

DE LA CONSTRUCCIÓN DE MUNDOS IDEALES A LA FRUICIÓN DE REALIDAD: EN TORNO A LA FELICIDAD

Sumario: En este trabajo analizamos cómo afecta la descripción zubiriana del sentimiento como fruición de realidad a la idea de felicidad. Tradicionalmente la felicidad aparece incluida dentro del análisis de la vida moral y, por extensión, de la voluntad. También los textos más antiguos que Zubiri dedica a este tema, parece que hay que insertarlos dentro de esa misma tradición que se remonta por lo menos a Platón y Aristóteles. Ahora bien, esto no es lo que se deduce del examen de los últimos escritos zubirianos. La hipótesis que queremos presentar aquí es que la experiencia de felicidad es distinta de la experiencia moral, por lo que no todo bien felicitante es un bien moral.

Palabras clave: felicidad, intelección, sentimiento, volición, Zubiri.

FROM THE CONSTRUCTION OF IDEAL WORLDS TO THE DELIGHT OF REALITY: ABOUT WILLBEING

Abstract: In this essay, we analyse how is affected zubirian description of sentiment as delight of reality to the idea of wellbeing. Traditionally, wellbeing is included on the morality analysis and, by extension, the will analysis. It seems we have to insert his eldest texts devoted to this topic into the same tradition, which goes back at least to Plato and Aristotle. However, it is not what is deduced from the exam of the last texts by Zubiri. The hypothesis we want to present here is that sentiment's experience is different from the moral experience, which is the reason why not every sentimental good is a moral one.

Key words: intellect, sentiment, volition, wellbeing, Zubiri.

INTRODUCCIÓN

Desde Platón y Aristóteles la felicidad se ha venido entendiendo como el fin de toda acción virtuosa, idea que ha quedado consagrada en la expresión “ética de la felicidad”. Pero hablar hoy de una ética de la felicidad no deja de resultar

extraño, en primer lugar, por la utilización de un término tan en desuso y hasta tan mal visto en algunos ambientes filosóficos. Esto se debe, muy probablemente, a que el vocablo “felicidad” se ha convertido en un concepto ambiguo, polisémico. Su sentido inicial está más bien olvidado y, en todo caso, no se deja traducir completamente por el término felicidad (no por casualidad se sigue apelando a los términos clásicos *eudaimonía* o *beatitudo*); por el contrario, el sentido más próximo a nosotros es algo simplista (*wellbeing* o bienestar), cargado por ello de unas connotaciones que no facilitan su inclusión en filosofía. Pero hallamos, en el caso del último Zubiri (que en este punto podría diferir de el/los anterior/es), una segunda razón más profunda: la nueva noción de sentimiento que ha hecho pública en la última fase de su obra filosófica puede hacer imposible la conexión *primaria* entre ser moral y ser feliz, habida cuenta de que el término “frucción”, que permitía esa conexión, se ha visto desplazado en sus escritos: ha pasado de ser el término que definía la esencia formal de la volición tendente, a ser el término que describe lo propio y específico del sentimiento afectante. Esto exige introducir una serie de modificaciones en la teoría zubiriana de la voluntad y, especialmente, de la moralidad que sin duda afectan al concepto de felicidad.

Lo que aquí queremos analizar es precisamente cómo afecta la descripción zubiriana del sentimiento como “frucción de realidad” a la idea de felicidad. Tradicionalmente la felicidad aparece incluida dentro del análisis de la vida moral y, por extensión, de la voluntad. Y también los textos más antiguos que Zubiri dedica a este tema, parece que hay que insertarlos dentro de esa misma tradición, que se remonta por lo menos a Platón y Aristóteles. Ahora bien, esto no es lo que se deduce del examen de los últimos escritos zubirianos. La hipótesis que queremos poner en circulación aquí es que, primariamente, la experiencia de felicidad es distinta de la experiencia moral, por lo que no todo bien (es el caso de la felicidad) es primariamente un bien moral. Ciertamente, nada de esto aparece explicitado en Zubiri. Más bien habría que decir que el autor ha dado por buena la idea clásica de felicidad, aunque sólo sea porque no ha vuelto a reflexionar directamente sobre ella. Pero en la medida en que sus últimos escritos han consolidado un nuevo modo de entender la “intelección” (lo cual afecta a los tres momentos de actualización: “aprehensión intelectual”, “sentimiento” y “volición”), cabe extender por nuestra cuenta este enfoque a otros frentes: es ahora el caso de la felicidad respecto del sentimiento.

Para el desarrollo de este trabajo vamos a dividir el tema en tres partes. En la primera parte, titulada “La felicidad como ‘bien moral’: la actividad volitiva”, revisaremos los escritos más antiguos de Zubiri acerca de este tema, “El hombre, realidad moral” (incluido en *Sobre el hombre*) y “Sobre la voluntad” (publicado en *Sobre el sentimiento y la volición*). Desde aquí nos veremos remitidos continuamente a lo que ha sido la articulación antigua entre el sentimiento y la voli-

ción y la concepción de la felicidad dentro de la ética clásica. Pese a su mejora o radicalización, creemos que es defendible que Zubiri sigue siendo heredero, en este punto, de esta tradición. En la segunda parte, titulada “La felicidad como ‘bien físico’: la actividad emocional”, recogeremos la crítica que en estos mismos escritos hace Zubiri a la interpretación moderna de felicidad por su exclusión de la vida moral; se trata, básicamente, de la crítica a la interpretación kantiana de la felicidad como bien físico (o psicológico), dado que Kant hace del sentimiento un estado subjetivo íntimo (y a veces patológico), y por tanto ajeno a la vida moral. Frente a la felicidad, o antes que ella, dice Kant, está el deber. En la tercera parte, titulada “La felicidad como “bien real”: la actividad intelectual”, intentaremos recuperar la noción de felicidad a un nivel distinto de los anteriores, recuperación que si no hace explícitamente Zubiri, creemos que es posible derivar de su última noción de sentimiento. De ahí que aquí tengamos que utilizar otros textos de apoyo, tales como “El problema del mal”, las “Reflexiones filosóficas sobre el sentimiento estético”, “Inteligencia y realidad”, etc.¹ Se trata, en definitiva, de llevar el problema de la felicidad de la voluntad a la aprehensión de realidad.

TRES IDEAS DE FELICIDAD

En una conocida historia de la ética, al comienzo del apartado dedicado a la ética en la filosofía española del siglo XX, se dice que “no será erróneo caracterizar a la ética española de antikantiana, personalista y eudemonista”². Esa ética sería la elaborada primero por Unamuno, luego por Ortega y, finalmente, por Zubiri. Como es obvio, no traemos aquí esta cita más que para dar fe de que a Zubiri se le ha leído hasta el último momento (el texto citado es del año 2000) desde una tradición que, frente a la “ética del deber”, o deontológica, se ha llamado “ética de la felicidad”. Frente a ese otro tipo de ética (que gira en torno al deber), la felicidad sería en Zubiri la idea central a partir de la cual se desplegaría toda la vida moral. Ahora bien, la tesis que queremos defender aquí es justo la contraria: *que la felicidad podría terminar siendo en Zubiri una experiencia irreductible a la experiencia moral, sin que ello tenga nada que ver con las éticas del deber*. Tanto las éticas de la felicidad como las éticas del deber son producto de una misma confusión o mala descripción de la felicidad (y tal vez de la moralidad).

1 En los tres apartados utilizamos el término “bien” de un modo impreciso, en la acepción más amplia de “algo” moral, físico y real sucesivamente.

2 E. Bonete Perales, “La ética en la filosofía española del siglo XX” en Victoria Camps (ed.) *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona 2000, pp. 387-388.

1. LA FELICIDAD COMO “BIEN MORAL”: LA ACTIVIDAD VOLITIVA

Es bien conocido que la palabra “sentimiento” no entra en filosofía en calidad de facultad superior humana hasta bien avanzado el siglo XVIII. En concreto, el sentimiento como término técnico en filosofía no se consagra hasta la obra de Kant. Pero esto no quiere decir que anteriormente no existiera eso que llamamos anacrónicamente sentimiento, sino que su concepción era muy distinta. Para la filosofía clásica, el sentimiento no era una facultad ni una actividad, sino un momento “reactivo” o “tendencial” de otra facultad, la voluntad. Bien entendido: es erróneo tomar esta facultad volitiva al modo actual, dado que lo que hoy entendemos por voluntad no coincide con lo que clásicamente se llamó *órexis*. Por lo tanto, mientras los autores de la filosofía moderna y contemporánea hablaron de tres facultades, el entendimiento, la voluntad y el sentimiento, pues concluyeron que tres eran las dimensiones de lo real, lo verdadero, lo bueno y lo bello, los de la filosofía antigua y medieval atendieron únicamente a dos, la razón y la volición, el *nous* y la *órexis*, ya que pensaron que el psiquismo humano sólo se regía por la verdad y la acción. Esta diferencia asomó expresamente en la distinta idea de sentimiento que corrió a lo largo de la historia de la filosofía occidental, desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días, y llevó inevitablemente a una interpretación muy distinta de la vida moral y de la felicidad.

