

## ZUBIRI EN LOS RETOS ACTUALES DE LA ANTROPOLOGÍA

*Resumen.* El tema de la Antropología ha sido varias veces objeto de estudio por parte de los investigadores de la obra del filósofo Xavier Zubiri (1898-1983). Sin embargo, hay pocos trabajos que intenten analizar desde los presupuestos de su filosofía los problemas actuales de esa disciplina. El objetivo del presente trabajo es el estudio de la evolución del pensamiento de Zubiri en torno al tema del hombre, así como del estado en que dejó su reflexión en el momento de su fallecimiento y los desarrollos que cabe llevar a cabo a partir de ahí. Para ello, el autor toma como hilo conductor el procedimiento “noológico” que Zubiri propuso en su última gran obra (1980-1983), en su triple dimensión de “inteligencia sentiente”, “sentimiento afectante” y “voluntad tendente.” Del su análisis concluye que la filosofía de Zubiri ofrece un rico conjunto de materiales que pueden ser de gran fecundidad para el trabajo creativo e innovador, tanto en Antropología filosófica como en Axiología y en Ética.

*Palabras clave:* Antropología filosófica, Axiología, Ética, Filosofía española, Xavier Zubiri, Teoría de los valores.

### ZUBIRI AND THE ACTUALS CHALLENGES OF THE ANTHROPOLOGY

*Abstract.* Philosophical anthropology has been a topic analyzed several times by the people interested in the work of the Spanish philosopher Xavier Zubiri (1898-1983). Nevertheless, there are few contributions studying the present problems of this discipline from the point of view of Zubiri's philosophy. This paper analyzes the changes suffered by some of the main concepts of Zubiri's anthropology through his life, the situation in which they were when he died, and their possible later developments. As a connecting thread, the author takes the “noologic” method proposed by Zubiri in his last and more mature work (1980-1983), in its three moments of “sentient intelligence”, “affecting feeling”, and “tending will.” The conclusion of this analysis is that Zubiri's philosophy offers a rich set of materials in order to make creative and innovative work, not only in Philosophical anthropology but also in Axiology and in Ethics.

*Keywords:* Philosophical anthropology, Axiology, Ethics, Spanish philosophy, Xavier Zubiri, Value theory.

Un autor clásico es el que no pasa de moda, porque ayuda a entender no sólo los problemas que él vivió sino también aquellos otros aparecidos después, a veces siglos o milenios más tarde. Los grandes clásicos, se ha dicho mil veces, lo son porque siempre que se los lee se encuentran en ellos cosas nuevas. A esto cabe añadir que verdaderos maestros son aquellos que dan alas para seguir pensando, para crear, y por tanto para ir más allá de donde ellos dejaron los temas. Los grandes maestros no cortan las alas sino que las dan, y eso es lo que yo creo que pasa con Zubiri.

Zubiri es ya un clásico de la filosofía. Por eso su pensamiento tiene un enorme potencial de futuro. Sirve para pensar, ayuda a pensar, incluso a ir más allá de él. Esto es evidente en cualquier tema, pero de modo muy especial en el de la Antropología. Por eso no tiene sentido quedarse en la mera exposición de su pensamiento, cosa que a la postre acaba siempre en escolástica, sino que es preciso ir más allá y utilizarlo como herramienta para, creativamente, afrontar los problemas nuevos que van surgiendo, tanto en el interior de la propia filosofía zubiriana como en el ámbito de la Antropología filosófica. Es lo que intentaré llevar a cabo en este trabajo, viendo lo que la filosofía de Zubiri puede aportar al enfoque de algunos de los problemas fundamentales de la Antropología actual. De este modo, intento prologar lo ya realizado por mí en otros trabajos anteriores.<sup>1</sup>

## I. SOBRE EL ESTATUTO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La Antropología filosófica es disciplina muy reciente. Su origen hay que situarlo en la primera mitad del siglo XX, y más en concreto en el periodo de entreguerras. Hasta entonces, el estudio del ser humano lo habían monopolizado otros dos tipos de enfoques. El más clásico es el que a partir del siglo XVIII se conocerá con el nombre de “Psicología racional”, que en cualquier caso hunde sus raíces en los orígenes de la filosofía occidental y encuentra su primera formulación sistemática en el *De anima* de Aristóteles. Caracteriza a todo este enfoque la identificación del ser humano con aquello que le es más propio y le diferencia de los animales, el alma espiritual y racional, entendido como diferencia específica y, por tanto, definitoria de nuestra especie. El estudio del hombre se lleva a

1 Diego Gracia, “La Antropología de Zubiri”, en: Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 87-116. Diego Gracia, “La antropología de Xavier Zubiri”, *Actas del VIII Congreso de Antropología Filosófica*, Madrid, UNED (en prensa).

cabo en los comentarios al *De anima* y en toda la abundante literatura medieval sobre el tema del alma y el espíritu. Esto será lo que la escuela leibniziana acabará denominando “Psicología racional”, cuya influencia se advierte perfectamente, por ejemplo, en Kant, quien en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* sigue dividiendo las ontologías regionales en tres, la Cosmología, la Psicología racional y la Teodicea o Teología natural. El tema reaparecerá en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, y dará lugar a los famosos tres postulados de la razón pura práctica: la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios.

