

REFLEXIONES ZUBIRIANAS SOBRE LA FRUICIÓN Y EL AMOR

1. INTRODUCCIÓN

Se trata de un tema clásico, que inspiró a Platón dos de sus más bellos y polémicos diálogos: *El banquete o sobre la erótica* y *Fedro o del amor*, que constituyen una primera metafísica amorosa. Pero es también un tema actual, al que el ensayista mexicano Octavio Paz ha dedicado su más reciente libro *La llama doble*, título que recuerda el poema «Llama de amor viva» de San Juan de la Cruz. Se refiere el Nóbel mexicano al erotismo y al amor, doble llama que flamea sin consumirse en el corazón humano. Como es sabido, «erotismo» viene del término clásico *eros*, con el que los griegos se referían al amor. En la tradición cristiano-helenística se distingue entre *eros* y *agape* distinción que la escolástica medieval tradujo por «amor naturalis» y «amor personalis». Este último, el amor personal, cuando se refiere a Dios o al prójimo por Dios, fue llamado *caritas*, la mayor de las tres virtudes teologales. Por desgracia, la palabra caridad está hoy caída en desprestigio, debido al sentido piadoso y limosnero que a la expresión «hacer la caridad» hemos venido dándole. Por otra parte, se ha despojado al término erotismo de los aspectos más nobles, que en la tradición griega tenía *eros*, identificándolo con «hacer el amor» sexualmente sin más o con el «amor sensual exacerbado», que es como lo define el *Diccionario de la Real Academia*, de acuerdo con el uso que de esta palabra hacemos hoy.

Pues bien, en *La llama doble* sostiene Octavio Paz que, a diferencia de la sexualidad que compartimos con los demás animales, el erotismo es un fenómeno exclusivamente humano derivado del instinto sexual, al que humaniza e inserta en sociedad. Desde la sexualidad y el erotismo se yergue flameando el amor, «metáfora final de la sexualidad». Pero «el amor no es erotismo ni sexualidad, el amor es la relación interpersonal con una persona que considero única y que he escogido libremente. Le pido a esa persona única que me

corresponda. [...] Así pues, la noción de persona humana [...] es fundamental en la intención de amar».

La tesis de la intencionalidad personal del amor está enraizada en la más vieja tradición de Occidente, que ha visto siempre en dicho acto, por una parte, la aspiración a la propia felicidad y perfección mediante la compleción del ser amado; y, por otra, una entrega o donación de sí mismo al otro que amamos, en tanto que persona. Desde esta perspectiva personalista, de la que tan necesitados estamos, voy a tratar de la fruición y del amor al hilo de la filosofía zubiriana. Nuestro filósofo considera al hombre como unidad dramática de este doble fuego, que se nutre de las más ancestrales tendencias de nuestra animalidad, pero que sólo merece el nombre de amor, cuando tiene como referente el carácter personal de la realidad humana y se eleva a los más altos niveles de la misma. Es lo que trataré de mostrar en mi recorrido por escritos zubirianos¹.

2. DOCTRINA TOMISTA DE LA FRUICIÓN (1914)

La palabra «fruición» aparece en el primer escrito filosófico de Zubiri, quien con fecha 14 de abril de 1914 publica en la revista colegial *La Aurora de la Vida* (n. 25, pp. 3-5) un pequeño artículo bajo el título: «El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomas de Aquino». Tiene el joven alumno en este momento dieciséis años y cursa último de bachillerato en el Colegio de los Marianistas de San Sebastián.

El tema que anuncia el título parece desproporcionado para un bachiller, aun sabiendo de las bondades del Colegio y de la aplicación del colegial, para quien, según testimonio de D. Juan Zaragüeta, a esa edad «le era familiar la *Summa Theologica*»². Dicho tema es tratado por Santo Tomás en la I-II, qq. 8 ad 17; de la cuestión 17 cita en latín Zubiri el siguiente texto: «Radix

1 Cf. Paz, Octavio, *La llama doble. Erotismo y amor. Amor y erotismo*. Seix Barral, Barcelona 1994. Las Obras de Zubiri se citan, en el cuerpo del trabajo, con con las siguientes siglas:

NHD = *Naturaleza, Historia, Dios*.

SE = *Sobre la esencia*.

IRE = *Inteligencia sentiente. I. Inteligencia y realidad*.

HD = *El hombre y Dios*.

SH = *Sobre el hombre*.

EDR = *Estructura dinámica de la realidad*.

SSV = *Sobre el sentimiento y la volición*.

PFHR = *El problema filosófico de la historia de las religiones*.

2 Zaragüeta, Juan, «Zubiri, discípulo», en *Homenaje a Zubiri*. Ed. Revista Alcalá, Madrid 1953, p. 269.

libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio» (a. 1 ad 2), lo cual indica que bien pudo consultarla directamente. No obstante, la fuente inmediata de este escrito primerizo fue el *Cursus Theologiae* del teólogo belga del siglo XVII Carolus Renatus Billuart, según propia confesión de Zubiri: «pusieron su libro en mis manos hace desgraciadamente muchísimos años, 44 o 45»; 47 habían pasado en realidad, cuando recordaba lo anterior en el curso «Acerca de la Voluntad» de 1961³. El cuerpo del escrito zubiriano no es sino un pequeño resumen de la introducción que hace Billuart a la «Dissertatio III», en la que comenta las cuestiones anteriormente citadas de la *Summa Theologica*, estableciendo una serie cronológica de doce pasos que componen el proceso volitivo, a saber:

- la *simple aprehensión* de un bien o fin;
- la *simple volición* o complacencia en el mismo;
- el *juicio* sobre su conveniencia y asequibilidad;
- la *intención* de alcanzarlo.

Los anteriores momentos miran al fin en sí mismo, los que siguen, atienden a los medios:

- el *consejo* o consulta sobre la congruidad de los medios;
- el *consentimiento* sobre la utilización de los mismos;
- el *juicio práctico* sobre cuál sea el más apto;
- la *elección* preferente de uno de ellos.

Supuestos los anteriores actos, se pone en marcha el proceso ejecutivo, mediante:

- el *imperio* de ejecución o mandato intelectivo;
- el *uso activo* o aplicación de las facultades;
- el *uso pasivo* o ejecución de los actos conducentes;
- la *fruición* del bien alcanzado, en que finaliza el proceso.

En el curso citado, afirma Zubiri que le resultaba «bastante artificioso» y «quimérico» esta especie de mano a mano entre el entendimiento y la voluntad para poner por obra el fin propuesto, nada menos que en doce pasos⁴. Lo que si sostendrá Zubiri durante años es que el acto fuente es el fin último al que tiende todo el proceso de volición y, por tanto, nota esencial suya.

El tema de la fruición lo trata expresamente Santo Tomás en I-II, q. 11, y de esta cuestión hace Billuart en su citada obra una breve síntesis, que hubo de leer el bachiller Zubiri con miras a su trabajo y que debió impresionarle, a

3 Cf. SSV, p. 60, nota 1.

4 José L. Aranguren, en su *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1958, afirma que dicha «serie cronológica —no establecida por Santo Tomás— es completamente abstracta y convencional», p. 184. Esta obra es una buena guía para interpretar algunos aspectos de los primeros cursos de Zubiri.

juzgar por la importancia que daría siempre al aspecto frutivo, que debería acompañar siempre toda actividad humana. Por lo mismo, no me resisto a traducir dicha página:

«Aunque la intención preceda a la fruición, el autor [Santo Tomás] no obstante, trata primero de la fruición, porque ésta pertenece directamente (*simpliciter*) al fin, mientras que la intención se refiere al fin teniendo en cuenta los medios. La palabra “fruición” parece derivar de los frutos sensibles. Un fruto presenta dos aspectos: 1) la suavidad con que deleita; 2) ser lo último que se espera del árbol o del campo, finalizando así y coronando la labor agrícola (Q. 11, a. 1, o). Tres actos hacen posible la fruición, a saber: posesión de un bien, amor al mismo y delectación en él. La fruición parece consistir esencialmente en la delectación, y tan sólo presupositiva y causalmente en la posesión y en el amor. Porque quien ama algo y no lo posee, no puede decir que disfrutó; tampoco el que ama y posee, si no le es dado disfrutar de la cosa amada y poseída, como es claro en el caso de quien ama y posee una bebida amarga, que no le produce disfrute al tomarla (q. 4, a. 3, o). Por consiguiente, la fruición se define como: *Jucunda quies amantis in re possessa*, gustosa aquiescencia del amante en la cosa poseída. De aquí se sigue que la fruición es un acto de la potencia apetitiva [voluntad], por serlo la delectación; y porque la fruición, como los frutos, es lo último que se espera, según está dicho, teniendo por ello razón de fin, que es el objeto de la voluntad (q. 11, a. 1, o). La fruición, según su propia y completa esencia, solamente se da en el fin último, y con menos propiedad y plenitud tratándose de fines no últimos. La razón de la primera parte es que el apetito no descansa enteramente sino en el fin último, ya que cuando algo más se espera, no hay pleno sosiego, sino anhelo por conseguirlo. La razón de la segunda parte es que (dado que “fruición” viene, como ya se dijo, de “fruto”, y ser fruto implica ser lo último y poseer cierta suavidad que aquieta el ánimo) lo que no es en absoluto último, sino sólo con respecto a determinadas cosas, no aquieta totalmente el apetito, pero puede producir algún deleite, como es el caso de un remedio agradable, y ser entonces, en parte al menos, objeto de fruición (Ibid., ad 3). Además, el fin puede ser alcanzado de dos maneras: imperfectamente o con la sola intención, y perfectamente en su propia realidad. Esto supuesto, la fruición será perfecta si lo alcanza realmente, e imperfecta si tan solo intencionalmente (Ibid., art 4, o)»⁵.

Tendremos en cuenta este resumen billuartiano de la doctrina tomista de la fruición, como telón de fondo desde el cual fue esbozando Zubiri su propia

5 Cf. *Cursus Theologiae juxta mentem, et in quantum liquit, juxta ordinem et litteram D. Thomae in sua Summa...* opera et studio F. Caroli Renati Billuart, Brixiae, 1838, Dissertatio III, art. VI.

teoría del amor fuente en relación con la intelección, con la volición y con el sentimiento en las sucesivas etapas de su pensamiento. Zubiri se referirá a dicha doctrina con la expresión genérica de «filosofía clásica» (en vez de emplear la más específica de «escolástica clásica»), identificándose con ella en ciertos aspectos y mostrando sus limitaciones en otros. Actitud parecida adopta Zubiri respecto a la axiología de Max Scheler, que constituye otra temprana fuente para sus reflexiones en este punto. Tampoco se puede olvidar que es, en buena medida, la propia experiencia personal la que, si bien no determina el pensamiento, si lo condiciona consciente o inconscientemente. En Zubiri, desde joven, hay una experiencia de fruición intelectual muy intensa que, a no dudarlo, constituye una de las claves de por qué no desfalleció su mente escudriñando la realidad.

3. PRIMERAS EXPERIENCIAS Y REFLEXIONES (1932-1942)

En 1942 escribe Zubiri, en el «Prólogo a la primera edición de *Naturaleza, historia, Dios*», que los escritos recogidos en dicho volumen representan «la línea general y el espíritu en que he desarrollado mis cursos universitarios desde 1926. No puedo menos de pensar con cariño en los discípulos y alumnos de estos años, a quienes he consagrado la mayor parte de mi modesta y silenciosa labor» (NHD, 20). Dejando de lado la «línea» o inspiración ontológica de dichos escritos, se refiere Zubiri con cierta nostalgia de profesor desgraciada y definitivamente separado de su cátedra desde 1942⁶, al «espíritu» de los mismos:

«Tras el penoso bracear de la inteligencia, en grado vario —desde el mas sencillo aprendiz hasta el más genial pensador— se oculta siempre una singular fruición, que, fiel a mi oficio, he procurado despertar en el ánimo de quienes me han pedido ayuda» (NHD, 21).

Esta singular fruición que debe acompañar al filosofar, aunque no exenta de penoso esfuerzo, de decaimiento, y de desfallecimiento, esta a la vez colmada de goce; pero no de un «goce vacío, sino lleno de la plenitud del ser de lo real», confiesa Zubiri citando a Platón. Fruición que es la máxima felicidad a la que pueden aspirar los amigos del saber, sólo comparable con la beatitud de la vida eterna que, según Plutarco, es patrimonio de Dios y que «consiste solamente en que nada de lo que acontece escapa a su conocimiento». Dios es feliz, concluye Zubiri, porque posee la plenitud de la vida, fundada en la

⁶ Pintor Ramos, Antonio, 'Zubiri y su filosofía en la postguerra', *Religión y Cultura* 32, (1986) 5-55.

plenitud transparente del ser, en la plenitud de la verdad. Nosotros, hombres, rastreamos de lejos esta felicidad, henchidos de *philia*», es decir, rebosantes de amistad hacia la sabiduría que, con frase propia del Estagirita, es «lo más necesario en la vida» (NHD, 21).

Patética confesión, inusual en Zubiri, en la que plasma su propia experiencia de fruición intelectual en términos de: goce, gusto, felicidad, *philia* o amistad con la verdad, plenitud de vida. Unos años antes, atribuía «al calor de la inteligencia amiga» de su maestro Ortega el «*gaudium de veritate* en que vivimos, hemos vivido y viviremos»; y frente a la pedagogía de la inquietud de principios de siglo, afirmaba Zubiri, en claro rechazo al agonismo unamuniano, que «Ortega ha enseñado a preferir siempre un átomo de verdad, por tosca que sea, a la finura irresponsable de una búsqueda sin término»⁷. Más allá del patetismo trágico de los que buscan sin encontrar, «el patetismo de la filosofía, dirá años más tarde Zubiri, no es otro que el de la monotonía de la verdad escueta» (PFHR, 12), la gozosa aquiescencia en la verdad, que no se da tanto cuando el hombre posee como por azar verdades, sino cuando se encuentra poseído por la verdad: «En este *pathos* de la verdad se gestó la ciencia» (NHD, 36). *Pathos* que no significa pasividad o ausencia de inquietudes, sino todo lo contrario, actividad y tensión en la búsqueda de nuevos horizontes: «La ciencia no es simple adición de verdades que el hombre posee, sino el despliegue de una inteligencia *poseída* por la verdad» (NHD, 48)⁸. Por propia experiencia sabe, pues, Zubiri que la fruición intelectual se caracteriza por tres notas esenciales que puntualmente recoge la definición tomista comentada por Billuart: posesión, amor y complacencia de, por y en la verdad.

En forma específica, Zubiri aborda el tema del amor por vez primera en «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en teología paulina», texto proveniente de un curso dado en Madrid entre 1934-1935, repetido en París durante los años 1937-1938 y finalmente editado en *Naturaleza, Historia, Dios* de 1944. En este bello ensayo de juventud no niega Zubiri la conexión voluntad-amor, tal como la establecía la filosofía tradicional; ni que el amor sea, en consecuencia, un hábito o virtud moral, «*perfectiva appetitivae partis*» (I-II, q. 58, a. 3), a diferencia de las virtudes intelectivas que perfeccionan el entendimiento especulativo o el práctico en orden a la operación correspondiente. Pero trascendiendo el horizonte de las virtudes morales, sostiene que el amor es algo más radical: «una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades: «Sólo compete a la voluntad en la medida que ésta es un trozo de la realidad. Es

7 Zubiri, Xavier, 'Ortega, un maestro', *El Sol*, 8 de marzo de 1936, p. 6.

8 Cf. Zubiri, Xavier, '¿Qué es Investigar?', en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 17 (1983) 103-106.

verdad que le compete de modo excelente, como excelente es el modo del ser del hombre. Pero siempre se trata de tomar la *agape* en su primaria dimensión ontológica y real» (NHD, 464).