Para la ética clásica la felicidad es el fin más elevado de aspiración humana. “Aristóteles comienza su *Ética a Nicómaco* diciendo que el bien ‘es aquello a que todas las cosas tienden’. Hacia el bien se tiende. La tendencia al bien es ‘natural’, se encuentra en la propia naturaleza de las cosas. En el ser humano, el fin de todos sus actos, aquel bien por el que quiere y elige todos los demás actos, es la felicidad. El fin, la tendencia a la felicidad, no es voluntaria. Lo que sí es voluntario es la elección de los fines más idóneos para conseguirla. De ahí que Aristóteles diga que la *eudaimonía* se compone de *eû zên* y *eû práttein*. Esto segundo sí puede ser objeto de deliberación, pero lo primero, no del todo. Hay una base, muy importante, que viene dada con el propio nacimiento, es decir, que es natural. La tendencia a la felicidad es más una tendencia natural, *órexis*, que otra cosa. La tendencia es natural, por más que los contenidos puedan y deban ser deliberados. De ahí que el ideal moral de la felicidad sea, en buena medida, emotivo. Lo que es imaginativo es su contenido, pero no su formalidad. La tendencia formal es completamente natural y emocional, incondicionada. Son los contenidos los que resultan condicionados por el proceso de deliberación”³.

3 D. Gracia, “Los sentimientos en la vida moral. Otra visión del emotivismo” en VI Congreso Nacional de Bioética, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid 2005, p. 48.

En resumidas cuentas, ésta es la idea que nacida en la antigüedad clásica, llegará hasta nuestros días como tradición ética eudemonista. La felicidad es un “bien natural”, aquello que todos los seres humanos desean, aquello por lo que se sienten emocionados. Pero es un error entender aquí lo emocional como algo distinto e independiente de lo tendencial. Lo emocional podrá ser en el hombre un momento distinto de lo tendencial, pero cuando esto ocurre (y ocurre muy pocas veces), entonces lo emocional tampoco es totalmente independiente, sino tan sólo un momento de lo racional. Esto significa que la facultad tendencial y emocional, la antes llamada *órexis*, está dividida en dos partes, una que tiende más a lo racional y otra a lo irracional, de tal manera que cuando predomina la racional la emoción es pura (son los llamados “apetitos racionales”), mientras que cuando predomina la irracional la emoción es impura, es decir, una tendencia irracional (son los ahora llamados “apetitos sensitivos”). Pues bien, la felicidad aquí tendría más que ver con esto segundo que con lo primero, sería más una tendencia natural (*intentio*) que una elección (*electio*) Sólo por un acto racional la felicidad se convertiría en pura, y por tanto en un “bien moral”. Como todos sabemos, en el caso de Aristóteles esto se produce a través del ejercicio de una vida virtuosa, y más exactamente, a través del ejercicio de esa vida virtuosa que consiste en la dedicación permanente a la actividad más propia del ser humano, la actividad racional. Todo lo demás sería inmoral, o una moral baja (vida placentera, etc.). Por lo tanto, la unidad de sabiduría y felicidad es en Aristóteles un ideal de vida moral pero “milagroso”, o si se prefiere, “heroico”, “esforzado”, porque se trata de la unidad de dos momentos que tienen un origen muy distinto, como distinta es la facultad noética, *nous*, respecto de la facultad tendente, *órexis*⁴.

Pues bien, con este panorama de fondo se trata de mostrar ahora cómo Zubiri, en los escritos más antiguos que dedica a este tema, a pesar de sucesivos intentos de superación o radicalización de algunas ideas que acabamos de ver, se sigue moviendo en esta misma línea tradicional. Quiere decirse que sigue pensando que la felicidad es un bien moral, en primer lugar, porque sigue aceptando parte de la teoría clásica de la voluntad, asumida en la nueva expresión “voluntad tendente”; en segundo lugar, porque al apelar al término “frucción” como momento esencial del acto de volición, se le oscurece la diferencia primordial entre la voluntad y el sentimiento. Partamos del siguiente texto:

El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal moral; por ser animal moral, el hombre es animal de bienes, y el bien último y radical del hombre dentro de su línea es justamente su propia felicidad (SH 399).

4 Cf. J. Montoya y J. Conill, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid 1994.

Por su concisión, este texto ofrece una magnífica introducción a lo que es la estructura vital de la realidad humana en sus tres dimensiones básicas: (a) “animal de realidades”, (b) “animal moral”, (c) “animal beatificable” (SH 391) o felicitante. Lo “animal” es lo más opuesto a lo “racional”, pero en el caso del ser humano, dice Zubiri, forman una unidad radical (¿?) dando lugar a lo propiamente personal; de ahí que estas tres dimensiones sean “constitutivas”, impuestas, aunque a su vez “consecutivas” las unas respecto de las otras. Por ser animal de realidades, el ser humano queda como realidad indeterminada o abierta (la persona es “esencia abierta”, como se dice en SE); por ser realidad abierta, el ser humano tiene que apropiarse de posibilidades (y de hecho ser moral Zubiri lo define como tener propiedades por “apropiación” (SH 345)); finalmente, la apropiación se realiza en orden a la configuración y perfección humana, justo lo que va a llamar “felicidad”. He aquí un texto fundamental de Zubiri.

Estar en forma plenaria es lo que los griegos llamaban *eu prattein*, *eudaimon*, y los latinos *beatitudo* (de *beo*, colmar), esto es, beatitud. La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud (SH 391).

La felicidad es en Zubiri el “carácter del hombre apropiante de posibilidades” (SH 385). El ser humano está lanzado a la felicidad por su propio carácter de realidad moral, es decir, por tener que apropiarse posibilidades. Esto quiere decir que la felicidad es “la posibilidad de todas las posibilidades” (SH 393), el “bien supremo” (SH 392) o la inagotable “fuente de posibilidades” (SH 391) de esa apropiación, dado que es la única posibilidad “apropiada” desde el primer contacto con la realidad (SH 393). De ahí que la felicidad pertenezca “constitutivamente” al ser humano como realidad moral, o que el ser humano como ser moral posee una “estructura felicitante” (SH 407).

La felicidad no es una posibilidad posible, sino una posibilidad apropiada. Es la posibilidad de todas las posibilidades; es estar abierto en la línea humana a la perfección de su propia realidad en cuanto tal. La felicidad es en sí misma moral, porque está ya apropiada (SH 401).

Ahora bien, en la medida en que la felicidad pertenece a la dimensión moral del ser humano, las tres dimensiones anotadas anteriormente (“animal de realidades”, “animal moral”, “animal beatificable”), pueden reducirse a sólo dos, que ahora cabe llamar con más precisión “inteligencia sentiente” y “voluntad tendente”. Leamos otro texto de Zubiri:

El hombre tiene que hacerse cargo de la realidad, de la realidad de las cosas, y de sí mismo en tanto que realidad. Lo cual significa que en la más modesta de las experiencias, específicamente humanas, es decir, en aquello

en que entra en juego la inteligencia sentiente, el hombre juega una doble función: por un lado, es quien está en la situación, y por otro, es quien tiene que resolverla. La articulación de esas dos dimensiones no es una mera constatación: es lo que llamamos el carácter de estar sobre sí. Toda situación le coloca al hombre en esta doble condición: la de ser aquel en quien la situación va a resolverse, y la de ser aquel que precisamente la resuelve. Y aquella dimensión, por la que el hombre, como realidad, en cierto modo en sí, se encuentra lanzado a esa segunda dimensión, es lo que llamamos estar sobre sí. Sin esto no habría posibilidad ninguna de que hubiese posibilidades (SH 386).

Repitamos: sin la dimensión del “estar sobre sí” no habría posibilidad ninguna de que hubiese posibilidades, por tanto, tampoco felicidad. Pero si tenemos en cuenta que “estar sobre sí” es lo que Zubiri entiende por realidad moral (el término que utiliza a veces es *hyperkéimenon* frente a *hypokeimenon*), entonces es fácil ver cómo la felicidad no reposa sobre sí misma, sino sobre el carácter moral de la realidad humana. Dicho de otro modo, la felicidad no es una mera tendencia natural, como decía en parte la filosofía clásica, sino que se funda en el modo como el ser humano queda ante las cosas. Lo que ocurre es que este modo no es primariamente el modo racional, sino el intelectual. Por ser inteligencia sentiente, el ser humano aprehende las cosas y a sí mismo como realidad, lo que le coloca en una situación de indeterminación que ha de resolver desde sí mismo. La inteligencia tiene aquí una función primariamente biológica: hacerse cargo de la realidad para decidir sobre ella. Y como decidir lo que hay que hacer es un problema moral que tiene que ver con la volición, al lado de una inteligencia sentiente posee el hombre una voluntad tendente. El problema de la realidad humana como realidad moral y como realidad felicitante queda así volcado al problema de la voluntad. Pero con esto Zubiri parece que se suma de nuevo a la tesis de la filosofía clásica (que, no por casualidad, no ha hablado más que de dos facultades, el entendimiento y la voluntad).

La filosofía clásica dice que sólo puede hablarse de moral allí donde hay voluntad. La filosofía clásica dice, en primer lugar, que la voluntad es un caso particular de una inclinación natural, que como tal la tienen todas las cosas. El carácter especial de la inclinación natural que es la libertad parte de la diferencia primaria y terminante entre el fin y los medios. La voluntad no solamente elige el medio en orden al fin sino que sobre todo elige el fin, propone en cada caso un fin determinado. Estos fines el hombre los tiene por elección. Y puede elegir entre diversos fines porque naturalmente está inclinado al fin de los fines, el bien. Lo que acontece es que como lo bueno es indeterminado, la razón tiene que concebir de distinta manera en cada caso cuáles sean esos posibles fines que la voluntad tiene que elegir. La inclinación al bien 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 intederminación 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. La voluntad puede ser llevada a distintos lados, porque la razón puede tener distintas concepciones del bien. Para los efectos de nuestro problema, esta concepción se enuncia en dos tesis. La estructura volitiva —primera tesis— se funda en la volición de un bien general, y dentro de ella se da una elección a base de una razón que la concibe diversamente; esto es lo que hace que las acciones humanas sean morales, pues sin esa apertura al bien en general, y sin esa indeterminación de los bienes concretos, la volición sería pura y simplemente un acto físico, un resorte puramente psíquico. Pero este resorte —segunda tesis— está constitutivamente dirigido intencionalmente a algo que es el bien en general, y precisamente por eso, y en tanto que eso acontece, el hombre ejecuta unas acciones, que tienen el predicado de morales. La realidad humana es una realidad moral en tanto que está dirigida intencionalmente al bien y al mal por la inclinación natural al bien, inscrita en la esencia misma de la voluntad del ser humano (SH 366-368).