Bien es verdad que en Kant hay otro enfoque algo más empírico de la antropología, en su librito *La antropología en sentido pragmático*. Esta corriente, que crece durante todo el periodo ilustrado, dará lugar a la amplia literatura sobre Antropología del periodo idealista y romántico de la *Naturphilosophie*, y más tarde a la irrupción en todo su vigor y fuerza de las antropologías científicas en la segunda parte del siglo XIX, tras el paso de la *Naturphilosophie* a la *Naturwissenschaft*. Frente a la clásica antropología metafísica, pues, la nueva antropología científica.

El caso es que en el periodo de entreguerras la filosofía del hombre se encuentra en la encrucijada entre esas dos tradiciones, la propia de la Psicología racional y la de la Antropología científica. Ninguna de las dos parecía satisfactoria y todo el mundo buscaba una “tercera vía.” Éste vino a ser, en el caso de la Antropología filosófica, el objetivo de Max Scheler. Los datos aportados por los naturalistas y biólogos le convencieron de que el ser humano es un fracaso biológico. Lo que le salva del exterminio no es, en cualquier caso, el alma, como pensó la filosofía clásica, sino el mundo del espíritu. Ésta es su peculiaridad y su gloria. Scheler llega a esta conclusión de la mano de un método filosófico nuevo, muy distinto al tradicional. Se trata de la fenomenología, el gran movimiento iniciado por Edmund Husserl. Ella le exige poner entre paréntesis todas las tesis metafísicas clásicas, en este caso la de la sustancialidad del alma, y dirigir su atención al mundo de las esencias eidéticas. Si el ser humano tiene alguna característica peculiar y definitoria, es la de ser un fenomenólogo, es decir, la de acceder intencionalmente a ese orbe de esencias ideales que caracterizan el modo específicamente humano de existir y que pueblan lo que denominamos el mundo del espíritu. Éste es el medio propio del ser humano. De ahí que frente a la vieja Psicología racional y a la nueva Antropología científica, sea necesario crear una nueva disciplina que describa y analice lo específico y propio del ser humano a diferencia de cualquier otro ser de la naturaleza. Tal es para Scheler el objetivo propio de la Antropología filosófica.

Es bien sabido que no todos los filósofos de su generación, ni todos los discípulos de Husserl, pensaron así. El ejemplo paradigmático de esto lo tenemos en Martin Heidegger, que también buscó una tercera vía, distinta de la vieja metafísica y de la moderna ciencia, tomando como base el método fenomenológico, pero que no creyó encontrarla en la Antropología filosófica sino en la Ontología. De ahí que ya al comienzo de *Ser y tiempo* dedique un párrafo, el décimo, al “deslinde de la Analítica del *Dasein* respecto de la Antropología, la Psicología y la Biología”. En él se enfrenta a “todas las tendencias orientadas hacia una antropología filosófica”, y más en concreto a la doctrina de Scheler. “A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad de Husserl y Scheler concuerdan en lo negativo. Ya ni siquiera plantean la pregunta acerca de lo que es ‘ser-persona’.”<sup>2</sup> Y es que para Heidegger, en efecto, ambos autores, y sobre todo Scheler, entienden el ser en el orden que Heidegger denomina óntico, no en el ontológico. La Antropología filosófica estaría falta de radicalidad. El concepto óntico de persona necesita ser sustituido por el ontológico de *Dasein*.

Zubiri estuvo aquí, por talante y por formación, más del lado de Heidegger que del de Scheler. La Antropología filosófica cubre el espacio de una de las antiguas ontologías regionales, y por tanto ha de ser elaborada a partir de unas categorías más básicas y de carácter más radical, que son las propias de la ontología o metafísica general. Heidegger tiene el mérito de haber enfocado de forma nueva el problema filosófico fundamental, el de la ontología o metafísica. Ése es el espacio en que quiere moverse Zubiri, porque lo considera el más radical, el último y por tanto también el básico.

Como buen fenomenólogo, Zubiri tiene claro que su obligación es contrastar las descripciones que hacen sus maestros, Husserl, Heidegger, con su propia experiencia pura, es decir, con los datos de su propia intuición. Y al rehacer ese camino, cree que hay algo que no ha sido bien descrito por ellos. Se trata de que en el mero darse cuenta, en la pura aprehensión fenomenológica, lo aprehendido se nos muestra como algo que no cabe dentro de los estrechos límites de lo que ambos, Husserl y Heidegger, llaman el “sentido” esencial. Lo dado en la intuición fenomenológica no es mero sentido; en ello hay algo más. Eso es lo que Zubiri llamará en los años treinta el “haber”. Heidegger anda a la búsqueda de “la comprensión del sentido del ser.” Zubiri considera que eso no es suficiente, que cabe ir más allá y hablar de “la impresión de la realidad.” (NHD 87) El sesgo de sus maestros vendría dado por la tradición historicista de la filosofía alemana desde la época del idealismo (cf. NHD, 388). Venido de un medio muy distinto,

2 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 72.

el mediterráneo, Zubiri cree que no tiene esa servidumbre, y que ello le permite mejorar la descripción de sus maestros.