La palabra *agape* es traducida por *caritas* al latín patristico-escolástico. Zubiri señala que caridad «corre el riesgo de aludir a una simple virtud moral», por lo cual, prefiere emplear en la versión, tanto de *agape* como de *eros*, «el término genérico de amor». Reconoce que existe una «diferencia profunda, y hasta casi una oposición» entre ambos términos griegos, no obstante, envuelven un significado y expresan una dimensión ontológica común, que consiste en poner el pie «fuera de sí» en dirección a lo que amamos, un salir que en griego se dice *éxtasis*. Dada esta común línea, explica Zubiri cómo el *éxtasis* erótico y el agápico muestran una intencionalidad en cierto modo inversa:

«El *eros* saca al amante fuera de sí para *desear* algo de que carece. Al lograrlo obtiene la perfección última de sí mismo. En rigor, en el *eros* el amante se busca a sí mismo. En la *agape*, en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una *donación* de sí mismo; es la efusión de su propia sobreabundancia. Mientras en el *eros* el amante se busca a sí mismo, en la *agape* se va al amado en cuanto tal» (NHD, 464).

El amor erótico es, pues, una tendencia básicamente natural, la que «por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y los objetos para los que está capacitado», buscando interesadamente en el otro la necesaria compleción. Mientras que en el amor agápico «el amante no busca nada [...], no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad», entrega que constituye el amor personal puro. Dios es amor en este segundo sentido. En cambio, al hombre, por ser unidad de naturaleza y persona, o «naturaleza personalizada» (NHD, 430), le pertenece vivir ambos amores, el erótico y el agápico, en «unidad dramática» (NHD, 464).

Un aspecto destacable en este ensayo es que Zubiri se opone a todo intento de confinar el amor en la moral de virtudes, morales o teologales. Aun cuando el amor de caridad sea considerado virtud reina, raíz y madre de todas las virtudes, el amor trasciende el ámbito moral, lugar preferente para su tratamiento temático después de Platón. En efecto, como bien anota J. L. Aranguren, «el libro de moral más importante de la Antigüedad, la *Ética nicomaquea*, y libro de moral más importante en la Edad Media, la segunda parte de la *Summa Theologica*, constituyen sistemas de virtudes»⁹. Nada ten-

⁹ Cf. J. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 314. Como es sabido, Santo Tomás divide las virtudes en dos especies: intelectuales y morales, según que perfeccionen una u otra de las dos facultades superiores, el entendimiento o la voluntad. Según esta división, el amor ordenado

dría Zubiri contra el enfoque virtuoso si las preocupaciones morales no terminaran ocultando el aspecto metafísico del amor, que la patrística griega, «a la que no ocultaré mi afición» (NHD, 459), tuvo muy presente. Los padres griegos vieron en el amor, antes que un atributo moral, un carácter metafísico del ser personal de Dios y del hombre; y, por extensión analógica, un impulso natural que mueve a todo ser hacia su propio bien.

Otro aspecto importante de este ensayo es el rechazo a la hermenéutica dualista de los dos amores, el griego y el cristiano, que en los años treinta puso de moda el teólogo sueco Anders Nygren, exagerando la caracterización que de los mismos hiciera en 1912 Max Scheler en su obra sobre *El resentimiento en la moral*, donde escribía: «La *agape* y la *caritas* están separadas, radical y dualísticamente, del *eros* y el amor (*Liebe*)»; la *agape*, añadía, «vuelve descaradamente la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior. A la inversa, el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores»¹⁰. Pues bien, subrayando esta oposición hasta el límite de la incompatibilidad, establece A. Nygren en *Eros und Agape* de 1930 una diferencia, más que de grado, de naturaleza entre el amor pagano y el amor cristiano, de modo que «es imposible pasar del *eros* a la *agape*, incluso por sublimación», porque si se erotiza la *agape*, se paganiza el amor cristiano. Dos amores incompatibles, que desde San Agustín viven indebidamente unidos en la tradición católica. La tesis de A. Nygren está claramente inspirada en la teología luterana de la salvación por la «sola gratia», abusivamente proyectada

sería una virtud moral por ser perfectiva del apetito, tanto del sensible (*passio*) como del racional (*dilectio*); pero Santo Tomás considera que tanto el amor ordenado como el desordenado no se particulariza en ningún género de virtud o vicio, y por tanto: «amor ordinatus includitur in qualibet virtute» (II-II, q. 225, a. 2), de manera que el orden de las virtudes es un «ordo amoris», expresión que toma Santo Tomás de San Agustín (I-II, q. 62, a. 3). Ahora bien, dado que el hombre histórico está elevado al orden sobrenatural, el amor cristiano es una virtud infusa y teologal llamada *caritas*, que es «mater omnium virtutum et radix» (I-II, q. 62, a. 4). El objeto de las virtudes teologales es Dios mismo, en cuanto fin último de todas las cosas, «prout nostrae rationis cognitionem excedit», mientras que el objeto de las virtudes intelectuales y morales es algo que «humana ratione comprehendi potest». Hay, por tanto, entre ellas diferencia específica, de manera que «licet caritas est amor, non tamen omnis amor est caritas» (Ibidem).

10 Cf. Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*. Trad. de J. Gaos. Revista de Occidente, Madrid 1927, pp. 82-83. Para el pensamiento de Scheler tenemos en español la magnífica obra de A. Pintor-Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. BAC. Madrid 1978; cf. en especial pp. 240-260, donde el profesor salmantino llega a afirmar que «la importancia que tiene el amor dentro del pensamiento scheleriano no será nunca exagerada» y que «no sería muy arriesgado definirlo como una *Liebesphilosophie*».

sobre la mentalidad cristiana primitiva. Zubiri, en cambio, no podía compartir dicho dualismo, no sólo por razones histórico-teológicas, sino principalmente por coherencia con su idea unitaria del hombre, «naturaleza personalizada», que, en consecuencia, se ve forzado a tener que vivir el doble amor en «unidad dramática»¹¹.

4. QUERER Y FRUICIÓN (1953-1961)

Son aún pocos los cursos de estos años de maduración que han sido publicados, por lo que nuestras conclusiones pueden estar sujetas en detalles a futuros reajustes; aunque en líneas generales, creo dejar bien establecida la evolución de Zubiri en el tema que nos ocupa. Para ello contamos con partes desgajadas de los cursos «El problema del hombre» de 1953-1954 y «Sobre la persona», que I. Ellacuría reunió en el volumen *Sobre el hombre*; disponemos además del importante curso de 1961 «Acerca de la voluntad», éste sí íntegramente publicado en *Sobre el sentimiento y la volición*.