Estas tesis morales de la filosofía clásica (en su versión escolástica) nos permiten ahora calibrar qué hay de ellas en la filosofía de Zubiri. Por un lado, la tesis de que la volición es un caso particular de inclinación natural, que por tanto va dirigida a un fin no elegido; en el caso del ser humano este fin, o bien en general o moral, se ha llamado “felicidad”. La felicidad es así la tendencia o inclinación moral de cualquier acción humana; vale decir: la felicidad es el término del acto de voluntad en cuanto tal. Por otro lado, la tesis de que la volición se hace cargo de la elección de los medios conducentes a ese fin. La libertad humana nunca lo es respecto del fin, la felicidad, sino de los medios o bienes concretos que llevan a él. Por lo tanto, para la filosofía clásica lo que define la dimensión volitiva de ser humano es la estructura de fines y medios, pues el ser humano siempre elige unos medios con vista de un fin, pero no elige el fin. El caso es que Zubiri termina diciendo que “estas tesis de la filosofía clásica son verdaderas en sus líneas generales. Pero en su complejo análisis se diluye un poco la raíz primaria, la más sencilla y elemental, de lo que es el fenómeno moral” (SH 368). ¿Qué se está diciendo con esto?

En principio, Zubiri no acepta la estructura de fines y medios propia de la filosofía clásica, sino que considera que fines y medios son “posibilidades” (y en estos términos hemos visto que planteaba el tema de la felicidad y de la moralidad). La posibilidad sería el término formal del acto de volición, no el ser fines o medios. Sin embargo, hállese de fines o de medios, de posibilidades apropiadas o apropiables, etc., que Zubiri siga aceptando en “sus líneas generales” las tesis

clásicas no se puede deber más que a la idea de volición que todavía comparte con esa filosofía en términos generales: “estamos ‘ligados’ a la felicidad. En esto Zubiri es rigurosamente aristotélico. No hay posibilidad de elegirla voluntariamente. Nuestra libertad, como dice Zubiri, es libertad ‘en’. Es dentro de esa estructura de obligación, que es ‘tendentiva’, como el ser humano puede elegir unas acciones u otras, unos medios u otros, diría Aristóteles. Hay, pues, *intentio* y hay *electio*. [...] La articulación de esos dos momentos es lo que constituye lo que Zubiri llama ‘voluntad tendente’. La parte de tendencia es la *intentio*, y la parte de voluntad la *electio*”⁵. Por este lado no hay pues modo de separar la concepción zubiriana de la felicidad de lo que ha sido la tónica clásica.

Ahora bien, por otro lado, Zubiri cree que la filosofía clásica diluye “la raíz primaria de lo que es el fenómeno moral” y, consecuentemente, el acto primordial de volición. Pero ¿hasta qué punto es esto así? Recordemos que para la filosofía clásica la “voluntad”, *órexis*, que puede traducirse por “deseo”, o mejor por “apetito” o incluso “tendencia”, es aquello a lo que, por las razones que sean, una realidad tiende, aquello que constituye el término formal de su actividad. Así, se nos dice que el apetito es universal. La piedra cae, las cargas eléctricas se atraen, el animal corre, la planta crece, etc. Todo esto son apetitos en el sentido más genérico del vocablo. Claro está que estos apetitos tienen una peculiaridad: que no saben lo que apetecen. Evidentemente. Está determinado el término de su acción por la índole misma del sujeto. De ahí que no hacen sino ejecutar el acto.

Pero hay otros apetitos [...] en que el sujeto que los tiene apetece una cosa, porque previamente esta cosa le está ofrecida. [...].

Estos apetitos son de dos clases, nos decían. Uno, [...] apetitos sensitivos, en que efectivamente el objeto nos está presente por la estructura sensible; en el caso de los animales, abarca todo el animal, y en el caso del hombre, una parte de él, su parte animal o sensitiva.

Pero hay unos apetitos cuyo término nos está presente por otra función distinta, que sería la racional, la razón; entonces tenemos un apetito racional. Pues bien, en esta concepción, *voluntad es apetito racional*. En este caso lo voluntario se opone formalmente a lo irracional del apetito, al deseo irracional (SSV 25-26).

¿Rechaza absolutamente Zubiri esta concepción clásica? De nuevo le vemos decir que esta concepción, “con no ser falsa, ladea por insuficiente” (SSV 27). La volición no puede ser únicamente un caso particular de inclinación natural. Como se preguntará Zubiri en un momento, a modo de crítica, “¿en qué puede convenir la voluntad con la caída de los cuerpos? En una nota meramente nega-

5 D. Gracia, “Los sentimientos en la vida moral: Otra visión del emotivismo”, cit., p. 59.

tiva. Pero positivamente la condición es completamente distinta” (SH, 398). Esto quiere decir que la volición no puede reducirse a algo esencialmente apetitivo.

En primer lugar, no toda volición lleva consigo un deseo, un apetito. Esto sería temáticamente falso. Cuántas veces el hombre que ha conseguido aquello que quiere continúa teniendo una volición, y no tiene ya apetito, puesto que lo ha satisfecho. Esto es irrefragable.

En segundo lugar, y sobre todo, porque hay voliciones que son estricta y formalmente independientes de toda la función del apetito; en las que no coincide la función apetitiva y la función volente. Si uno se cae, o se arroja desde lo alto de un rascacielos hasta la calle, mientras cae [...] ese hombre no puede parar su caída. Sin embargo, puede haber cambiado la disposición de su voluntad y decir; “no lo acepto”, puede haberse “convertido” en ruta. Ahí la volición no coincide con el apetito [...]. No es incompatible la necesidad del apetito con la libre determinación de la voluntad (SSV 2728).

Ésta sería la insuficiencia del concepto más antiguo de voluntad, la voluntad como “apetito”. Su crítica la realiza Zubiri desde un segundo concepto de voluntad: la voluntad como “determinación”. Por tanto, el apetito pasa a ser, en esta reconstrucción del concepto por parte de Zubiri, tan sólo un momento del acto de volición, pues el segundo sería la voluntad como “determinación libre”.

Aquí lo voluntario significa lo determinable frente a lo que no sería voluntario y está ya determinado por las razones que sean [...] de suerte que la voluntad como apetito no tendría nada que ver, en ninguna forma, con la voluntad como determinación (SSV 29).

Obviamente, Zubiri tampoco puede aceptar esta tesis en toda su rotundidad, “un poco dura”, según dice. Lo mismo que antes, sigue siendo una concepción insuficiente. “En primer lugar, habría que justificarla, y en segundo lugar habría que saber si existe la libertad y hasta qué punto es idéntica la razón de voluntad y la razón de libre. ¿Es libre todo acto voluntario?” (SSV 29). Baste decir que “hay volición sin decisión”. Lo cual nos lanza a un tercer momento del acto de volición, la voluntad como “actividad”.

Ésta es la concepción que nos acerca más al problema. Aquí, lo voluntario no se opone a lo irracional del deseo, ni se opone a lo determinado, prevolitivo, sino que aquí lo voluntario se opone a lo espontáneo, a lo involuntario. La voluntad sería un modo de actividad. El otro modo sería la espontaneidad (SSV 31).

Según esta concepción, o “esta magnífica visión del problema”, que dice Zubiri, la voluntad no es tanto una facultad cuanto un modo especial de realizar ciertos actos para los que ya se está facultado, un modo activo que se opone al modo espontáneo. Por esencia, la vida mental ya es primariamente activa. Lo que la voluntad añade es su carácter intencional, intencionalmente activo. El ter-

cer momento del acto de volición es pues “estar en un acto en cierto modo activo” (SSV 33). Pues bien, este triple concepto de la voluntad como apetito, de la voluntad como determinación y de la voluntad como actividad, este triple concepto es absolutamente necesario; sin esto no habría volición. Ahora, 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. Ésta es la cuestión (SSV 33-34).

Ésta es la cuestión y es el problema. Zubiri, debido a las insuficiencias que hemos ido encontrando en el examen de la filosofía clásica, ha querido reformar la idea tradicional de voluntad como “apetito racional” incorporando dos momentos fundamentales del acto de volición, la “libertad” y la “intencionalidad”. Pero ahora tiene que encontrar la expresión que dé unidad a esos tres momentos, o de lo contrario estaría ante un conglomerado de momentos arbitrarios sin ningún tipo de convergencia. Pues bien, Zubiri va a emplear ahora un término para describir la unidad esencial del acto de volición —lo que coincidiría con la volición en sentido primario— que bloqueará toda posible separación entre la volición y el sentimiento y, por tanto, toda posible superación de la ética tradicional en orden al tema de la felicidad. He aquí el término:

La esencia de la volición es pura y simplemente fruición (SH 370).

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que expresa un sólo vocablo y un sólo concepto: la fruición. La esencia formal de la volición es fruición (SSV 43).