Los fenomenólogos alemanes son hijos de su propia tradición. Eso es lo que permite entender no sólo la importancia suma que conceden al tema del sentido, sino también el hecho de que utilicen como herramientas, de modo prácticamente exclusivo, las procedentes de las ciencias del espíritu, no las propias de las ciencias de la naturaleza. Este es un tema de la máxima importancia, y que Zubiri identificó en época muy temprana. Heidegger dice en *Ser y tiempo* que el *lógos* del término “fenomenología” hay que entenderlo como *hermeneúein*, interpretación. Y ello porque el *Dasein* es constitutiva y formalmente histórico, y la hermenéutica es la vía para comprender el sentido del ser en el curso del tiempo. Por supuesto, Heidegger se está refiriendo a una hermenéutica peculiar, estrictamente ontológica, pero que no es por completo separable de la hermenéutica óptica de que se ocupan las ciencias del espíritu. De ahí que escriba: “En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del *Dasein* como la condición óptica de la posibilidad de la historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse ‘hermenéutica’: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu”<sup>3</sup>. Lo cual significa que para su tarea ontológica, el filósofo ha de echar mano de las herramientas que le otorgan las ciencias del espíritu, tales como la filología y la historiografía. Es lo que Heidegger hizo profusamente con los textos de los primeros filósofos griegos. Pero así como su tarea resulta muy difícil, si no imposible, sin el recurso de la filología, él piensa que no puede ni debe echar mano de las llamadas ciencias de la naturaleza, precisamente porque la fenomenología pone entre paréntesis la realidad de las cosas. Y surge la pregunta: ¿es esto correcto? ¿Tiene que ser necesariamente así? ¿Viene eso exigido por la propia descripción de lo aprehendido o intuido? Si, como Zubiri sospecha, en la descripción de lo primariamente dado hay algo que trasciende el sentido y que cabe llamar realidad, ¿puede hacerse una descripción detallada de eso a espaldas de los datos que aportan las ciencias de la naturaleza?

Cuando uno lee a Husserl, tiene la impresión de que no es muy consciente de este problema. Parece dar por descontado que las descripciones pueden hacerse sin supuestos, sin presupuestos, y que por tanto pueden ser perfectamente ajustadas a la intuición y, en tal sentido, definitivas. Lo mediado son las explicaciones, no las descripciones. Si éstas no resultan perfectas, será por nuestra incapacidad de hacerlas bien, no porque ello no sea posible. Así, en *La filosofía como ciencia estricta y rigurosa* escribe: “Resulta evidente para toda persona desprovista de

3 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 60.

prejuicios, que las 'esencias' captadas en la intuición de esencia pueden ser fijadas en conceptos fijos, al menos en gran parte, y por consiguiente crean la posibilidad para enunciaciones firmes, objetivas a su modo y absolutamente válidas. Las últimas diferencias de color, sus mínimos matices podrán desafinar la notación, pero la diferencia entre 'color' y 'tono' es una diferencia tan segura como lo más seguro del mundo. Tales esencias que pueden ser absolutamente distinguidas o fijadas no sólo son las de los 'contenidos' y de los fenómenos sensibles ('cosas visibles', ilusiones, etc.), sino también las de todo lo psíquico en el sentido pleno de la palabra, de todo 'acto' del yo y de toda situación del yo que corresponda a denominaciones conocidas, como por ejemplo percepción, imaginación, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad con sus innumerables formas especiales. Quedan excluidos los últimos 'matices' que pertenecen a lo indeterminable dentro del 'fluir', mientras que al mismo tiempo la tipología descriptible del *fluir* aún tiene sus 'ideas' que, cuando son captadas y fijadas en la contemplación, hacen posible un conocimiento absoluto."<sup>4</sup>

Al leer hoy el párrafo, no puede menos de llamar la atención el optimismo de Husserl respecto a la descripción de las esencias, que puede hacerse, según dice, en enunciados "firmes, objetivos a su modo y absolutamente válidos", de tal forma que sólo se nos escaparán "los últimos matices." Ésta es la razón de que Husserl considere suficiente el lenguaje ordinario para llevar a cabo tal hazaña, relegando al mundo de las explicaciones, y por tanto poniendo entre paréntesis todo conocimiento de progenie científica, sobre todo si pertenece al área de la ciencia natural.

