinación del sentimiento moral”: *Quaderns de filosofia i ciencia* 35 (2005), 23-34.
- ; “Hermenéutica y ética de los valores. Tras los orígenes del sentido comunitario del valor moral”, en DOMINGO MORATALLA, A. Y LISÓN BUENDÍA, J.F. (EDS.), *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Pub. de la Universidad de Valencia, Valencia 2008, 93-126.
- LOMBO, J.A. Y GIMÉNEZ AMAYA, J.M.; *La unidad de la persona*, Ed. Eunsa, Pamplona 2013.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L.; *Ética*, Alianza Editorial, Madrid 2006.
- LÓPEZ CASTELLÓN, E.; “Para una psicología moral del sentimiento”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 25-48.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.; *Descubrir la grandeza de la vida*, Ed. Verbo Divino, Estella 2003.
- ; “El sentimiento estético y la fruición de la realidad”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 141-163.

- ; El pensamiento filosófico de Ortega y D’Ors, Ediciones Guadarrama, Madrid 1972.
- ; *Estética de la creatividad*, Ed. Rialp, Madrid 1998.
- ; Filosofía española contemporánea, BAC, Madrid 1970.
- ; “La racionalidad propia del arte. Creatividad y acceso a lo real”: *Realitas* III-IV (1979), 151-228.
- ; “Xavier Zubiri en su ochenta aniversario”: *Arbor* 397 (1979), 7-14.
- ; “Xavier Zubiri y el enigma del saber filosófico”: *Atlántida* 13 (1965), 1-10.
- LUENGO RUBALCABA, J.; “Zubiri y Kant: entre el fenómeno y la realidad”: *Letras de Deusto* 71 (1996), 133-150.
- MAILLARD, CH.; *La creación por la metáfora*, Ed. Anthropos, Barcelona 1992.
- ; “María Zambrano y la tradición”: [acceso: 15.04.2013], <http://www.latinartmuseum.com/zambrano.htm>.
- MARÍAS, J.; *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970.
- ; *Miguel de Unamuno*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1976.
- MARINA, J.A.; *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 2004⁴.
- ; *Las arquitecturas del deseo*, Anagrama, Barcelona 2009.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G.; “Centralidad de la categoría ‘posibilidad’ en la fundamentación zubiriana de la moral”: *Ciencia tomista* 118 (1991), 139-151.
- ; “Ética, estética y pedagogía desde Zubiri y más allá de Zubiri”: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 56-57 (1993), 13-34.
- ; “¿Existe una razón poética de lo real?”, en PINTOR-RAMOS, A. (Coord); *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 371-377.
- ; “Literatura y realidad: Zubiri y García Márquez”, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, 123-139.
- ; “Reflexiones en torno al realismo fantástico latinoamericano visto desde las ideas estéticas de Xavier Zubiri”: *Análisis* 44 (1986), 229-240.
- ; “Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor”: *Cuadernos de Filosofía Lationamericana* 60 (1994), 43-65.
- MICHERON, C.; “Introducción al pensamiento estético de María Zambrano: Algunos lugares de la pintura”: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* 36 (2003), 215-244,