Como es bien sabido, con el tiempo Zubiri “considerará que la fruición es característica propia y específica del sentimiento, no de la voluntad [lo que exigirá] introducir algunas matizaciones en la teoría zubiriana de la voluntad”⁶ que acabamos de ver, pero en el momento al que nos estamos refiriendo, el sentimiento es todavía descrito como “afección tendencial” (SSV 66), algo muy próximo al sentido tradicional, esto es, un momento perteneciente a la facultad volitiva. Zubiri no niega esto en el siguiente texto, por más que intente eludir el problema.

6 D. Gracia en X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 341, n. 5.

La fruición no consiste en estar alegre, en estar contento, en estar satisfecho. Ésta es una vertiente sentimental del acto que pertenece a la volición, pero que no es la volición (SSV 41-42).

En este momento parece que todavía no pasaba por la mente de Zubiri hacer una descripción del sentimiento como acto independiente e irreductible a la “voluntad tendente”, como finalmente así hará. En todos los escritos de esta época el sentimiento aparece subordinado a la volición por su carácter de afectación tendencial, al igual que la volición aparece subordinada a la intelección porque lo querido es la realidad en tanto que realidad. Por otro lado, lo que une lo tendente y lo determinante de la volición es la fruición. La fruición es a la vez “afectante” (o tendente) y “determinante”, con lo que queda algo diluida la separación entre sentimiento y volición. En esto Zubiri vuelve a conectar con la tradición de la que venimos hablando. En un texto que quizá conserva todavía una noción menos elaborada de volición que la anteriormente vista, podemos leer lo siguiente.

El acto de volición se expresa en español con el verbo “querer”. Este verbo tiene dos dimensiones: querer en el sentido de tener una *afección* y querer en el sentido de una determinación de la *voluntad*. Estos dos sentidos afortunadamente están dentro del mismo verbo, porque las dos dimensiones están en todo acto de voluntad en cuanto tal. Pero ¿en qué consiste el carácter unitario del acto ese que es querer? La filosofía clásica no había eliminado la cuestión; todo lo contrario, la resolvió con un vocablo y con un concepto que son exactos: había dicho que el acto formal de la voluntad consiste en *frui*, en *fruición* (SH 369).

Si vamos a la filosofía clásica, a San Agustín, por ejemplo, vemos que fruición es en él la complacencia por la “posesión” (*fruitio*) de lo absoluto, que es lo que entiende por felicidad; algo parecido cabría decir de San Buenaventura, etc. Lo cual explica que Zubiri afirme, ya sin sorprendernos, que “vivir consiste en poseerse, en ser plenariamente sí mismo con las cosas, consigo mismo y con los demás hombres, quiere decirse que la fruición es la forma suprema de vida; es el acto radical y formal de la voluntad” (SSV 45). “Posesión”, “ser plenariamente”, “fruición”, “forma suprema de vida”, ¿por qué no “felicidad”?

Realmente la fruición es la forma más elemental y más trivial de volición, de modo que en el más trivial de los actos de volición hay lo que precisamente se ha llamado la felicidad. 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. Solamente de los dioses y de los héroes diría un griego que son *makáριοι*, bienaventurados (SSV 44).

En consecuencia, felicidad acaba identificándose con fruición. Pero fruición ¿es sentimiento o voluntad? Hasta donde hemos ido viendo, la fruición es el con-

cepto que define la esencia formal de la volición, en el que va envuelto, inevitablemente, el sentimiento, dado que la voluntad es tendente, y Zubiri ha definido el sentimiento como afección tendencial. El sentimiento todavía no es aquí algo completamente independiente de la voluntad. De ahí que la felicidad, siendo un bien determinado, sea a un tiempo un bien por el que nos sentimos afectados. De nuevo, la felicidad como inclinación y como elección, o como Zubiri prefiere decir, como “posibilidad apropiada” y como “plenitud” de la vida. En el primer sentido, la felicidad es algo a lo que estamos ligados o re-ligados (*jectum*), mientras que en el segundo, es algo a lo que vamos ob-ligados o pro-yectados. De ahí que, en último caso, la felicidad como bien moral supremo del ser humano no sea más que resultado de la actividad propiamente volitiva (que sigue conservando mucho de control racional, como en la filosofía clásica), eso que lleva al ser humano a la absoluta autoposesión de sí mismo, a su plenitud total, a una especie de forma de vida autosuficiente que nos recuerda de nuevo a Aristóteles (y que desarrollará ampliamente el estoicismo). Aunque ahora no se trata de la unidad entre felicidad y sabiduría, sino entre felicidad y libertad, ya que la voluntad (en esto Zubiri ha enriquecido el problema) no es sólo apetito racional, sino también determinación y actividad.

2. LA FELICIDAD COMO “BIEN FÍSICO” (O “PSICOLÓGICO”): LA ACTIVIDAD EMOCIONAL

En la historia de la ética occidental aparece otro concepto de felicidad, distinto al anterior y en buena medida opuesto a él. También tiene su origen en la antigüedad clásica, pero ha sido en la ética moderna y contemporánea cuando ha cobrado más importancia por su contraposición a la vida moral. Ello es así porque este concepto de felicidad no brota propiamente de la voluntad, como sucedía con el anterior, sino del sentimiento. ¿Qué se entiende aquí por sentimiento? “Los sentimientos en general, incluyendo, por tanto, afectos, emociones, pasiones, etc., son estados anímicos producidos por la acción de causas externas. Estamos alegres o tristes, o preocupados, o iracundos, por algo o por alguien. Son esos acontecimientos los que suscitan en nosotros tales sentimientos. Hasta tal punto es así, que los sentimientos se nos disparan en respuesta a esos acontecimientos externos, sin que nosotros podamos tener un gran control de nuestra propia respuesta. Ciertamente que hay posibilidad de controlar nuestra vida emocional mediante el aprendizaje de ciertas técnicas [...], pero este autocontrol es siempre el resultado de un complejo proceso de aprendizaje, no algo que surja en nosotros espontáneamente. Lo espontáneo es que los sentimientos se disparan en nosotros automáticamente ante ciertos acontecimientos externos, ante las

cosas que nos suceden o las personas que vemos. De ahí que en este mundo de los sentimientos los seres humanos seamos, en principio, *sujetos pasivos*. En este campo nosotros no tomamos la iniciativa. La iniciativa viene de fuera. La acción es exterior y lo que se produce en nuestro interior es una reacción. Esto cabe expresarlo también diciendo que de nuestros sentimientos no somos, en principio, sujetos agentes, sino pacientes. Esto es, al menos, lo que ha pensado toda la tradición. De ahí que todo este complejo mundo de afectos, emociones, sentimientos, etc. se haya englobado tradicionalmente en la cultura occidental bajo el término de ‘pasiones’, *pathémata*⁷.

Esta interpretación del sentimiento tienen su raíz en la antigua noción de voluntad, *órexis*. Como ya hemos visto, en la filosofía clásica se distingue el “apetito sensitivo” del “apetito racional”. El primero, se dice, es común al hombre y al animal, mientras que el segundo es específicamente humano. Ambos son ciertamente apetitos, deseos, inclinaciones, tendencias, pero de signo muy diferente. La tendencia racional es lo que se ha llamado propiamente “voluntad” humana; en cambio, la tendencia sensible es el arriba denominado “sentimiento” o “pasión”. De ahí que Zubiri diga que

los sentimientos son pura y simplemente las afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...]. La esencia del sentimiento es ser afección, ser “estado afectivo”, más concretamente, *afección tendencial* (SSV 66).

Para toda la tradición clásica, esto significa que los sentimientos no son algo específicamente humano, y cuando lo son, como en el caso del amor, es que no son sentimientos sino “tendencias racionales”. Sin embargo, esto es lo que Zubiri no acepta en ningún caso.

Cuando se dice —la Escolástica misma lo dijo— que el hombre comparte con el animal los sentimientos inferiores, llamados sentimientos vitales, ¡ah!, tengo esto por absolutamente falso. El animal puede estar doliente o hambriento, pero no tiene sentimientos de ninguna clase, ni inferiores ni superiores. El animal puede estar doliente o hambriento, pero no tienen sentimiento de hambre, ni sentimiento de dolor. Tienen dolor y hambre, que es cuestión distinta, pero no tiene sentimiento. La dimensión sentimental es exclusivamente inherente al hombre. Lo demás son tendencias sensitivas, que nada tienen que ver con el sentimiento (SSV 67).

Que los sentimientos humanos sean afecciones tendenciales no significa, para Zubiri, que tengan el mismo carácter que las afecciones meramente animales. Lo que significa es que “el parentesco de los sentimientos con la volición es

7 D. Gracia, “Los sentimientos en la vida moral. Otra visión del emotivismo”, cit., p. 36.

muy grande” (SSV 67). Como ya hemos visto, ello se debe a que la dimensión sensitiva y la dimensión intelectual forman en el ser humano una unidad radical, una unidad que afecta consecuentemente al propio acto de volición tendente en concomitancia con el sentimiento. Por tanto, el sentimiento es un estado tendencial, donde la tendencia no es meramente animal sino humana, es decir, volitiva. Lo cual quiere decir que en esa tendencia va envuelto el momento de realidad que caracteriza toda actividad psíquica humana.