Cuando, más adelante, en ese mismo artículo, Husserl se enfrenta con la teoría de las concepciones del mundo de Dilthey, remata su exposición de la apodicticidad de las descripciones fenomenológicas en estos términos: "La 'idea' de cosmovisión es, por consiguiente, distinta para cada época, como se desprende sin más del análisis que hicimos de su concepto. La 'idea' de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época [...] La ciencia [fenomenológica] es un título para valores absolutos, intemporales. Cada valor, una vez descubierto, pertenece en adelante al tesoro de valores de *toda* la humanidad ulterior."<sup>5</sup> Para un conocimiento de ese tipo, apodíctico, intemporal, absoluto, no hay duda que la ciencia empírica tiene poco que ofrecer, y de ahí el escaso interés que Husserl muestra por ella.

4 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 76.

5 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 98.

Hay un párrafo, ya al final del artículo, en el que Husserl deja clara su actitud ante la ciencia natural. Dice así: “El apremio filosófico nos urge por poseer una cosmovisión. Aumenta tanto más cuanto más se ensancha la órbita de las ciencias positivas. La enorme cantidad de hechos científicos ‘explicados’ con que éstas nos abruma, no puede ayudarnos, porque en principio esos hechos traen, en todas las ciencias, una dimensión de enigmas cuya solución se hace cuestión vital para nosotros. Las ciencias naturales no nos descifraron en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos. La creencia general de que su función es hacerlo y que todavía no han llegado a progresar suficientemente, la opinión de que en principio ellas podrían cumplirla ha pasado a ser considerada como superstición en los espíritus profundos. Está a punto de imponerse y esclarecerse la necesaria separación entre ciencia natural y filosofía, considerando a ésta fundamentalmente como ciencia de otra tendencia, aunque esencialmente vinculada a la ciencia natural en algunos sectores. Hablando con Lotze: ‘Calcular la marcha del mundo no significa comprenderla.’ Y no estamos en mejor situación con respecto a las ciencias del espíritu. ‘Comprender’ la vida del espíritu de la humanidad es por cierto una cosa grande y bella. Pero desgraciadamente ese comprender tampoco nos sirve y no hay que confundirlo con el comprender filosófico que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida.”<sup>6</sup> Está claro: ni la ciencia natural, ni la ciencia cultural pueden ser de gran ayuda al fenomenólogo. Así lo vio Husserl y así lo practicó a lo largo de su vida.

De todo este reproche, aparte la matemática, no hay más que una ciencia que se salva parcialmente para Husserl, y es la psicología, quizá porque su maestro Brentano le enseñó a equipararla casi con la filosofía. Esta ciencia sólo en la fenomenología puede encontrar su raíz y fundamento, pero Husserl reconoce que entonces muchos datos de la psicología empírica “darán sus debidos frutos.” Y así, escribe: “Sólo una fenomenología verdaderamente radical y sistemática que se practique no sólo accesoriamente, en forma de reflexiones aisladas, sino como entrega exclusiva a los muy diversos y complicados problemas de la conciencia, llevada con espíritu completamente libre, no cegado por prejuicios naturalistas, puede darnos la *comprensión* de lo ‘psíquico’ en la esfera de la conciencia individual y en la de la comunidad. Sólo entonces y por primera vez la enorme labor experimental de nuestra época, la multitud de hechos empíricos y de reglas en parte muy interesantes ya reunidos darán sus debidos frutos gracias a un examen crítico y a una interpretación psicológica. Entonces también se podrá reconocer lo que no se puede reconocer en la psicología contemporánea: que la psicología

6 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 102.

está íntimamente ligada, lo más íntimamente posible, a la filosofía.”<sup>7</sup> En cualquier caso, lo que en este párrafo quiere decir Husserl no es que la psicología pueda ser útil a la fenomenología, sino que ésta ha de ser fundamental en el desarrollo futuro de la psicología. No es que la fenomenología necesite de las ciencias, es que éstas necesitan de aquélla. Esta idea se explicita aún más en las obras posteriores, especialmente en *Ideas* y en *Crisis*.

En Scheler sucede algo similar. El fenomenólogo agudo y cuidadoso puede hacer una descripción perfectamente adecuada de la intuición esencial. Eso es lo que permite dar a nuestras descripciones un valor de verdad absoluto y apodíctico, algo que tanto Husserl como Scheler parecen asumir sin ningún tipo de reparo. La apodicticidad propia de la intuición tiende a pasarse sutil e insensiblemente a la descripción. Scheler es, por lo demás, un buen ejemplo de que la ciencia a la que los fenomenólogos conceden algún tipo de beligerancia es la psicología.