- [acceso: 15.04.2013],
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0303110215A>.
- MOELLER, CH.; *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. IV, Ed. Gredos, Madrid 1984⁴, 57-177.
- MORAL ORRO, G. DEL, PASTOR MONTAÑO, M^a. A., SANZ VALER, P.; “Del marco teórico de integración sensorial al modelo clínico de intervención”: *Revista Tog* 17 (2013), 1-25, [acceso 15.01.2014], <http://www.revistatog.com/num17/pdfs/historia2.pdf>.
- MORÓN ARROYO, C.; “Las dos estéticas de Ortega y Gasset”: *Centro Virtual Cervantes*, [acceso: 18.02.2013], http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih_02_1_042.pdf.
- MUÑOZ ORTIZ, D.; “Raíces fenomenológicas en el pensamiento de Xavier Zubiri”: *La Lámpara de Diógenes* 2 (2000), [acceso 06.10.11] <http://www.redalyc.org/pdf/844/84410203.pdf>.
- NIETZSCHE, F.; *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Ed. Tecnos, Madrid 2012².
- NIÑO, F.; “Arte y realidad en Zubiri”: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 17 (1983), 60-72.
- NUBIOLA, J.; “Intervención en la presentación del libro de Antonino González, *Eugenio d'Ors. El arte y la vida*”: [acceso 10.12.2012], <http://www.unav.es/users/IntervencionAteneo.pdf>.
- ORTEGA MUÑOZ, J.F. (sel.); *María Zambrano, breve antología*, Ed. Junta de Andalucía – Consejería de Cultura, Granada 2004.
- ORTEGA Y GASSET, J.; “Adán en el paraíso”, en *Obras Completas I*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, Madrid 1983, 473-493.
- ; *Estética en el tranvía*, El espectador I, Espasa Calpe, Madrid 1966, 42-52.
- ; *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Revista de Occidente, Madrid 1976¹¹.
- ; *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid 1958³.
- ; *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid 2012⁹.
- ; “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Tríptico: Mirabeu o el político – Kant – Goethe*, Espasa Calpe, Madrid 1955⁶, 123-178.
- ; *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid 2007¹⁶.
- ; “Renán”, en *Obras Completas I*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, Madrid 1983, 443-467.

- ; *Sobre el punto de vista en las artes*, Revista de Occidente, Madrid 1933, 95-125.
- ORRINGER, N.; “Radicalismo en la España filosófica del siglo XX”, en VV.AA.; *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1990, 21-42.
- ORTÍN, B.; *Los niños invisibles*, Ed. Octaedro, Barcelona 2003.
- PALACIOS, J. M.; “Zubiri ante el problema del valor”, en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Ed Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, 129-133.
- PASOS, R.; “Erotismo, ficción y belleza. En torno a las ideas estéticas de Xavier Zubiri”: en *Voluntad de vida, ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Universidad Centro Americana, Managua 1993, 67-76.
- PÉREZ CORNEJO, M.; “Sentimiento, Realidad y Belleza: un acercamiento a las ideas estéticas de Xavier Zubiri”: *Estudio Agustiniano* 42 (2007), 537-561.
- PINTOR-RAMOS, A.; *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996.
- ; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2005.
- ; *Realidad y sentido*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993.
- ; “X. Zubiri In memoriam”: *Cuadernos salmantinos de Filosofía X* (1983), 297-305.
- POSE VARELA, C.; “Intelección, sentimiento, valor”, en PINTOR-RAMOS, A. (Coord); *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 281-293.
- ; “La estética en Zubiri”, en NICOLÁS, J.A. (Ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Ed. Comares, Granada 2011, 483-502.
- ; “X. Zubiri: ¿Cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad?”: *Cuadernos salmantinos de filosofía XXXIII* (2006), 369-401.
- RIAZA, M.; “Enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl”, en VV.AA., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970, t. II, 559-584.
- RIBAS, P.; “Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico”: [acceso 16.10.2012], http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7363/1/ALE_12_05.pdf.
- RIDRUEJO, D.; “Xavier Zubiri y el estilo”, en VV.AA., *Homenaje a X. Zubiri*, Revista Alcalá, Madrid 1953, 201-207.