Una característica de esta etapa es que Zubiri aborda el problema de qué sea la voluntad, utilizando la mediación lingüística del verbo «querer», que «afortunadamente» encierra una preciosa carga semántica con tres sentidos: querer como desear, querer como decidir y querer como amar. Sin embargo, no siempre los enumera todos ni en el mismo orden, dando pie a veces a ciertas ambigüedades. Esto supuesto y siguiendo un orden cronológico, nos encontramos con que en el curso 1953-1954 destaca Zubiri dos de sus significados, que se corresponden con dos momentos estructurales y funcionales de la voluntad humana, a saber: «querer en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad» (SH, 369); en otras palabras, tener afecciones o afectos «es amar», y determinarse a algo es «tomar resoluciones» (SH, 572-573). Esta dualidad de aspectos, que el verbo querer expresa, tiene una articulación muy precisa: la «dimensión radical» es la de amar y, con este fin, se ve abocado el hombre a tomar resoluciones. Y dado que Zubiri identifica sin mayores distinciones como veremos más adelante, amor y fruición, puede afirmar sin contradecirle que, en conformidad con la filosofía clásica, «el acto formal de la voluntad consiste en *frui*, en fruición» (SH, 369), añadiendo a continuación que la fruición no recae sobre las cualidades de las cosas en abstracto, sino sobre la realidad concreta de la cosa, cuyas son las cualidades que nos complacen. En ambos puntos, cree Zubiri

11 Cf. Nygren, Anders, *Eros und Agape*, 2 vols. 1930-1936; trad. francesa de P. Jundt, París 1943-1952. Sobre la interpretación de Nygren véase, además de la obra citada de Pintor-Ramos pp. 261-273, la clásica *Ética* de J. L. Aranguren, pp. 311-313.

que la exposición de la filosofía clásica «es intachable y es esencial sostenerla» (SH, 369). No obstante, le encuentra Zubiri un «pero», y es que en dicha filosofía no queda bien definido que es la fruición, a diferencia de la simple complacencia animal. Los animales, afirma Zubiri, se complacen tanto como nosotros los hombres, pero no tienen capacidad de fruiciones. Sólo el hombre es «animal fuente», y lo es porque con su inteligencia y su voluntad es capaz de enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales; este momento de realidad eleva la mera complacencia animal a rango de fruición humana: «Cuando el hombre tiene una fruición de una realidad, la tiene en tanto que realidad. Más aún, la tiene en tanto que el mismo es real» (SH, 369).

Esta caracterización de la fruición como complacencia reduplicativamente real, la esboza Zubiri desde su aún incipiente filosofía primera¹². A diferencia de los simples animales que viven dentro de un ámbito de estímulos y respuestas conducentes a la satisfacción de sus necesidades, lo propio del hombre es el atenimiento a la realidad por vía no sólo de intelección sentiente, sino también y al mismo tiempo de fruición o «atenimiento fuente». De este modo, «la *fruitio* no está sólo al final del acto, sino en su misma puesta en marcha y a lo largo de todo su proceso», afirma J. L. Aranguren interpretando a Zubiri¹³. La fruición mueve ciertamente todo el proceso de la volición como causa final; en este sentido afirma Santo Tomás que «todo agente, haga lo que haga, obra *ex aliquo amore*» (I-II, q. 28, a. 6). Pero Zubiri insiste en que la voluntad humana «antes de que tenga dimensiones intencionales de proponerse algo, de querer los medios en virtud de un fin, etc., tiene una estructura primaria y más elemental: es el atenimiento real y físico de la fruición a la realidad [...] Atenido a la realidad, inexorablemente su acto fuente tiene que expresarse en una forma intencional» (SH, 372). A niveles intencionales «entra en juego la voluntad reflexiva, pero en cuanto modulación del *frui* de la realidad en cuanto realidad». La fruición amorosa, antes que fin, es para Zubiri un acto fontanal, «que interviene en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo» (SH, 371). Dicha apertura, sentiente y frutiva, es la base de todo lo que ulteriormente razona y resuelve el hombre: «La esencia de la voluntad, afirma Zubiri, es querer. Si tiene que resolver es porque ha de resolver el problema de su querer. Pero así como la inteligencia si no se enfrentara con la realidad en tanto que realidad no tendría posibilidad de razonar, tampoco la voluntad tendría posibi-

12 Cf. Lazcano, Rafael, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*. Ed Rev. Agustinianna. Madrid, 1993, 'Lecciones y cursos orales extrauniversitarios', p. 233. Como puede verse, los cursos de los años cincuenta tienen una clara titulación y enfoque antropológico, que Zubiri trató de fundamentar en una «filosofía primera», que no adquiere plena madurez hasta 1962 en que publica *Sobre la esencia*.

13 Cf. J. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 185.

lidad de resolver si no fuese un querer en sentido de amar» (SH, 572). Por ello, en el mismo curso de 1953 afirma Zubiri que la realidad es «algo nuclear orlado de distintas dimensiones», que integran la vida humana: «lo primero que el hombre hace con las cosas es *disfrutarlas* [...] Por otro lado, el hombre *sabe* algo de ellas. Además, el hombre *modifica* con su vida las cosas» (SH, 328). Tres dimensiones que no se dan en forma juxtapuesta o extratificada en el diario vivir, sino en forma unitaria, de manera que el hombre posee las cosas y se posee a sí mismo en ellas, disfrutándolas, sabiéndolas y modificándolas.

La idea de un amor fontanal, que está en el origen de todo, impulsando el desarrollo vital, psíquico y espiritual del hombre, es la tesis del bellísimo ensayo de Max Scheler «Ordo amoris», traducido por Zubiri en 1934, donde podemos leer: «Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en dirección a su prototipo que se halla en Dios. Es, por tanto, siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma. Antes de *ens cogitans* y de *ens vollens* es el hombre un *ens amans*». Las coincidencias o posibles influencias no sólo de Max Scheler, sino también de Alejandro Pfänder y otros fenomenólogos, sobre la filosofía zubiriana de la volición, están esperando ser estudiadas ¹⁴.

Siguiendo adelante, en el curso «Sobre la persona» de 1958 añade Zubiri un nuevo sentido al verbo en cuestión: además de decidir y de amar, querer significa apetecer. La voluntad no es un querer puro, sino un querer apetente o movido por deseos. Apetito, determinación y amor son ahora los tres sentidos del verbo querer que Zubiri destaca: «El español, afirma, a diferencia de otros idiomas, tiene afortunadamente un sólo vocablo, querer, en el que van implicados tres conceptos de la voluntad que de una manera muy distinta han gravitado a lo largo de la historia de la filosofía»; ninguno de los tres conceptos se puede tomar por separado, porque «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»; los tres aspectos mutuamente se recubren, constituyendo a una «la grandeza y la finitud de la voluntad humana» (SH, 142).

14 Cf. Scheler, Max, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Trad. de Xavier Zubiri. Revista de Occidente, Madrid 1934, pp. 127-130. Además de a Scheler, habría que prestar atención a la obra de A. Pfänder, *Fenomenología de la voluntad* de 1900, trad. por M. García Morente para la Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1931, calificada de excelente y comentada tanto por Morente como por Ortega: Cf. M. Morente, *Escritos desconocidos e inéditos*. BAC. Madrid 1987, pp. 87-104; y J. Ortega Y Gasset, 'Facciones sobre el amor', en *Estudios sobre el amor*.

Tres años después, en el curso «Acerca de la voluntad» de 1961, vuelve Zubiri a preguntarse sobre la esencia «del acto de querer en tanto que acto de querer» (SSV, 24). Recuerda que históricamente el acto de querer ha sido conceptualizado de dos maneras radicalmente distintas: como apetito (Santo Tomás) y como determinación (D. Escoto); Zubiri introduce en este punto un nuevo concepto: querer como actividad, afirmando que «este triple concepto de la voluntad como *apetito*, de la voluntad como *determinación* y de la voluntad como *actividad* es absolutamente necesario» (SSV, 33) sostenerlo. Se mantiene aquí el sistema tripártito de significados en el verbo querer, pero desconcierta ahora la aparición del aspecto activo, ocupando el lugar que en el anterior reparto ocupaba el amor. ¿Que pasa con la actividad? ¿Viene a reemplazar al amor o no sucede, por el contrario, que el aspecto activo es una característica esencial del acto de amar? En efecto, así lo entiende Zubiri, quien a renglón seguido insiste en que amar «es el momento formal del acto de la volición», que junto con la determinación constituyen dos de los sentidos de ese maravilloso término que es querer: «Todos los idiomas tienen que gastar mucha tinta para hacer ver que en el fondo de estos dos momentos hay una unidad radical y fundamental. En español la cosa es mucho más sencilla: tenemos un solo verbo que expresa a una las dos vertientes» (SSV, 42). Ahora bien, querer tiene como nota característica suya la de ser «un acto activo» (SSV, 43) o estar en actividad permanente. ¿De qué actividad se trata? Por una parte, el proceso entero de la volición es activo, puesto que es un despliegue sin fin de deseos y de toma de determinaciones, desde el primer momento elemental de la instalación frutiva del hombre en la realidad hasta el acto final de fruición propio de la voluntad reflexiva. La fruición envuelve en su unidad, de principio a fin, todos los momentos del proceso y, por ellos puede afirmar Zubiri que «la fruición se expande en forma de actividad» (SSV, 47). Actividad tiene, entonces, sentido de actuación continua de deseos y decisiones. Pero estos actos tienen como propiedad que, alcanzado su objeto, cesan, sin que se produzca la cesación del querer: «Cuántas veces el hombre que ha conseguido aquello que quiere, anota Zubiri, continúa teniendo volición y no tiene ya apetito, puesto que lo ha satisfecho» (SSV, 27); lo propio se diga en cuanto a toma de decisiones. Pero mas allá de la actuación de dichos actos, que tienen una actualidad pasajera, por ordenarse a la fruición como los medios se ordenan al fin, hay algo en la volición con actualidad permanente: es el acto de amar que no remite a nada distinto a sí mismo, porque «el modo mismo de su actualidad es ser actividad sobre sí mismo» (SSV, 52). Aquí está la clave de por qué el amor, a diferencia de otros actos, «no desaparece cuando el hombre posee lo amado, sino que, en cierto modo, queda potenciado» (SSV, 43). Amar es «estar» amando: lo saben los amantes que se juran amor eterno, confiados en la tendencia a perdurar del acto amoroso. Amar es deponer el amor en la cosa amada y quedarse con ella, disfru-