En Heidegger hay un importante cambio, ya que en sus descripciones no tiene en cuenta sólo los saberes psicológicos sino el amplio campo de las ciencias del espíritu, y muy en especial la historia y la filología. Por otra parte, la idea de apodicticidad se pierde casi completamente. La búsqueda del sentido del ser tiene cualquier cosa menos carácter apodíctico. De ahí su apelación a la “hermenéutica.” La corriente que, partiendo de Heidegger, representa paradigmáticamente Gadamer, siguió esta orientación. Hay saberes que son de gran ayuda a la descripción fenomenológica, pero estos son los filológico-históricos. A la altura de 1985, cuando Gadamer hace una revisión de su propia obra, reconoce en ella varios defectos. Uno primero es limitar las ciencias del espíritu a la filología y la historia: “Resulta sin duda anticuado cargar el acento, dentro de las denominadas ciencias del espíritu, en las ciencias filológico-históricas. En la era de las ciencias sociales, del estructuralismo y de la lingüística no parece suficiente esta vinculación a la herencia romántica de la escuela histórica.”<sup>8</sup> Otro defecto, es su nula atención a las ciencias naturales: “Menos consistente es aún la imagen que esta investigación presenta de las ciencias naturales. Sé muy bien que hay aquí un gran campo de problemas hermenéuticos que rebasa mi propio ámbito en el proceso de investigación científica.”<sup>9</sup> Y añade: “Soy muy consciente del desfase de los puntos de partida de mi pensamiento.”<sup>10</sup>

Estos testimonios son suficientes para evidenciar la falta de atención que la fenomenología ha prestado a las ciencias de la naturaleza como herramientas

7 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 83.

8 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 11.

9 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 11.

10 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 12.



útiles para perfeccionar las descripciones de los fenómenos. Todo el mundo las ha pasado por alto. Incluso en Merleau-Ponty, el autor en que probablemente hay un mayor y mejor uso de los hallazgos de la ciencia para un objetivo fenomenológico, esos datos proceden casi exclusivamente de la psicología, algo usual desde Brentano. Lo cual tiene una explicación obvia. Los fenomenólogos van en busca del sentido y piensan que para ello las ciencias que tienen por objeto la investigación de la realidad no pueden serles de ninguna utilidad. Constituiría una vuelta al viejo naturalismo.

La necesidad de la ciencia natural para purificar las descripciones que realizamos sobre nuestras propias intuiciones, donde está muy clara es, por ejemplo, en Bergson, un autor alejado de la fenomenología, pero de claro influjo en Zubiri. Recordemos que para Bergson la intuición es inmediata y nos pone en contacto directo con la realidad, pero no el concepto, que siempre es inadecuado a la intuición. Por eso el filósofo, que trata de expresar la realidad en tanto que inmediatamente dada o intuita, se pasa toda la vida intentando describir eso que con precisión nunca puede describir. Como escribe Bergson, lo absoluto “es algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple, que el filósofo no ha logrado jamás decirlo bien. Por esto es por lo que ha hablado durante toda su vida.”<sup>11</sup> La descripción de lo intuita es siempre inadecuada, imperfecta. Como dice Zubiri exponiendo su pensamiento, para hacer buenas descripciones “hacen falta muchos conceptos y a veces hasta muchos datos científicos. Pero estos conceptos y datos no tienen más función que la de servir de orientación para sumergirnos cada vez más y más en esa simplicidad del modo de ser que es [...] algo infinitamente simple y plétórico.”<sup>12</sup> En *La pensée et le mouvant* escribe Bergson: “Es preciso que la filosofía pueda moldearse sobre la ciencia; una idea de origen supuestamente intuitivo que no llegase, al dividirse y al subdividirse sus divisiones, a recibir los hechos observados fuera y las leyes por las que la ciencia los relaciona entre sí, que no fuese capaz, incluso, de corregir ciertas generalizaciones y de rectificar ciertas observaciones, sería pura fantasía; no tendría nada en común con la intuición.”<sup>13</sup>

Vengamos ahora a Zubiri. Durante los años treinta se ha convencido de que su método es la fenomenología, pero siempre que se la entienda de una manera peculiar. El fenómeno no es ser sino realidad y el logos no es comprensión sino aprehensión o impresión. De tal modo que el *factum* originario es la impresión

11 Citado por Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, pp. 180-1.

12 Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 183.

13 Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, p. 137.

de realidad. Ahora tiene que comenzar la descripción de eso que se muestra o actualiza en la intelección sentiente. Él no sabe cómo hacerlo, o mejor, no sabe cuál será el resultado de su empeño. De ahí que diga por esos años varias veces que está muy lejos de tener una filosofía propia o un sistema hecho. En el prólogo de NHD, de diciembre de 1942, escribe: “A pesar de su carácter disperso, el conjunto de estos trabajos se halla dotado, sin embargo, de una cierta unidad. No piense el lector que esta unidad responde a un sistema latente. Tratase, por el contrario, temática y deliberadamente, de unas modestas reacciones ante algunas de las más graves inquietudes que agitan actualmente al pensamiento filosófico, en el más amplio sentido del vocablo.” (NHD, 20) Las inquietudes son de vario tipo, como demuestran las páginas del libro al que esas líneas sirven de prólogo, pero el objetivo fundamental es, sin duda, la reforma de la fenomenología desde dentro de ella misma, yendo más allá de Husserl y Heidegger, por un camino que ni el propio Zubiri sabe bien dónde conducirá. Por eso no hay en las páginas de ese libro un sistema, dice Zubiri, ni latente ni patente.