Con esta precisión Zubiri está reinterprelando lo que ha sido un cambio de rumbo en todo este tema de los sentimientos a partir del siglo XVII y XVIII. Lo que ocurre es que la filosofía moderna, o por lo menos una parte de ella, no sólo ha negado que los sentimientos humanos fueran comunes a los llamados sentimientos animales, sino que ha reivindicado su irreductibilidad a los actos volitivos. Del antiguo esquema de facultades o potencias superiores, (memoria), entendimiento y voluntad, va a pasarse a otro en el que las funciones del psiquismo son conocimiento, sentimiento y volición. El sentimiento adquiere así estatuto propio, junto a la facultad cognoscitiva y la volitiva. A esta tarea contribuyen los llamados emotivistas británicos, pero tuvo su consagración en la filosofía continental. Fue precisamente Kant quien elevó el sentimiento a facultad humana al dedicar una tercera “crítica”, la *Crítica del juicio*, a todo este tema. Ahora bien, esto no significa que Kant entienda por sentimiento otra cosa distinta de lo que hemos mencionado al principio. Para Kant el sentimiento es un estado subjetivo íntimo, si bien nada tiene que ver con la voluntad. Esto marcó un contrapunto fundamental a toda la teoría moral clásica de la felicidad. Si los sentimientos son subjetivos e independientes de la voluntad, ¿cómo van a “condicionar” nuestra vida moral, que exige precisamente la “incondicionalidad”? Ésta es la razón por la que Kant excluye la felicidad del orden moral. La felicidad no pertenece al orden moral sino físico. *La felicidad es un bien físico*. En cambio, el bien moral, que en el caso de Kant es la buena voluntad, es un bien supra-físico, suprasensible. El orden moral es lo más opuesto al orden físico, ya que se sitúa en el orden supra-empírico o trascendental. Por eso la felicidad queda borrada de la vida moral. Como dice Kant en la *Crítica de la razón práctica*, la felicidad es “el nombre de las razones subjetivas de la determinación”, por tanto, no es el fin de ningún impulso (oponiéndose así a toda la teoría clásica), sino lo que acompaña a toda satisfacción. Así es que leamos en Zubiri lo siguiente:

Ha sido Kant quien ha canonizado en la filosofía moderna la afirmación de que la moral no tiene nada que ver con la felicidad, que eso sería eudemonismo. La felicidad está totalmente excluida de la moralidad. [...] Kant ha contrapuesto la moral a la felicidad, porque ha entendido que la felicidad es un sentirse bien en todos los órdenes, algo que no tiene más que una dimensión meramente física (SH 394).

Según Kant, los sentimientos, y la felicidad como el resultado de todos ellos, no son morales ni inmorales, sino amorales. Entregarse a los afectos y a las pasiones constituye siempre una enfermedad del psiquismo. La moralidad no depende del sentimiento, sino de la razón, o de la “voluntad pura”, que no es más que “razón práctica”. El móvil de la acción moral no puede encontrarse en nada ajeno a la propia razón. Cuando se habla del “respeto” al deber, Kant deja bien claro que éste es un sentimiento autoproducido por la razón, por tanto completamente distinto a los demás, tan distinto como lo pudo ser el “amor” en Espinoza, y en general en toda la tradición. En este punto tampoco Kant estaría diciendo nada nuevo, puesto que ambos sentimientos son perfectamente equiparables. Todos los demás son sentimientos ajenos a la razón, por tanto físicos, sensibles y tendenciales. De ahí que la felicidad, como sentimiento que es de esta segunda clase, se excluya de la vida moral. Ahora bien, esto es algo que Zubiri nunca ha aceptado. Para él,

aquello por lo cual el hombre no puede dejar de querer la felicidad es algo estrictamente moral, porque es la posibilidad apropiada por el hombre como resultado de que el hombre se encuentra inexorablemente colocado sobre sí. [La felicidad] es un poder y no una mera tendencia física y natural. La tendencia a la felicidad no es que sea física y que, en un caso particular, pueda ser moralizada por consideraciones racionales, sino que en sí misma es el poder absoluto como poder moral, el poder real y absoluto que define al hombre en su doble condición de moral y de bien (SH 398).

Como es obvio, Kant posee una idea de felicidad muy distinta a ésta de Zubiri; una idea por lo demás muy negativa, pero que fue la más extendida en la filosofía moderna y contemporánea: la felicidad como bien físico, o como también se ha denominado en el ámbito anglosajón, como “bienestar” (*wellbeing*). De ahí que la utilización de este vocablo ofrezca todavía hoy mucha resistencia en ciertos círculos filosóficos. Como alguien ha dicho, tanto Kant como “los partidarios de las éticas deontológicas tienen muchas razones para desconfiar de la vaguedad total que rodea el término “felicidad” y, en consecuencia, considerarlo inadecuado como criterio de normatividad moral en medio de una multiplicidad de proyectos de felicidad distintos e incompatibles entre sí”⁸. Kant diría, subjetivos, por tanto, amorales. El caso es que Zubiri no ignora este hecho. “La felicidad —dice en un momento— como complacencia con todas sus variantes ha sido la concepción de todas las morales que se han llamado hedonistas y utilitaristas” (SH 403). Y sin embargo sigue reivindicando el concepto de felicidad, quizá con un doble interés: explícitamente “en un marcado intento por colocar-

⁸ A. Pintor-Ramos, “El hecho moral” en *Realidad y sentido*, Publicaciones UPISA, Salamanca 1993, p. 69.

se dentro de la línea más clásica de la filosofía occidental, a la que busca someter a una profunda radicalización”, pero implícitamente, para “ofrecer una visión del hecho moral en oposición al planteamiento kantiano, cosa por lo demás no extraña al resto de su filosofía”⁹. El error de Kant estaría en su idea de felicidad, error que cometen todas las demás éticas de la felicidad, porque “cualquier moral que ofrezca una felicidad estaría para el hombre destituida de fundamento y de ser posibilidad para el hombre, si no estuviera montada sobre una idea de la complacencia, de lo útil o de lo inútil, precisamente en orden a esa felicidad. Una moral completamente ajena a toda complacencia y a todo bienestar es una moral quimérica” (SH 403).

No está ahí el error. El error está en haberse quedado a medio camino, porque el hombre, en esa idea vaga de la complacencia y de la utilidad, no interviene en razón de sus tendencias, en razón de lo que le apetecería hacer o no hacer. Lo que pasa es que el hombre proyectado, al definir la figura de su felicidad, es el hombre entero con una inteligencia que, como tal, tiene que habérselas constitutivamente con toda forma posible de realidad. Entonces es cuando el hedonismo resulta insuficiente, porque 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. Esto equivale a decir que la complacencia y el bienestar del hombre se tornan problema, que pende constitutivamente de un bien-ser en orden a la realidad. [...]. En la felicidad va envuelta la realidad entera del hombre no sólo por lo que tiene de complacencia y de sentimiento, sino también por lo que tiene de inteligencia, porque el hombre es unitaria y indivisiblemente inteligencia sentiente (SH 403-4).

He aquí un texto de Zubiri que, leído desde su filosofía madura, nos abre a una nueva idea de felicidad. Ello precisa, primero, una descripción más perfecta de la inteligencia sentiente, segundo, una separación formal entre sentimiento y volición, tercero, una adecuada idea de sentimiento y de volición. Es lo que nos queda por ver.

3. LA FELICIDAD COMO “BIEN REAL”: LA ACTIVIDAD INTELECTIVA

Entender la felicidad como un “bien moral” fue una idea, entenderla como un “bien-estar”, fue otra idea. Pero la idea, en este tema de la felicidad, siempre acabó siendo un “ideal”, es decir, una aspiración o un deseo humano, trátase de un deseo físico (puramente emocional) o espiritual (puramente intelectual). Entre

⁹ *Ídem*, p. 68.

ambos extremos se ha movido la historia de este problema. Es propio del ser humano, algo ineludible quizá, la construcción de mundos ideales, que además se suelen entender como mundos felicitantes, como mundos en los que existe la paz, la justicia, el amor, el bien, etc. Pero la cuestión que queremos plantear aquí es la siguiente: ¿Cabe hablar previamente de una felicidad “real”, irreductible tanto a la “voluntad”, por tanto a un “proyecto” racional, como a las “tendencias”, esto es, a meros “deseos” emocionales? Para ello tenemos que emprender otra línea de análisis en torno al sentimiento, que se remonta por lo menos al siglo XVII, pero que da sus mayores frutos en torno al siglo XX con la fenomenología.

Nadie duda hoy de que ha sido el movimiento fenomenológico el que nos ha descrito una dimensión de la realidad —la dimensión emocional— a un nivel radicalmente nuevo, hasta el punto de inaugurar un nuevo modo de hacer y pensar la ética. La obra de Scheler es, en buena medida, la pretensión de fundamentar la ética en una teoría de las cualidades captadas por vía emocional, esto es, los valores. Ahora bien, es sobradamente conocida la asimilación crítica que el Zubiri maduro hace de la fenomenología en general, y de la filosofía de Scheler en particular, en este caso, tanto por lo que respecta a la falta de primordialidad de esa noción que la fenomenología llama “valor”, como por la no suficiente radicalidad del concepto de “sentimiento” que alimenta todo el discurso scheleriano. Si resultara que Zubiri lleva razón en estos dos puntos, inmediatamente habrá que someter la noción de felicidad a este misma depuración, para decir que la felicidad, desde el punto de vista descriptivo, no es un fin último, un “proyecto” de vida moral, ni es un “un estado emocional”, pero tampoco un “valor”, por lo menos en el sentido en que Scheler entiende el valor, esto es, una cualidad no sólo irreductible, sino independiente de la realidad. ¿Qué es entonces? Vamos a verlo.