tando de su actualidad o presencia en un acto pleno, que nos gustarla interminable, de «amor fuente».

Zubiri dice que emplea «estas dos palabras, aunque sea una tautología» (SSV, 178), porque considera que amor y fruición son una misma cosa. José L. Aranguren, que asistió a los cursos de Zubiri que estamos comentando, pone en claro la estructura unitaria del «amor fuente» zubiriano, citando a San Agustín: «La palabra si suele traducirse por disfrutar; pero antes de disfrutar significa “*amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*”, en contraste con *uti*, “*propter aliam*” (*De doct. christ.*, I., 4)¹⁵, texto que zubirianamente traducido, rezaría: «fruir es deponer el amor en una cosa, no por la utilidad que ella nos reporta, sino por lo que es en realidad». Lo cual no excluye el disfrute o complacencia en la realidad amada, porque «la realidad del hombre es hedónica», por ser inteligencia sentiente, afirma J. L. Aranguren comentando a Zubiri¹⁶. Siendo ello así, el amor fuente es «la forma suprema de vida» en cuanto «acto formal y radical de la voluntad» (SSV, 45) que, entre otras cosas, nos hace libres: «Lo supremo de la voluntad del hombre, concluye Zubiri, es justamente la libertad, estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad» (SSV, 153) y la libertad es, en definitiva, «la fruición en la realidad en cuanto tal, y por consiguiente amor» (SSV, 190).

Las anteriores consideraciones sobre el carácter activo del amor fuente desembocan por fin en un concepto de amor como «estado de volición», en el que el amante queda activamente queriendo: «Quedar es lo que constituye un estado», pero, ¿como hablar de estados sin chocar con la sensibilidad actual? «Comprendo, confiesa Zubiri, que es poco simpático a las filosofías actuales hablar de estados; en esas filosofías donde el hombre es una especie de flecha disparada a un futuro [...], y que al parecer nunca está, sino que siempre *deja de estar*» (SSV, 64). No obstante, cree Zubiri que la idea de estado sigue siendo esencial no sólo para dar razón del proceso de la volición, sino también de la estructura humana en general. ¿En qué consiste el amor en tanto que estado final de volición?

Si nos atenemos a la «determinabilidad» de la voluntad, las determinaciones pueden ser actuales o habituales: porque, aunque se toman en un momento dado (de ahí su carácter actual o puntual), consciente o inconscientemente siguen influyendo en los resultados en forma habitual hasta que se consigue el fin pretendido. En cambio, si tomamos en cuenta el aspecto tendente o «tendencialidad» de la voluntad, esta apunta hacia una meta estable que no es la habitualidad de la costumbre, sino la de un «estado afectivo» en que quedamos; y en esto consiste la esencia de los sentimientos humanos que son

15 Cf. J. L. Aranguren, *o.c.*, p. 185.

16 Cf. p. 221.

«modos en que queda el hombre afectado por la tendencialidad de la volición» (SSV, 67). El amor es, pues, un estado final determinado por los apetitos; pero en sí mismo no es tendencia o pasión, como afirmaba la filosofía clásica, sino estado afectivo, por el que la voluntad queda inmersa y como anclada en la cosa amada¹⁷, mas no en forma de calma perezosa, sino de actividad amorosa, cuya finalidad no es otra que el amor mismo. Que el amor pertenezca al orbe de los sentimientos, lo toma Zubiri de la tradición moderna; Max Scheler lo considera un «sentimiento intencional», el más elevado de todos, que se dirige al objeto amado en cuanto que es portador de valores. Zubiri, en cambio, piensa que los sentimientos, antes que descubrir valores en las cosas, nos abren a la realidad en cuanto tal de las mismas. En este sentido radical, la dimensión sentimental es exclusivamente inherente al hombre, como también lo es el amor, «un acto en el que el hombre depone [...] fruitivamente su acción preferente en la cosa realmente querida» (SSV, 68)¹⁸.

Podría parecer que los verbos con que Zubiri describe el acto de amar («deponer», «quedar», «estar», etc.) representan estados de quietud paralizante. ¿Hasta qué punto es válida esta objeción? Zubiri respondería que, lejos de paralizar la vida, siempre móvil y cambiante, el amor así entendido hace posible su pleno desarrollo; porque se trata no de quietud, sino de relativa «quiescencia», de equilibrio dinámico, de autoposesión en decurrencia, que es la forma como el hombre es y se hace persona: «antepuesto a su situación y por encima de sí mismo y de las cosas que crean la situación, desciende precisamente a ellas, depone en ellas 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). Lo que pasa es que confundimos con frecuencia actividad con estar agitados, en ebullición. «Generalmente, observa Zubiri, los seres más agitados son los que tienen menos actividad»; el verdadero amor tiene poco de agitación: «es algo tranquilo y muy reposado» (SSV, 33). La fruición amorosa es «esa especie de reposo activo en sí mismo, en la plenitud de la propia realidad», actividad de carácter afectivo o sentimental que todavía en 1973 atribuye Zubiri formalmente a «eso que llamamos voluntad» (HD, 169).

Lo anterior nos lleva de la mano al tema de la relación amor-tiempo, aspecto importante destacado por Zubiri en el curso de 1961. Si es cierto que en el amor estamos si es un estado final de gracia en el que desemboca la volición cuando queremos verdaderamente algo, entonces hay que reconocer que el amor es la más gratificante actualidad o presencia fruitiva que ser

17 Ibid., pp. 286-287.

18 Cf. A. Pintor-Ramos, op. cit., pp 240-261.

humano pueda alcanzar y, por ende, la máxima felicidad posible vivida en un presente que quisiéramos eternizar: «el amor es lo más cercano, en esta tierra, a la beatitud de los bienaventurados», afirma Octavio Paz en su libro. Beatitud o felicidad que no consiste formalmente «en estar alegre, en estar contento, en estar satisfecho [...]. De ningún animal ni de ningún niño diría un griego que es *eudaimon*. Diría que está contento, pero que tiene felicidad no lo diría jamás» (SH, 44). La felicidad es un estado de mi realidad rebosante que se difunde en la realidad del otro a quien amo y en quien he depuesto mi fruición; un «movimiento estacionario que consiste en reposar sobre sí mismo» (SSV, 44) y en «dar de sí o devenir en otro», mientras vivimos. El «mientras» expresa, como bien lo vio Aranguren, nuestra esencial temporalidad, cuyo fundamento último es el «siempre» de un presente eterno al que aspiramos y que un buen día esperamos vivir «de una vez por todas». El amor, más que deseo, es actualidad. Cosa distinta es el «actualismo» o afán por disfrutar del presente efímero, sin proyección hacia un futuro y feliz «siempre», que ciertas filosofías llamadas postmodernas rechazan como reacción a tanto «futurismo» engañoso que nos han pintado. Zubiri considera ambos «ismos» alienantes:

«El hombre actual, va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de la realidad [...], porque [...] ha perdido radicalmente la capacidad de fruición, que es tener ese mínimo de fruición sobre el terreno que pisa. Evidentemente, si no hiciera más que estar fuente sobre el terreno que pisa, sería un bruto, se embrutecería. Pero no haciendo más que el futurismo —no el futuro, sino el futurismo— el hombre es una quimera que se devora a sí misma. El hombre necesita restaurar su capacidad 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» (SSV, 80)¹⁹.