Ese texto es del año 1942, del prólogo que cierra una etapa de su vida. La siguiente etapa se abre con el curso “Ciencia y realidad”, que impartió durante los años 1945-46. Su objetivo es conocer esa realidad que se actualiza en la aprehensión, describirla con el mayor rigor y pureza. ¿Cómo hacerlo? Si ponemos todos los saberes científicos entre paréntesis, habremos de servirnos sólo del saber vulgar tal como es vehiculado por el lenguaje ordinario. ¿Es ello suficiente? ¿Podemos poner todo el saber científico, sobre todo el científico-natural, entre paréntesis, por aquello de que es necesario prescindir de las explicaciones, y atenernos sólo al lenguaje ordinario? ¿Es eso correcto? ¿Puede describirse la realidad hoy igual que en tiempo de Aristóteles? Zubiri cree que no, y por eso titula su primer curso “Ciencia y realidad.”

En la primera de sus lecciones, Zubiri parte de la afirmación aristotélica de que todo hombre desea por naturaleza saber, que para Zubiri significa que todo ser humano tiene, dice, “apetito de conocer la realidad.” Y añade: “Aun centrado así el problema, la estructura y las dimensiones del saber de la realidad son lo suficientemente complejas para que su tratamiento pudiera y tuviera que ser enormemente diverso. Si tuviera la feliz fortuna de poder hacer un sistema de filosofía, cosa bien remota en mí desgraciadamente, seguramente que este problema lo tendría que atacar por una vertiente muy distinta a aquella desde la cual vamos a enfrentarnos con ella. Vamos a elegir entre las muchas posibles una de ellas, que desde luego no es arbitraria y cuya dosis de justificación está más o menos en la mente de todos ustedes. Cuando el hombre quiere, mediante su apetito de saber, penetrar en esa realidad que nos circunscribe, de la que formamos parte y dentro de la cual describimos nuestra vida, se encuentra con que la realidad está dotada de una singular riqueza y complejidad. Es lo que, en una u otra forma, ha dado

lugar a la creación de una forma de saber, entre las muchas que el hombre puede tener, una forma de saber que se llama la ciencia.”<sup>14</sup>

Como vemos, Zubiri vuelve a repetir que no tiene un sistema. También afirma que quiere conocer la realidad, penetrar en su singular riqueza y complejidad. Y que para ello necesita de la ciencia, en especial de las ciencias naturales. No hay descripción aséptica, descripción neutra. No es posible ignorar los datos de la ciencia en nuestra aproximación a la realidad. Y ello por la razón obvia de que la ciencia también parte, como la fenomenología, de la intuición, intentando elevarla a concepto. Así, escribe Zubiri: “En ese saber tienen que existir como ingredientes esenciales suyos: a) la riqueza de la *intuición*; b) el rigor perfilado de un *concepto*; y c) la evidencia subyacente de la *intelección*.”<sup>15</sup> Y añade: “A la hora de la verdad, lo que ejemplarmente quiera ser ciencia, tendrá que contener en sí en una u otra forma estas tres dimensiones: intuición, concepto, intelección.”<sup>16</sup>

Con esto tenemos claramente perfilado el proyecto de Zubiri a la altura de 1945: utilizar toda la ciencia, pero sobre todo las ciencias de la realidad, las ciencias naturales, para penetrar en el conocimiento de lo real y de ese modo mejorar la descripción de su estructura. Al acabar la primera de las lecciones, Zubiri anuncia las dos partes de que constará el curso. La primera versará, dice, sobre “la presencia de la realidad ante la ciencia”, y la segunda, “la realidad como problema.” La ciencia, la ciencia natural, vía de acceso a la realidad. No es posible afirmar, como hiciera Husserl, que las descripciones fenomenológicas se ajustan tanto a la intuición que pueden gozar de carácter apodíctico, ni tampoco vale el recurso ulterior de la fenomenología alemana a las ciencias del espíritu y a la hermenéutica para solventar el problema. Tan importantes o más que ellas son, para el conocimiento de la realidad, las llamadas ciencias de la naturaleza. Y Zubiri se lanza por ese camino, tan ajeno a los intereses de sus colegas fenomenólogos, sin saber muy bien lo que puede encontrar ni el término al que llegará. No tiene un sistema, pero sí un objetivo: hacer filosofía estricta y rigurosa.