Según Scheler, la conciencia estimativa nos pone en contacto con unas cualidades de la realidad completamente distintas de las cualidades percibidas por los sentidos. Son las llamadas “cualidades de valor”. Según Scheler, los valores son los noemas de la conciencia estimativa, del mismo modo que las esencias son los noemas de la conciencia cognoscitiva. Esto significa que la conciencia estimativa comparte con la conciencia cognoscitiva la propiedad de la intencionalidad que ya Husserl le había atribuido previamente a esta última. La conciencia estimativa se puede ver entonces como un “acto intencional” que consiste en el descubrimiento de una dimensión de la realidad no accesible por vía racional, cognoscitiva. Pues bien, la primera objeción de Zubiri a esta tesis es que ni la conciencia cognoscitiva ni la conciencia estimativa son primariamente actos intencionales. “El acto de aprehensión no es un acto intencional de la conciencia, sino un acto de mera actualización de la cosa en la inteligencia y de la inteligencia en la cosa. Si fuera un acto intencional, la conciencia ‘pondría’ el noema, lo cual sería una caída flagrante en el idealismo. Por eso Husserl pierde la realidad de la

cosa. Zubiri, por el contrario, cree que la noesis no tiene ninguna prerrogativa sobre el noema, y que se trata de mera ‘coactualización’ de ambos. Lo que se actualiza en la inteligencia es el de ‘suyo’ o la ‘realidad’ de la cosa. Se actualiza en la ‘inteligencia sentiente’, es decir, intelectivamente. Pero se actualiza también al ‘sentimiento afectante’. [...]. La realidad de la cosa se le actualiza al ser humano no sólo por vía de la inteligencia, sino también por esta otra vía de los sentimientos. Zubiri ya no los puede llamar “sentimientos intencionales” como hacía Scheler, sino simplemente sentimientos¹⁰. Por lo tanto, el sentimiento es un fenómeno de aprehensión de realidad, de aprehensión física, no intencional ni causal. La realidad aprehendida emocionalmente es tan real como la realidad aprehendida intelectual o volitivamente. Esto es lo que Zubiri entiende por “actualidad”. “La actualidad —dice Zubiri en una nota a pié de página— no es ‘término intencional de’ sino ‘actualidad en’ (SSV 339, n. 3). Todo sentimiento es un modo de actualidad de la realidad. De ahí que esta idea zubiriana de sentimiento sea algo previo y más originario que la idea fenomenológica, que la llamada “conciencia estimativa”, expresión que el mismo Zubiri ha empleado a veces. No se trata de conciencia, sino de aprehensión; ni tampoco se trata de estimación intencional sino de actualización emocional. En consecuencia, la complejidad de la conciencia estimativa en Zubiri se reduce primordialmente a actualización emocional de realidad, o sencillamente a sentimiento. Ahora bien, esto afecta al término de esta actualización.

Los sentimientos, ciertamente, nos actualizan la realidad. “Sin ellos habría dimensiones de la realidad que no se nos actualizarían, que perderíamos irremisiblemente. ¿Cuáles? Aquí la respuesta de Zubiri sí coincide con la fenomenológica: los valores. Lo que los sentimientos nos actualizan son esas dimensiones de la realidad que se denominan valores. Lo mismo que la inteligencia sentiente actualiza notas que son de las cosas, las intelectivas, el sentimiento afectante actualiza otras notas que son los valores”¹¹. Ahora bien, esto no significa que Zubiri comparta la misma idea de valor que Scheler. Esto tampoco es cierto. Zubiri ha dedicado un curso a este tema, esto es, a desarticular la idea de que el valor es una cualidad irreductible e independiente de la realidad. Para Zubiri el valor es irreductible a la realidad inteligida, porque es la actualización de una dimensión de la realidad inaprehensible de otro modo, pero eso no significa que el valor sea independiente de la realidad. No hay tal valor en ese sentido. Todo valor es valor de la realidad, o como prefiere decir Zubiri, todo valor es “realidad valiosa”. He aquí un texto fundamental:

10 D. Gracia, “Los sentimientos en la vida moral. Otra visión del emotivismo” cit., p. 56.

11 D. Gracia, Los sentimientos en la vida moral: Otra visión del emotivismo, cit. p. 56-57.

Para Scheler, la cosa real *tiene* valor, es decir, los valores están simplemente en la cosa. Y esto es falso. [...]. La cosa tiene valores precisamente por sus propiedades reales. En su virtud, el valor no es sólo un valor en la cosa, sino un valor de la cosa. No es lo mismo valor en la cosa que valor de la cosa. Si los valores fueran independientes de las propiedades reales, los valores serían simplemente valores en la cosa. Pero como los valores lo son por las propiedades reales de la cosa, dichos valores no sólo están en la cosa, sino que son de ella, son valores de sus propiedades. Si los valores fueran independientes de la realidad, la relación entre valor y realidad sería extrínseca: es lo que expresa la preposición “en”. Pero los valores penden de las propiedades reales, y por tanto, su relación con éstas es intrínseca: es lo que expresa la preposición “de”. Por ser como son, es por lo que tienen el valor que tienen. Lo cual significa que la cosa no “tiene” valor, sino que “es” valiosa. Y esto es lo esencial. El valor nunca es sustantivo, sino un adjetivo: es siempre y sólo valor de algo. Es este algo quien es formalmente valioso por su misma realidad. Esto es, cuando decimos que lo que tenemos primordialmente en un acto de estimación es formalmente un valor, esto es inexacto. No es que lo estimado no envuelva un valor, sino que el valor en y por sí mismo no es lo que constituye formalmente lo estimado en cuanto tal. Lo que tenemos formalmente presente en un acto de estimación no es un valor, sino una realidad valiosa (SSV 214-5).

Es claro que Zubiri, más allá de cómo se ha expresado o cómo se le ha entendido a veces, no niega la existencia de los valores ni su carácter irreductible a las demás cualidades reales. De hecho, en una nota a pie de página D. Gracia alude a que “en el manuscrito hay al margen del texto transcrito una nota que dice: ‘insistir en que hay valores (?)’”. (SSV 214-5). Lo que Zubiri niega es que los valores sean independientes de la realidad, lo que llevaría al sostenimiento de un “ingente platonismo de la conciencia” (SSV 214). Por lo tanto, lo que el sentimiento actualiza primariamente no es el valor tal como lo entiende Scheler, sino lo que Zubiri llama “realidad valiosa”, que unas veces toma la forma de “bien” (SSV 222) y otras veces la forma de “*pulchrum*” (SSV 355). ¿En función de qué? En función del acto de aprehensión que se ejecuta en cada caso. Es éste un punto en el que Zubiri ha ido evolucionando, una evolución paralela a su idea de sentimiento.

El bien, tomado todavía por Zubiri como término de un acto de “conciencia estimativa”, es el que funda el valor. Ésta es la idea que se desarrolla en el curso oral “El problema del mal”, fechado en 1964.

El valor no es sino la cualidad del bien en tanto que bien; es la valía de un bien. Y como el bien es una condición de la realidad, resulta que el bien es el que funda el valor, y no el valor el que funda el bien, como pretendía Scheler. La realidad no es buena porque es valiosa, sino que es valiosa porque es buena. El bien

no es el mero soporte (*Träger*) del valor, sino que es la condición de la realidad en cuanto estimanda. Por tanto no se trata de negar los valores, sino de negar que sean lo primario y radical de lo estimado en cuanto tal. Lo primario y radical es el bien y no el valor (SSV 223).

El caso del *pulchrum* es más interesante, porque nos permite deshacer por fin la larga y confusa relación entre sentimiento y volición, aunque aparentemente el planteamiento es el mismo: “lo primero que hay que decir es que la belleza no es un valor” (SSV 357). No se puede negar que Zubiri no se oponga con cierta firmeza al planteamiento fenomenológico de los valores cuando dice que “esta historia de los valores ha sido la tortura de la filosofía desde hace setenta años. Ni el bien es un valor, ni la verdad es un valor, ni la belleza es un valor; son modos de actualización de las cosas; la manera como las cosas por su propia realidad quedan, precisamente, en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre” (SSV 357). De nuevo, la primacía no es del valor, sino de la realidad en sus distintos respectos. Ahora bien, estos respectos son los que nos descubren precisamente el acto de aprehensión que se desencadena en cada caso. El bien deja de ser el término de un acto emocional, estimativo. Lo que ahora pasa a ser término de un acto propiamente sentimental, de una actualización emocional es el *pulchrum*, la belleza, o la “belleza real”, y el bien quedará siendo término de un acto de volición. Este discernimiento de términos de actualización parece muy significativo, porque hasta este momento nunca apareció claramente expuesta la diferencia entre el sentimiento y la volición. En el escrito “Reflexiones filosóficas sobre el sentimiento estético”, de 1975, es donde aparece por primera vez la noción de *pulchrum*, y no por casualidad la descripción noológica del sentimiento como actualización primordial de realidad¹². Hasta aquí Zubiri ha hablado unas veces de “inteligencia sentiente” y de “voluntad tendente”, o otras veces, interpretando a Brentano, Husserl y Scheler, de “conciencia intelectual” y de “conciencia estimativa”. En la visión de Zubiri el acto de intelección siempre tenía además cierta primacía sobre los demás actos, en especial sobre el acto de volición, pues se consideraba una actividad psíquica superior. El sentimiento, a lo más, aparecía como momento concomitante, o muy próximo al acto volitivo, pero de rango inferior. De ahí que el “bien” fuera el único término de la “conciencia estimativa”. Sin embargo, ahora “intelección”, “sentimiento” y “volición” aparecen descritos con funciones claramente distintas y, por lo tanto, con respectos formales también distintos: la verdad, la belleza y el bien respectivamente. La belleza es pues el término de un acto de sentimiento.

12 Para la aclaración de esta expresión aplicada al sentimiento cf. Carlos Pose, “X. Zubiri: cómo está el sentimiento en la aprehensión de realidad” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, UPSA, Salamanca, 2006, pp. 369-402.