Ejemplo feliz de conjunción de vida en presente y de amor fuente, es la vivencia que tenemos cuando «estamos de fiesta»:

19 J. L. Aranguren, en su *Ética*, tantas veces citada, denuncia la vivencia de un tiempo fragmentado y desfundamentado, en términos muy parecidos a los de Zubiri: «Cuando no tenemos el sentido del "siempre" vivimos el tiempo como algo pegado al quehacer social cotidiano, pegado a las cosas, olvidándonos y alienándonos de nosotros mismos a través de nuestros haceres, viviendo en un "tiempo cerrado", de "eterno retorno": levantarse, ir al trabajo, comer, volver al trabajo, ir al cine, dormir y lo mismo el día siguiente y el otro y el otro; o bien nos perdemos en el fluir de la vida, en el azacanamiento, la "disipación" y el *divertissement*; o bien, finalmente, vivimos un tiempo *incalzante*, siempre inminente, que cae sobre nosotros, agobiándonos y no dejándonos "tiempo" ("siempre") para nada», p. 193. Sobre la importancia que Zubiri daba al tiempo presente cf. mi artículo: 'Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri': *Revista Agustiniiana* 113 (1993).

«Alguna vez, hace muchísimos años, dije que al hombre se le conoce por lo que hace los días de fiesta [...]. Es justamente la hora y el día en que el hombre, efectivamente, no tiene que hacer más que ser sí mismo, tener esa mínima fruición sin la cual la humanidad y la vida no podrían existir» (SSV, 81 y 403).

En resumen: desde 1953 hasta aproximadamente 1975, sostiene Zubiri que la esencia de la voluntad es querer y que dicho verbo entraña tres significados que corresponden a tres dimensiones de la voluntad: la voluntad apetente, la voluntad determinante y la voluntad amante. El amor es el fin último de la volición, que se caracteriza por ser un acto activo o estable de fruición, un estado sentimental de la voluntad, en que el amante queda deviniendo en el amado.

5. COMPORTAMIENTO Y FRUICIÓN (1975)

Hacia 1975 ocurre en Zubiri en relación con las posiciones anteriores un importante giro, que implica cambios profundos en la manera de considerar la fruición²⁰. Este giro es visible en los tres primeros capítulos de *Sobre el hombre*, en «Reflexiones filosóficas sobre lo estético» y en la primera parte de *El hombre y Dios*, que redactó Zubiri en los últimos días de su vida. Para entender tan importante cambio, hay que tener en cuenta el nuevo marco en que se desarrollan las reflexiones zubirianas. No recurre Zubiri en adelante a la mediación lingüística del verbo querer, sino que piensa los mismos temas dentro de un marco más amplio, el del comportamiento global de la realidad humana. El hombre es una estructura unitaria o un sistema funcional de notas psico-somáticas en unidad primaria y coherencial, que Zubiri llama «substantividad»²¹. Pues bien, viviendo y para vivir tiene nuestra substantividad que enfrentarse con las cosas del medio y consigo misma en tanto que realidades; y estas le plantean múltiples y cambiantes problemas que ha de resolver con la vista puesta en su propia realización personal. Tal enfrentamiento, piensa ahora Zubiri, transcurre no sólo por vía de intelección sentiente y volición tendente, sino además de sentimiento afectante, tres momentos de una uni-

20 Ya terminado este trabajo, he recibido el libro de Antonio Pintor Ramos, *Realidad y sentido, desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia. Salamanca 1993. En este punto concreto, la tendencia del autor es a minimizar dicho cambio (cf. p. 67), por razones que no he podido entender bien y que prometo estudiar con todo el respeto que la autoridad del autor me merece.

21 El concepto de «substantividad» lo desarrolla Zubiri en SE de 1962 y lo complementa en EDR.

dad procesual, que constituye el comportamiento humano. Dentro de este marco, el sentimiento no será ya considerado como estado final de la volición y parte esencial suya, sino como un momento relativamente autónomo de «la *unidad primaria* de la acción humana una y única», en que consiste comportarse con la realidad: «Haciéndose cargo de ella, atemperando en cierta forma en ella, determino lo que quiero en realidad» (SH, 17).

Explicuemos, antes que nada, que para Zubiri no es lo mismo acción que acto. Ir al cine, por ejemplo, es una acción que requiere múltiples actos de diversas potencias como informarse, elegir la película, caminar, etc. Pues bien, «las acciones son propias del sistema entero de la sustantividad, mientras que los actos son propios de cada nota o grupos de notas», es decir, de las potencias de un determinado sistema funcional. «El decurso de las acciones es lo que constituye formalmente lo que llamamos comportamiento o conducta» (HS, 89). El comportamiento es, pues, un decurso accional que se despliega en tres momentos: receptor, tónico y efector.

En primer lugar, el hombre se hace cargo de las cosas del medio y de sí mismo mediante impresiones que recibe y aprehende no como meros estímulos, sino como estímulos reales. Gracias a esta formalidad de realidad que revisten los contenidos que nos impresionan, el sentir humano es intrínsecamente intelectual, de manera que el acto de «esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real» (SH, 37). Pero, siendo tan dispares los principios, no se ve claro cómo es posible la unidad del acto de aprehensión. Zubiri explica que, si bien sentir e inteligir son irreductibles como potencias, forman no obstante una sola facultad que es la inteligencia sentiente. En el animal humano ninguna de las dos potencias podría ejercer sus actos, si no estuviera facultada por la otra. Ambas mutuamente se co-facultan para poner un acto único, no por vía de colaboración extrínseca, sino por razones de unidad sistemática: ambas potencias son notas de un sistema funcional en el que, cada una desde su posición, se codeterminan, cofacultándose para sentir inteligentemente o para inteligir sentientemente, según se mire. En su virtud, «sólo es facultad la inteligencia sentiente», cuyo acto único es «aprehensión impresiva de lo real» (SH, 37)²². El acto de aprehensión, por ser impresivo, entrega al hombre unos contenidos específicos, los propios de cada una de las sensaciones posibles; pero, por ser «de lo real», lo deja instalado intelectivamente en el campo inespecífico o trascendental de la realidad en cuanto tal.

En segundo lugar, en todo enfrentamiento impresivo con la realidad concreta de una situación, queda afectado el tono vital que caracteriza el mundo de los sentimientos. Estos no son estados subjetivos sin importancia real, sino modos de estar y de sentirse el hombre atemperado a la realidad que revisten

22 Cf. 'La inteligencia sentiente como facultad' en IRE, pp. 89-97.

una gran importancia. Advierte, no obstante, Zubiri que estado es un «concepto límite», porque el viviente nunca está fijo en un estado, sino «siempre yendo de un estado a otro», según las diversas suscitaciones; por esta razón, los sentimientos son estados de «equilibrio dinámico» o de «movimiento estacionario» en la realidad, que Zubiri califica de «quiescencia» (SH, 12-13). De quiescencia en quiescencia, vive el hombre «atemperado de una cierta manera a la realidad» (SH, 16). El carácter de realidad es esencial a los sentimientos que, por ello, son estados exclusivamente humanos, a diferencia de las meras afecciones o afectos de que son capaces los animales en respuesta a estímulos. En el animal de realidades, en cambio, los afectos son reales sentimientos. Esta dualidad afectivo-sentimental de dos potencias tan diversas la resuelve Zubiri de nuevo mediante el recurso a su mutua co-facultación, de manera que «el sentimiento afectante es una sola facultad» (SH,39). Por tal razón, la satisfacción estímulo que nos producen unos determinados contenidos específicos, se torna en fruición inespecífica de la realidad que nos atempera.