14 Xavier Zubiri, Curso *Ciencia y realidad*, Archivo Fundación Zubiri, Caja 49, carp. 3, fol. 4.

15 Xavier Zubiri, Curso *Ciencia y realidad*, Archivo Fundación Zubiri, Caja 49, carp. 3, fol. 5.

16 Xavier Zubiri, Curso *Ciencia y realidad*, Archivo Fundación Zubiri, Caja 49, carp. 3, fol. 5.

## II. LA INTELIGENCIA SENTIENTE Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

Es interesante advertir que muchos de los términos que Zubiri cree necesario introducir en su descripción de la realidad son de progeñe científica. Muchos proceden de la biología. Así, el de “constitución” y “suficiencia constitucional.” (SE 137) El término constitución es típicamente biológico, y más cuando se añade al sustantivo suficiencia. Y para Zubiri es nada menos que la definición de sustantividad, el concepto quizá básico de su descripción de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Pero lo mismo sucede con otros muchos conceptos, como “formalidad”, “formalización”, “hiperformalización”, “independencia del medio y control específico sobre él”, “estímulo”, etc. Otros proceden de la química, como los de “nota”, “estructura”, “mezcla”, “combinación”. La distinción entre “elementos” o “notas elementales” y “notas sistemáticas” tiene ese mismo origen. No es que todos estos conceptos estén en esas ciencias del modo y en la forma en que Zubiri los utiliza. Pero es claro que en su descripción Zubiri se ha valido de los datos aportados por esos distintos saberes, por más que el alcance que en él adquieren esos términos sea nuevo y vaya más allá del significado que tienen en sus respectivas ciencias. Es interesante, por ejemplo, que cuando Zubiri habla de “sustancia”, la entienda siempre en sentido físico, como cuando en español hablamos de la sustancia de un caldo, etc. (SE 179) La sustancia es un concepto físico-químico, y Zubiri parte de ahí para llevar a cabo sus descripciones.

Este tema de la sustancia acabó obligándole a serias rectificaciones. Hasta comienzos de los años setenta es sabido que Zubiri echa mano de los términos “sustancia” y “sustantividad”. La sustantividad se identifica con la realidad, en tanto que la sustancia viene a coincidir con lo que llama “elementos” de una sustantividad. (SE 156) Estas notas elementales son las que están en la base de todas las otras notas de la cosa real, y que llama constitucionales. Las notas constitutivas son últimas en la línea de nota, y por tanto infundadas. Esto quiere decir que se fundan en sí mismas. Pues bien, esta es la idea zubiriana de sustancia. Por ejemplo, la glucosa, cuando está fuera del organismo, es una sustantividad, porque tiene realidad en tanto que tal, pero al ser ingerida por una persona, pierde su sustantividad y queda convertida en mera sustancia, es decir, en algo que se funda a sí mismo y no pierde sus propiedades por el hecho de estar en el interior de otra realidad. (SE 156) Esto significa que esa realidad es última en su línea, que no se halla fundada en algo anterior o más elemental. Es el sentido de la expresión elemento o nota elemental. Los elementos que son necesarios para la existencia de una sustantividad, y que por tanto la constituyen desde sí mismos, son los que Zubiri llama “notas constitutivas”, que vienen a identificarse con la esencia de la realidad en cuestión. Si las “notas constitucionales” (SE 136-7) son la expresión de la sustantividad de la cosa, las notas constitutivas se identifican con su esencia.

Así, el hidrógeno y el oxígeno son las notas constitutivas del agua, porque sin esos dos elementos no se forma la sustantividad o realidad que llamamos agua, algunas de cuyas notas pertenecen a la sustantividad entera, como son las notas sistemáticas (por ejemplo, sus propiedades químicas), pero otras no, ya que son propias de sus dos elementos constitutivos (por ejemplo, el peso). (SE 148)

Esta descripción de lo aprehendido, por más que parezca adecuada, presenta varios problemas serios. Uno primero es la distinción entre sustancia y sustantividad. (SE 157) Si la glucosa decimos que es sustantiva cuando está fuera del organismo y que al ingresar en éste no pierde sus propiedades en tanto que tal glucosa, por más que entre a integrarse en una realidad superior, no se entiende bien por qué hay que decir que en el primer caso es sustantiva y en el segundo sólo sustancial. Más lógico sería afirmar que la glucosa es sustantiva en ambos casos, si bien en el segundo queda integrada en el interior de una sustantividad mayor. Lo cual haría inútil el término sustancia, que sería sustituido, con ventaja, por el de sustantividad. Un razonamiento similar a éste es el que llevó a Zubiri al abandono del término sustancia a comienzos de la década de los años setenta.

Ahora bien, la supresión del concepto de sustancia obligaba a reformar también otros. En efecto, si dentro de la sustantividad hay notas que resultan infundadas o últimas en la línea de nota y que Zubiri llama constitutivas o esenciales, es obvio que esas notas últimas, que tienen subsistencia en sí mismas, son de algún modo sustanciales; son en algún sentido sustancias. (SE 188-194) Para el Zubiri de los años cuarenta a setenta, una de esas notas constitutivas o esenciales de carácter sustancial es la *psyché*, el alma. (EM 59) Si en la década de los setenta abandona la idea de sustancia, se le plantea el problema de qué es el alma. Podría haber dicho, siguiendo el ejemplo de la glucosa, que se trata de una sustantividad. Pero eso no parece que pasara nunca por su mente. En el ser humano, dice a partir de entonces, no hay más que una sustantividad, que tiene carácter "psico-orgánico." (EM 107) Esto lo explica afirmando que en la sustantividad humana hay dos subsistemas de notas, el subsistema de notas psíquicas y el subsistema de notas orgánicas. El término alma desaparece, sustituido por el de psiquismo. El alma era una realidad sustancial, una sustancia, en tanto que el psiquismo es un subsistema de notas, el subsistema de notas psíquicas.