- RÍOS VÁZQUEZ, T. DEL P.; “Realidad de los sentimientos según Zubiri”: *Fragmentos, Revista de cultura y crítica de la realidad* 3 (2006), 18-27.
- RODRÍGUEZ, R.; “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, en PINTOR-RAMOS, A. (Coord); *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 261-280.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS, J.J.; “La ‘inteligencia sentiente’ y la ‘razón sensible’. Zubiri, Kant y la interpretación heideggeriana de Kant”: *Thémata* 18 (1997) 121-146.
- SIMÓN, V.M.; “Mindfulness y neurobiología”: *Revista de Psicoterapia* XVII (2006), 5-30, [acceso 15.06.2014], <http://www.amys.es/ficheros/recursos/mindfulness-neurobiologia-2006.pdf>.
- SOARES BELLO, J.; “La congenereidad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tesis zubiriana”, en PINTOR-RAMOS, A. (Coord); *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 241-259.
- SOPENA BALORDI, A.E. Y OLIVARES PARDO, M^a A.; *Lenguaje emocional y aspectos contrastivos*, Ed. Comares, Granada 2013.
- SOTO GARCÍA, P.; “Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano”, en NICOLÁS, J.A. (Ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Ed. Comares, Granada 2011, 229-250.
- TABERNER MÁRQUEZ, G.; *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*, Ed. Idea, Santa Cruz de Tenerife 2009.
- TAYLOR, CH.; *La ética de la autenticidad*, Ed. Paidós, Barcelona 2012.
- TIRADO SAN JUAN, V.M.; “La dimensión estética de la realidad. ¿Cómo puede pensarse lo estético desde Zubiri?”: *Rocinante* 5 (2010), 63-78.
- ; “Libertad práctica y libertad estética”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXXI (2004), 317-334.
- ; “Ontología de la belleza y acceso a Dios”: *Revista Española de Teología* 71 (2011), 191-208.
- ; *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética*, Ed. Universidad San Dámaso, Madrid 2013.
- ; “Zubiri y Husserl”, en NICOLÁS, J.A. Y BARROSO, O. (EDS.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Ed. Comares, Granada 2004, 401-418.
- TORREGROSA, M.; “El pragmatismo en el pensamiento de Eugenio d'Ors”: [acceso 10.12.2012], <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/19100/2/TORREGROSA.pdf>.

- TORREGROSA, M. Y NUBIOLA, J., “Eugenio d’Ors. El hombre y su obra”: [acceso 10.12.2012], <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/Ors/introd.htm>.
- UNAMUNO, M. DE; *Cómo se hace una novela*, Alianza Editorial, Madrid 2000, 57-152.
- ; *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid 1971¹².
- ; “Prólogo a la versión castellana (Primera edición) de la *Estética*, de B. Croce”, en *Obras completas X*, Ed. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2009, 717-734.
- ; *Vida de Don Quijote y Sancho*, Ed. Cátedra, Madrid 1992².
- VALVERDE, J.M.; *Breve historia y antología de la estética*, Ed. Ariel, Barcelona 1987.
- VILANOU, C.; “Eugenio d’Ors y la pedagogía de la Obra Bien Hecha”: [acceso 17.12.2012], <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/9096/1/Eb.pdf>.
- WILBER, K. (Ed.); *Cuestiones cuánticas*, Ed. Kairós, Barcelona 2009¹¹.
- YARZA, I.; *Introducción a la estética*, Eunsa, Navarra 2004.
- ZAMBRANO, M.; *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, en *Obras Reunidas I*, Ed. Aguilar, Madrid 1971, 221-236.
- ; *El hombre y lo divino*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1973².
- ; *Filosofía y poesía*, en *Obras Reunidas I*, Ed. Aguilar, Madrid 1971, 115-217.
- ; *Pensamiento y poesía en la vida española*, en *Obras Reunidas I*, Ed. Aguilar, Madrid 1971, 249-356.
- ; *Persona y democracia*, Ediciones Siruela, Madrid 1996.
- ; *Poema y sistema*, en *Obras Reunidas I*, Ed. Aguilar, Madrid 1971, 237-248.
- ZAMORA BONILLA, J.; *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Madrid 2001.
- ZAVATTA, B.; “La razón ‘metafórica’ de María Zambrano”: *Revista electrónica de estudios filológicos* 6 (2003), [acceso: 15.04.2013] <http://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Zavatta.htm>.
- ZOMOSA, H.; *La estética de la inteligencia sentiente: Xavier Zubiri*, Ed. Universitarias de Valparaíso, Valparaíso (Chile) 1996.
- ; “Sobre el sentimiento”: *Philosophica* 24-25 (2001-2002), 429-440 [acceso 15.01.14] <http://www.philosophica.ucv.cl/zomosa24.pdf>.