En tercer lugar, la alteración del tono vital de un un determinado estado sentimental nos lanza a una respuesta, bien sea para restaurarlo, o bien para sustituirlo por otro nuevo. Este momento efector, tratándose del animal humano, tiene carácter de respuesta abierta o libre, es decir: de «determinación de lo que en realidad quiero, esto es, de la realidad que quiero» (SH, 16). Toda determinación es una opción preferencial por algo ciertamente libre, por estar el hombre sobrepuesto a las tendencias o «ferencias», pero al mismo tiempo vehiculado por ellas. Las diversas «ferencias» nos ponen animalmente en situación de tener que determinarnos a elegir una de ellas, la que en cada caso sea de nuestra «preferencia». Por ello, la voluntad humana es tendente, antes que determinante. Esta dualidad del momento efector se resuelve una vez más facultativamente: «la potencia volitiva [determinación] se constituye como facultad volente sólo por su unidad intrínseca y constitutiva con otra potencia, con la tendencia sensible [apetito]. La voluntad tendente, y sólo ella, es facultad» (SH, 38).

Supuesto el anterior marco referencial, nos podemos preguntar por la posición que el amor fuente ocupa en el conjunto del comportamiento humano tal como lo ha descrito Zubiri. Para responder a ello, hay que tener en cuenta que a partir de 1975 las facultades humanas no son dos, como antes lo pensaba Zubiri desde la filosofía clásica, sino tres. Pues bien, dentro de este sistema funcional trifásico, el sentimiento es, aunque Zubiri no lo diga expresamente, el momento «central», por la sencilla razón de que la afección tónica ocupa el centro del proceso comportamental entre la aprehensión intelectual y la efección volitiva. Lo cual no quita que la intelección sentiente sea el momento «primario» de actualización de lo real, como machaconamente lo afirma Zubiri; pero admitida y dada esta primera y primaria instalación imprevista, las impresiones de realidad «confluyen» en el mundo de los sentimientos e «influyen» en el tono vital, alterando el modo de estar y de sentirse el hom-

bre acomodado en la realidad. A su vez, los cambios tónicos, ponen al momento efector en situación de tener que tomar determinaciones, que «reflujen» en el momento central, operando nuevos reacomodos a la realidad atemperante. En esta estructura trifásica, el momento «último» es el efector, no porque sea el menos importante, sino porque es el que cierra proceso y lo estabiliza, al menos por un momento. En esta especie de diástole y sístole comportamental, la intelección sentiente es el principio y fundamento de la apertura; la volición tendente representa el momento último de cierre accional; mientras que los sentimientos constituyen el corazón o centro mismo de la vida humana.

Admitida la posición central del sentimiento dentro de la estructura unitaria del comportamiento, cabe preguntar por su nota característica, a diferencia de la volición. Es en este punto donde la ruptura con la anterior etapa se presenta con más fuerza. La volición, afirmará Zubiri de aquí en adelante, «tiene un esencial momento de determinación [...]; un carácter de determinación de lo que en realidad quiero, de la realidad que quiero» (SH, 16), «de lo que realmente quiero hacer y ser» (SH, 37). Es, en conclusión, «el campo de lo determinable como real» o, en otras palabras: «el ámbito de la opción» (SH, 38). Y para que no haya dudas, en su última obra sobre la inteligencia afirmará rotundamente que «cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinante, determinada y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*» (IRE, 283). Teoría decisionista que nos retrotrae a Escoto, siempre y cuando se acepte con Santo Tomás que las decisiones humanas están vehiculadas por los apetitos o tendencias. Lo que sí deja atrás Zubiri es la idea tomista, aprendida de joven en Billuart, de la fruición como una estación término o estado final de la volición. Ciertamente, la «fruición es estado de quiescencia real en la realidad» (SH, 17), pero ahora es un estado propio del sentimiento, y no de la voluntad.

Que sea el sentimiento, a diferencia de la volición, es una cuestión que abordó Zubiri en forma expresa y madura en el curso «Reflexiones filosóficas sobre lo estético» de 1975. Aunque «el parentesco de los sentimientos con la volición es muy grande», siendo por lo mismo muy difícil determinar «donde empieza y termina la frontera» de uno y otro dominio, no obstante piensa Zubiri que sus diferencias son «muy claras desde el punto de vista conceptual» (SSV, 67-68). Los sentimientos no son considerados ahora pasiones o modalidades del apetito, como lo afirmaba la filosofía clásica. Constituyen, en cambio, un momento relativamente autónomo del comportamiento en el que inciden ciertamente la inteligencia y la voluntad, haciendo que en él pasen cosas; pero lo característico del mundo de los sentimientos está en ser estados afectivos, modos de estar y sentirse el hombre de determinada forma en la realidad, por supuesto, estados «íntimos». La intimidad consiste en que un determinado acto es formalmente mío y ser mío no es exclusivo del sentimiento,

sino algo común a todo acto humano. En este sentido, los actos de intelección y de volición no son menos míos ni menos íntimos que los sentimientos. Esto supuesto, los sentimientos no son, como se cree y se dice, «subjetivos» si por ello se entiende algo que sólo tiene que ver con el sujeto que los disfruta o padece y con nadie ni nada más. Que cada cual los maneje como quiera y pueda, se suele decir, suponiendo que se trata de un mundo sin una racionalidad y lógica previsible. Sin sujeto, ciertamente, no hay sentimientos, como tampoco intelecciones ni voliciones; todo acto, en este sentido, es «sujetual». Pero esto no quita que los sentimientos tengan otra cara, la que da a la realidad. Esta se actualiza en forma diferente según la especificidad de cada momento: en la intelección se actualiza como verdadera, en la volición como posibilitante (o buena) y en el sentimiento como atemperante (o degustable). Los sentimientos son, pues, «estados de atemperamiento a la realidad, en los cuales la realidad misma se nos presenta como *atemperante*». En este punto, remite Zubiri al *Diccionario de la Real Academia*, que define la palabra *temperie* (del latín *temperies*) como: «estado de la atmósfera, según los diversos grados de calor o frío, sequedad o humedad». Todos sabemos de qué manera nos afectan los cambios atmosféricos y cómo el buen o mal temperamento y la salud misma dependen de los estados del tiempo, que nos imponen la necesidad de ir a temperar a otros lugares más sanos, por ejemplo, menos fríos o húmedos. Recurriendo a esta analogía con el clima, piensa Zubiri que la realidad, a la que estamos abiertos y en la que estamos implantados, ejerce una función acogedora de tipo atemperante, que se actualiza en sentimientos múltiples y dispares. En efecto, «puedo estar triste, puedo estar alegre, puedo ser compasivo, puedo estar iracundo, deprimido, etc.» (SSV, 335); pero estos y otros sentimientos posibles tienen que ver con la realidad, a la que unas veces estamos acomodados sintiéndonos a gusto, y otras desacomodados o a disgusto. «Gusto o disgusto, según Zubiri, no son dos sentimientos más en la lista: amor, odio, alegría, compasión, etc. Todos los sentimientos pueden tener esta doble modalidad del gusto y del disgusto [...]. Son dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él» (SSV, 340). Cuando el modo es positivo, entonces «la fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento. Es el disfrute de esa actualidad» (SSV, 341), y este disfrute constituye la esencia del amor. En el amor nos sentimos encantados, porque estamos positivamente acogidos por la realidad, quedando en una condición de libertad suprema: «La libertad, en definitiva, es fruición en la realidad en cuanto tal, y por consiguiente amor» (SSV, 190).