Ahora bien, ¿en qué consiste este sentimiento? En principio, y de modo algo taxativo, Zubiri dice que “el sentimiento es un modo de estar realmente en la realidad, o si se quiere, es sentirse realmente en la realidad” (SSV 332). Luego, más detenidamente, describe este “modo” con distintos términos, al menos con tres: “atemperamiento” (SSV335), “temperie”, y, sorprendentemente, “frucción”. Cabría preguntarse si estos tres términos son equivalentes, pero no encuentro ahora otra respuesta más que la de entender que Zubiri así parece tomarlos. Nos interesa, en todo caso, el último término, porque, como ha quedado dicho al principio, la volición la definió Zubiri en sus cursos y escritos anteriores a “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” con este mismo concepto, y ahora, paradójicamente, afirma que la frucción es lo propio y específico del sentimiento. Ya no dice que la frucción sea la esencia formal de la volición, sino que la define como la “satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento” (SSV 341). Este cambio viene propiciado por lo que acabamos de decir más arriba, esto es, por la descripción del sentimiento como aprehensión irreductible a la aprehensión intelectual, tanto por lo que respecta al acto mismo de aprehensión que el sentimiento ejecuta como por lo que respecta a la dimensión de la realidad que actualiza.

Pues bien, ¿cómo queda entonces la volición a partir de la privación del término “frucción”? ¿Cómo afecta este cambio al concepto de felicidad que aparecía vinculado a la noción de volición? Como es obvio, se hace necesario redefinir lo que Zubiri entiende por voluntad. Hasta aquí el autor ha analizado la voluntad al modo clásico según tres momentos distintos: tendencia, determinación, actividad. Dos de esos momentos son los que se explicitan en la expresión “voluntad tendente”. El término “volición” (en sentido moderno, no clásico) traduce el momento de “determinación”, pero como no se trata de una “pura” determinación, sino de una determinación en la realidad, el término “tendente” deja claro este enraizamiento del ser humano en la realidad. Quedaría por resaltar el tercer momento, el de “actividad”, que en la concepción que hemos visto más arriba lo ocupa de algún modo el término “frucción”, siendo además el momento que une los otros dos¹³. Ahora bien, en la medida en que el término “frucción” es llevado al ámbito del sentimiento, la voluntad tendente pierde su unidad (además de su

13 Texto ya citado: “El acto de volición se expresa en español con el verbo “querer”. Este verbo tiene dos dimensiones: querer en el sentido de tener una *afección* y querer en el sentido de una determinación de la *voluntad*. Estos dos sentidos afortunadamente están dentro del mismo verbo, porque las dos dimensiones están en todo acto de voluntad en cuanto tal. Pero ¿en qué consiste el carácter unitario del acto ese que es querer? La filosofía clásica no había eliminado la cuestión; todo lo contrario, la resolvió con un vocablo y con un concepto que son exactos: había dicho que el acto formal de la voluntad consiste en *frui*, en *frucción*” (SH 369).

dimensión emocional) y se vuelve muy problemática. ¿Se puede seguir aceptando la explicación zubiriana de sus dos momentos? Recordemos lo que nos decía:

Son esencialmente distintos el momento de voluntariedad y el momento de tendencialidad. Tan distintos, que en la realidad son perfectamente separables, si no en el hombre, sí, por lo menos, en otros entes. [...] La estructura de la voluntad humana se halla, pues, compuesta —dejemos de lado el modo de esta composición— de dos momentos esencialmente distintos, pero estructuralmente unitarios, a saber, el momento de voluntariedad y el momento de tendencia. Y a esta estructura unitaria, fundada sobre dos principios esencialmente distintos, es a lo que llamo *Voluntad tendente*” (SSV 54).

Si ésta es su explicación, no cabe duda que hablar de “voluntad tendente” puede ser tan impropio como hablar de “inteligencia sensible”. En la inteligencia sensible se parte de que existen dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, y que lo aprehendido por el sentir está dado a la inteligencia para que ésta lo inteliija. Inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. Ahora bien, en el último Zubiri esto no es así. “Los sentidos no dan lo inteligido ‘a’ la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado ‘a’ la inteligencia, sino objeto dado ‘en’ la inteligencia misma. El inteligir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir” (IRE 84). Pero si ésta es una buena reconstrucción de la idea de inteligencia, ¿no cabe reconstruir la idea de volición de este mismo modo? Aquí está el matiz que creemos que introduce Zubiri en la concepción de la volición (¿a impulsos de su idea de intelección sentiente?) en los últimos años, si bien falta todavía una mayor depuración en la descripción.

El hombre se encuentra inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar. Esta determinación es justo lo que constituye la volición. Como animal, el hombre tiende a adoptar formas diversas. Pero como animal de realidades, esta tendencia es tendencia a unas formas de realidad. La unidad intrínseca de tendencia y determinación real es pues una *volición sentiente*. A la inteligencia sentiente corresponde una voluntad sentiente que consiste en determinación tendente de forma de realidad (HD 104).

¿Es lo mismo “tendente” que “sentiente”. Si no en el contenido, hay al menos un cambio de método en su análisis. El término “tendente” nos recuerda a la antigua noción de *órexix*, apetito, y de ahí tendencia. Por eso seguir hablando aquí de tendencia parecería continuar aceptando un residuo de la concepción clásica de la voluntad. Ya hemos visto más arriba lo que esto significa. Pero advirtamos que ahora se trata de otra cosa. Si nos atenemos a los hechos, la voluntad no es sino sentiente. En tanto no se esclarezca su sentido, hay que decir lo siguiente: mientras la expresión “voluntad tendente” ha surgido como fruto de

una concepción racional de la voluntad al modo de una “inteligencia sensible”, la ahora llamada “voluntad sentiente” permite interpretar la actualización de la realidad de las tres facultades (intelección, sentimiento y volición) de un modo completamente distinto, es decir, unitaria (por lo que tienen de aprehensión de realidad) a la vez que diversamente (por lo que tienen de aprehensión sentiente). “Tradicionalmente se ha pensado que esas tres facultades del psiquismo se articulan entre sí siguiendo los momentos típicos del arco reflejo. En éste, como es bien sabido, hay un momento aferente o centrípeto, otro central y uno tercero eferente o centrífugo. Del mismo modo, el conocimiento tendría que ver con el momento aferente, la emoción con el momento central o tónico, y la tendencia, natural o voluntaria, con el tercer momento, el eferente. Es obvio que cada uno depende de los anteriores, de modo que el tercer momento es ulterior a los otros dos. El acto sería el resultado final de un proceso que comienza siendo intelectual, se hace después afectivo y acaba siendo productivo. Pero hoy las cosas suelen verse de otra manera. Hoy se piensa que esas diferentes dimensiones del psiquismo son distintos modos de actualizar la realidad de las cosas, de tal modo que el sentimiento no puede entenderse como una mera respuesta emotiva o interna a los datos recibidos por los sentidos y elaborados por la inteligencia. El momento emotivo y el práctico o volitivo no tienen carácter ‘consecutivo’ sino ‘constitutivo’. Y constitutivo, nada más y nada menos que de nuestra actualización o aprehensión de la realidad. La realidad se nos actualiza no sólo intelectivamente, sino también emotivamente y práxicamente”¹⁴. Este cambio de sentido tiene unas consecuencias imprevistas en la interpretación de la voluntad en Zubiri, pues abre una nueva perspectiva en la interpretación del fenómeno moral. “Pudiera suceder que también el tercer momento del psiquismo, el práctico, el tendencial, o el volitivo, fuera una vía de acceso a la realidad, que nos descubriera dimensiones inéditas de ella. [...]. ¿Por qué no pensar que el fenómeno de la obligación está directamente ligado a este tercer momento, el tendencial o práxico? Entiéndase bien, no estoy intentando decir que sea la voluntad la que nos lanza a actuar. Esto sería sobremanera tópico y vendría a coincidir con lo que, más o menos, ha venido diciendo la filosofía durante muchos siglos [...]. Estoy tratando de decir algo completamente distinto, a saber, que la tendencia en el animal, y la obligación en el ser humano, surgen de la realidad, constituyen dimensiones de la realidad, y que la obligación se le actualiza al ser humano de un modo tan directo como las dimensiones cognitiva y emotiva. A mi modo de ver, quien mejor ha planteado este tema es Zubiri. La realidad tiene un carácter ‘impelente’. Nos lanza a actuar, a realizarnos. No es la voluntad la que lanza, es la propia realidad. Lo que sucede es que nosotros actualizamos esa dimensión de la realidad a través de la voluntad. Es la dimensión práctica de la vida humana. [...]. La

14 D. Gracia, “Los sentimientos en la vida moral: Otra visión del emotivismo”, cit. p. 57.

obligación es un fenómeno originario. Me encuentro ligado a la realidad, dice Zubiri, y esta me lanza hacia delante, me obliga a realizarme en su seno. Ése es el fenómeno primario, el fenómeno de la obligación, tan primario como el de la religación. Ambos están dados en impresión de realidad”¹⁵.

Ahora bien, si esto es así, el análisis de los sentidos no tiene una dimensión únicamente intelectual, sino también volitiva y emotiva. A fin de cuentas, toda realidad está dada de modo sentiente, y en su ser sentida es donde aparecen todos los matices de la realidad según los distintos sentidos, no sólo en lo que esos sentidos ofrecen como contenido, sino además en lo que ofrecen como formalidad de realidad, como forma o modo de realidad aprehendida. Tanto la intelección, como el sentimiento y la volición son tres accesos “sentientes” a la realidad, que son distintos, formalmente distintos. Zubiri no tiene ninguna duda de esto. Volvamos ahora al caso del sentimiento, cuya esencia es ahora “frucción”, es decir, “aprehensión frutiva” o “frucción sentiente” porque el sentimiento, como la intelección, no es “puro”, sino “sentiente” (Zubiri suele decir “afectante”). Es en el análisis de la inteligencia sentiente donde mejor se puede ver esto. Dice en un texto:

En el gusto, la intelección es aprehensión frutiva (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la frucción consecutiva a la intelección [como Zubiri pudo sostener en el curso “Sobre el problema del mal” y todos los anteriores], sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia* (IRE 105).

Zubiri se refiere aquí al sentido del gusto, pero como todos los sentidos se recubren, inevitablemente en todos los sentidos aparece esta aprehensión frutiva de realidad. Zubiri mismo lo dice cuando describe este recubrimiento:

Todos los modos pueden también recubrirse con el modo de presentación del gusto. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio “fruitable” como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto (IRE 107).

No sólo tenemos una “intelección sentiente”, sino también un “sentimiento afectante” y una “volición sentiente”. Estas tres actividades psíquicas forman una unidad, que es la unidad de la impresión de realidad. Lo que ocurre es que el análisis de esta impresión nos permite ir distinguiendo una serie de sentidos que pueden ser más predominantemente intelectivos, volitivos o emocionales. Todos ellos se recubren, y por eso forman una unidad de aprehensión de realidad, pero

15 D. Gracia, “Los sentimientos en la vida moral: Otra visión del emotivismo”, cit. p. 57.

son formas o modos distintos de aprehensión. Esto significa que la intelección frutiva es un modo de presentación de la realidad distinta a los demás modos, de tal manera que si perdiéramos el sentido del gusto perderíamos la dimensión frutiva de realidad, es decir, la dimensión emocional. No sólo perderíamos contenidos, los llamados valores, sino la realidad en su forma frutiva.

Pues bien, lo que cabe concluir ahora es que la felicidad ya no puede formar parte, primariamente, de la volición, porque pertenece a esos sentidos, a esos modos de presentación de la realidad que conforman el sentimiento. La felicidad, antes que un “valor” en el sentido scheleriano, o una “tendencia” en el sentido tradicional, sea esta tendencia racional o emocional, es algo dado en aprehensión de realidad: es un “bien real”, el modo como el sujeto “queda” desde el punto de vista emocional en la aprehensión frutiva de realidad. Este modo de quedar se deja traducir bien por el término “resplandor”. La felicidad es un resplandor, es decir la belleza interior del ser humano.

Zubiri utiliza el término “resplandor” tras la síntesis de algunas ideas fundamentales de belleza. En un somero repaso histórico Zubiri nos dice que para Platón y Aristóteles “lo bello es lo *s_mmetron*” (SSV 324), para el neoplatónico Plotino, y de modo muy similar para Hegel, “la manifestación de la Idea en sí” (SSV 324), para San Agustín y Heidegger “el esplendor de lo verdadero” (SSV 325), para Santo Tomás “son bellas aquellas cosas que son agradables de ver” (SSV 325). Y luego afirma:

El problema de la belleza, tal como ha sido planteado desde las raíces mismas de la filosofía europea hasta nuestros días, envuelve dos aspectos esenciales: Uno, lo que se refiere al resplandor, al *splendor*, al *ordo delectationis*, que podemos englobar bajo la palabra sentimiento; la belleza envuelve un sentimiento. El otro es que ese sentimiento recae sobre algo que según unos es el esplendor de la idea, según otros el esplendor de la verdad, etc. (SSV 326).

Según esto, el término resplandor, que Zubiri traduce por sentimiento, puede ser usado en dos sentidos. Por un lado, el resplandor, no de la idea, ni de la verdad, etc., sino de la realidad en tanto que realidad (según la ya admitida “aprehensión frutiva de realidad”): es lo que podemos llamar “belleza real” (o *pulchrum*, como dice Zubiri). Por otro lado, como el ser humano también es una realidad, un “de suyo”, la aprehensión de su propia realidad según la fruición de la realidad, es decir, la aprehensión de su resplandor es la felicidad. La felicidad es el resplandor intelectual del ser humano, el resplandor dado a través de los sentidos por ser actualizadores de la realidad. Mientras haya aprehensión frutiva de realidad habrá felicidad. Aquí la felicidad no es una perfección, algo proyectado o deseado o buscado (aspectos que no se niega más que su primordialidad), sino que es algo que resplandece en el ser humano por el mero hecho de estar

en contacto frutivo con la realidad, por poseer la fruición de la realidad. La felicidad, en cuanto dimensión frutiva de todo sentimiento, independientemente de cualquier contenido concreto, pertenece al modo de estar el ser humano en la realidad. Es que la felicidad siempre lo es de la realidad, de la realidad actualizada, obviamente. Zubiri apunta a esto cuando afirma que “es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática o odiosa”. Lo mismo sucede con la felicidad. La felicidad pertenece a la realidad. El ser humano no hace más que actualizarla. Y esta actualización no consiste en un esfuerzo ni en una búsqueda. El ser humano ya es feliz en este sentido primario. La felicidad es el bien primario del ser humano.

CONCLUSIÓN

De lo que se trataba en este tercer apartado era de mostrar cómo, llevando los análisis de Zubiri un poco más allá de donde él los ha dejado, es posible concebir una idea de felicidad irreductible a la vida moral. Para ello ha sido preciso apelar al análisis de la impresión de realidad, dado que es en esa impresión en donde se enraíza el fenómeno de la religación, el de la obligación, y también el de la felicidad (interpretada en términos de fruición). Ya lo hemos visto. La felicidad es una experiencia actualizada en la aprehensión frutiva de realidad. Sin esta aprehensión sería imposible querer y actuar conforme a la felicidad. Esta aprehensión, aunque está recubriendo todos los sentidos (y desde este punto de vista es una aprehensión propia de la actividad intelectual), es predominantemente emocional, no volitiva ni intelectual. Ahora bien, aquí lo emocional tiene un sentido completamente distinto del que tenía en Kant, pues afecta al ser humano en su totalidad. De ahí que, si bien la experiencia de felicidad no se reduce a la experiencia moral, tampoco se trata de experiencias independientes. Dicho de otro modo, si no cabe hablar explícitamente de una “ética de la felicidad” (lo que sería un reduccionismo), tampoco es sostenible una “ética sin felicidad”. La experiencia de felicidad no es independiente de la experiencia moral como decía Kant, pero es irreducible a ella. Quizá los siguientes cuatro puntos ayuden a fijar esta idea.

- a) En primer lugar, el bien moral es la realidad en tanto que “posibilidad apropiable” (SH 404), mientras que la felicidad es un sentimiento dado sentientemente a la intelección, esto es, el modo como queda el ser humano al actualizar frutivamente la realidad. De ahí que la felicidad, antes que una búsqueda o apropiación, como si de un objeto se tratara, es una actualización. La felicidad no sólo se realiza, sino que se actualiza.

- b) En segundo lugar, en la medida en que el sentimiento nos pone en contacto con la realidad, hay que distinguir muy taxativamente entre el “sentido de la realidad” y el “sentido moral”. Una cosa es el “sentido moral”, u obligación, y otra muy distinta el “sentido de la realidad”, o felicidad. Mientras aquél nos lanza al “bien moral”, éste nos religa al “bien real”, es decir, al sentido último de la realidad.
- c) En tercer lugar, la experiencia de felicidad y la experiencia moral son dos experiencias dadas en dos órdenes distintos. La experiencia de felicidad está dada en el orden emocional, en el orden de la fruición de realidad, mientras que la experiencia moral está dada en el orden de la volición, que es la experiencia de la obligación. Se trata, por tanto, de dos experiencias irreductibles, aunque no independiente.
- d) Ciertamente, en cuarto lugar, la vida moral tendrá que tener una dimensión según la cual el hombre puede o no puede, o debe o no debe conservar e incrementar esta felicidad, este resplandor, esta fruición de realidad. Aquí está la construcción de mundos ideales como guía o criterio de acción. Pero nada de esto sería posible sin la primaria actualización emocional de la realidad en forma de fruición o felicidad. Lo cual tampoco significa que la vida moral se reduzca a la felicidad. Se trata más bien de momentos distintos que se entremezclan y recubren hasta confundirse.

Por consiguiente, la hipótesis que aquí se ha planteado surge como un intento de sacar algunas consecuencias de la descripción de la estructura intelectual del acto de aprehensión de realidad que Zubiri ha explicitado al final de su vida. Según esa descripción, la realidad no sólo se nos actualiza por vía intelectual, sino también por vía volitiva y por vía sentimental. En este último caso, el sentimiento es un modo propio y específico de actualización de la realidad. Es lo que desde Zubiri se podría entender por “aprehensión fruitiva” de realidad y, en otro orden, por felicidad humana. Un obstáculo para desarrollar esta idea fue que el término “fruición” había sido utilizado por el filósofo en un primer momento para caracterizar el acto de volición (y también la felicidad), en este caso en sintonía con la filosofía clásica (cuando todavía —es preciso recordarlo— Zubiri no había diferenciado claramente el sentimiento de la volición), pero finalmente concluye que la fruición es lo propio y específico del acto de sentimiento, precisamente porque acepta que el sentimiento es irreductible a la volición. Por lo tanto, la felicidad, si creemos que sigue teniendo que ver con la fruición, va de suyo que hay que comenzar a verla como la dimensión de la impresión de realidad que da al sentimiento, es decir, como irreductible a la volición y a la vida moral.

CARLOS ALBERTO POSE VARELA