Ahora bien, dando a la palabra «estético» un nuevo sentido, afirma Zubiri que en todo sentimiento hay «una dimensión de *aíscesis* atemperante a lo real», concluyendo sorprendentemente que: «Esto es lo que se llama sentimiento estético. En realidad habrá que decir lo estético de todo sentimiento» (SSV, 349); y, como la esencia de todo humano sentimiento es la fruición,

puede afirmar Zubiri, a modo de corolario, que la dimensión estética no es otra cosa que la «actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad» (SSV, 350), y que «la expresión de esta actualidad es el Arte» (SSV, 351)²³. Ya Kant en su *Crítica del juicio* vinculaba el arte con el sentimiento. Pero sorprende la afirmación zubiriana de que todo sentimiento es estético por su condición atemperante a la realidad, actualizada en la doble formalidad de gusto o de disgusto, dualización que posibilita la aprehensión de realidades bellas o feas de las que se ocupa la estética en el sentido que hoy damos a esta palabra. Aceptando que Zubiri estaba en su derecho a darle un nuevo uso (Kant también lo hizo cuando llamó a su teoría de la sensibilidad «estética trascendental»), podríamos preguntarnos por la clase de sentimiento estético (en sentido zubiriano) que es el sentimiento amoroso y que tiene que ver con el sentimiento de lo bello. Desde antiguo conectó Platón amor con belleza. La belleza de las cualidades sensibles despierta y nutre la llama del amor; pero éste no necesariamente muere cuando aquellas se marchitan. Platón califica de vicioso al amante que ama al cuerpo más bien que al alma, porque «su amor no puede tener duración, puesto que ama una cosa que no dura. Tan pronto como la flor de la belleza de lo que amaba ha pasado, vuela a otra parte, sin acordarse ni de sus palabras ni de sus promesa»; perfecto retrato de una especie de hombres que en Colombia llamamos «picaflores». Si Platón tiene razón, belleza y amor son dos sentimientos íntimamente unidos, pero formalmente distintos. El amor, cuando es profundo, trasciende la belleza efímera de las cualidades sensibles y de otros valores pasajeros, para afincarse en la realidad permanente de la persona, digna por sí misma de ser amada:

«El amante no se enamora de las cualidades de una persona, sino de la realidad misma de ésta. Es cierto que casi nadie llegaría a amar a una persona sino por vía de sus valores. Pero esta estimación de sus valores no es sino la vía que conduce al amor, no es el amor mismo; el amor, cuando existe, recae sobre la persona real en cuanto real, aunque haya perdido muchas de las cualidades que condujeron al amor. Los valores son una *ratio cognoscendi* del amor, pero no su *Ratio essendi*» (SSV, 217).

6. EL AMOR INTERPERSONAL

Recordemos, para terminar, el precioso pensamiento de Octavio Paz que, como hilo de oro, orientó nuestra marcha: «la noción de persona es funda-

²³ Sobre las ideas estéticas de Zubiri cf., mi trabajo 'Ética, estética y pedagogía desde Zubiri y más allá de Zubiri', en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 56-57 (1993) pp. 30-31, donde señalo la bibliografía existente.

mental en la intención de amar». Nada más cierto después del recorrido hecho por escritos zubirianos. Porque, si bien se puede hablar de un «amor natural» en sentido cósmico, esta expresión no pasa de ser una grandiosa metáfora, cuyo principal analogado intramundaneamente es el hombre, realidad personal a la que pertenece el amor «de modo excelente» (NHD, 464). Ni siquiera los animales son sujetos capaces de amar, porque «el amor no se puede deponer nunca en algo que sea puro estímulo, más que en un sentido genérico del vocablo [...] El amor, en tanto que amor, y formalmente, no va más que a la realidad en tanto que realidad» (SSV, 42).

Más aún, por razón del objeto podemos orientar la intención de amar a las cosas más diversas y deponer en ellas nuestros afectos. En tal sentido hablamos de amor a la naturaleza, a la patria, a las ciencias o a las artes, a la buena comida, a las joyas o al perro de la casa. Pero el amor en sentido pleno se da sólo entre personas que pueden corresponderse. Amor «es justamente el devenir de aquel que ama en otro» (EDR, 305); es «comunidad de personas» (EDR, 256) o de realidades que son formalmente suyas o «sí mismas», que se realizan en comunidad recibiendo y dando «de sí mismos» (*eros*) y que, en sus mejores momentos, llegan a darse «a sí mismas» (*agape*). Solamente Dios es *agape* de pura entrega o donación, «amor absoluto» (PFHR, 254). Al hombre, en cambio, por ser naturaleza personalizada, le corresponde vivir el doble amor en forma relativa y, por tanto, en unidad dramática de ida y vuelta, da y toma, entrega y deseo, donación y posesión.

Cuando el amor alcanza los niveles personales más altos, sucede que el amante cree en el amado, le tiene fe. La fe consiste, afirma Zubiri, en «entrega personal en el amor» a una persona «con cuya fidelidad se puede contar» con la misma seguridad con que contamos con la realidad efectiva del Sol o de las montañas. «Crear en una persona, tener fe en ella, es entregarse a ella en esta su verdad personal real» (HD, 212 -215), es decir, en lo que es y por ser quien es. Cosa muy distinta es el erotismo, cuando es canonizado como forma suprema de disfrute sensual y sexual del cuerpo, propio y ajeno, desconectado de toda intención personal. Cuando tal despersonalización desgraciadamente ocurre, entonces ni sexualidad ni erotismo son formas válidas de amor. Platón, en el *Banquete*, distingue un doble *eros*: el propio de Afrodita popular, por una parte, «que da preferencia al cuerpo sobre el alma y que aspira sólo al goce sin importarle los medios»; y el que inspira Afrodita urania o celeste, por otra, «capaz de dar ciencia y virtud a la persona que ama». Pero también se puede idealizar el amor hasta pensar que nada tiene que ver con el cuerpo, punto de vista en el que han caído todos los espiritualismos maniqueos. Si algo hemos aprendido de Zubiri, es precisamente a tomar en serio nuestra dimensión animal como nota esencial de la persona humana. El hombre es realidad «animalmente» abierta a la verdad de las cosas y de sí mismo, a su bondad posibilitante, y al disfrute que conlleva poseerlas y

autoposeernos en ellas. Asimismo, nos ha enseñado Zubiri que, por su apertura real a los demás, el «animal social» es capaz convivir, ayudar, acoger y entregarse en amor. Amor que, más que deseo, es efectiva compenetración, comunión, y compleción de personas. Lo cual acontece en el amor sexual de una pareja enamorada; pero «no se realiza sólo en el amor sexual. Puede adoptar otras formas como la amistad» (SH, 270). La amistad es, escribe Zubiri, «una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal» (HD, 207) en la que se puede llegar a máxima comunión.

Precisamente, en un bello libro *Sobre la amistad* dedicado a *Xavier, amigo verdadero* (que, grato es recordarlo, nació de unas conferencias dadas en Bogotá), su autor, D. Pedro Laín Entralgo, resume certeramente la idea unitaria doble amor en un texto con el que voy a poner punto final a este ensayo:

«Scheler y Nygren contrapusieron con excesivo esquematismo la idea griega del amor (el amor como *eros*) y su concepción cristiana (el amor como *agape*). Pero la investigación escriturística posterior (Warnach, Spicq, etc.) y una visión más fina del problema (Zubiri) han puesto en evidencia que la *agape* cristiana lleva en su seno ambos movimientos del espíritu. La *agape* del Nuevo Testamento asume, depura, trasciende y completa el *eros* helénico»²⁴.

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE

24 Laín Entralgo, Pedro, *Sobre la amistad*. Ed. Revista de Occidente. Madrid 1972, p. 58.