Pero si esto es así, entonces resulta necesario decir qué tipo de notas son esas que componen el subsistema psíquico. Evidentemente, son notas de la sustantividad; por tanto, notas sustantivas, no meramente adventicias. Pero dentro de las notas sustantivas las hay de varios tipos, como ya sabemos. Están las constitutivas y las constitucionales. Las constitucionales se fundan en las constitutivas. El problema está en decir con alguna precisión en qué consiste ese fundar, o de qué modo fundan. Uno tiende a pensar que las notas constitucionales derivan

directamente de las constitutivas. Así, cuando un gen codifica uno o varios rasgos fenotípicos, éstos derivan de aquél. Pero tal descripción es muy poco precisa y puede llevar a engaño. Pensemos en el ejemplo que, procedente de Brentano, utiliza Zubiri: los gatos blancos de ojos azules son sordos. (SE 250) Blancura de la piel, color azulado de la pupila y sordera son tres rasgos fenotípicos codificados por un mismo gen. A partir de aquí, uno tiende a pensar que el gen es la nota constitutiva y que esos tres rasgos fenotípicos tienen el carácter de notas constitucionales. Lo cual no es del todo correcto. (SE 190) En primer lugar, porque el gen no puede llamarse sin más nota constitutiva, ya que él también está constituido, tiene una constitución, es un sistema dentro de un sistema. Si se dice que el gen es lo constitutivo, habría que explicar muy bien en qué sentido lo es, porque desde luego no en todos los sentidos posibles cabe decir que el gen es la nota infundada o última en la línea de nota. En primer lugar, porque no es una nota. Y en segundo, porque tampoco cabe decir que sea infundado en su línea.

No acaban aquí los problemas. Si el concepto de nota constitutiva es difícil de precisar en la práctica, el de nota constitucional no resulta menos problemático. Supongamos, en el ejemplo anterior, que el gen es una nota constitutiva. Tendemos a pensar que funda directamente y sin mediaciones las tres notas constitucionales citadas, la blancura de la piel, el color azul de los ojos y la sordera. Pero esto, incluso en los rasgos monogénicos, no es así. Los rasgos fenotípicos son siempre el resultado de múltiples interacciones de los genes con su medio, que a la postre es todo el ser vivo, e incluso estructuras externas a él (placenta, medio materno, etc.). No hay, pues, causalidad directa del fenotipo por parte del genotipo. La cosa es mucho más compleja. El genotipo es condición necesaria pero no suficiente. De lo que cabe concluir algo que Zubiri no llegó a conocer, entre otras cosas porque el desarrollo de la biología molecular en este tema comenzó a cosechar logros en los años finales de su vida y su gran desarrollo ha tenido lugar tras su fallecimiento. Se trata de que las llamadas notas constitucionales son siempre, en mayor o menor medida, sistemáticas. Ya vimos la distinción que Zubiri establecía entre elementos y notas sistemáticas. Los primeros constituyen la sustantividad. En el caso del agua, hay notas que proceden de los elementos que la componen, el hidrógeno y el oxígeno. Así, su peso. Son las llamadas "notas aditivas." (SE 147-8) El peso del agua es una nota constitucional, no constitutiva, pero directamente derivada de las notas constitutivas que la componen. Por el contrario, el tener el punto de ebullición en cien grados al nivel del mar es una nota constitucional, pero no de carácter aditivo sino sistemático, porque depende del sistema entero y no deriva directamente de las notas constitutivas. La distinción entre notas aditivas y sistemáticas es, a poco que se analice, más débil de lo que parece. Decir que el peso del agua es una nota directamente derivada de sus elementos componentes, el hidrógeno y el oxígeno, no es el

resultado de una descripción correcta de la realidad. El peso del agua es propio del sistema entero y no cabe distribuirlo entre sus componentes. Por tanto, es tan nota sistemática como el punto de ebullición. En lo que en química se llaman combinaciones, como es el caso del agua, todas las notas constitucionales son sistemáticas, y lo son necesariamente. Distinto es el caso de las mezclas, como es el caso del granito, en el que todas sus notas son la suma de las notas de sus tres elementos constituyentes, el cuarzo, el feldespato y la mica. Pero esto es así porque en el caso de las mezclas el resultado no es una nueva realidad, una sustantividad nueva. Si aparece una sustantividad nueva y distinta de la de sus componentes, ésta se expresa en forma de notas constitucionales. Y como todas ellas pertenecen a la estructura entera de la sustantividad, todas son, de una u otra forma, sistemáticas. (SE 149)

El caso de los seres vivos es más complejo. Y ello porque son similares a las mezclas en su estructura, pero se comportan como combinaciones en el orden funcional. De ahí que Zubiri los caracterice como “combinaciones funcionales”. (SE 149) Si consideramos que las células son los elementos básicos del organismo, entonces hay que decir que ciertas propiedades del conjunto, como el peso, derivan directamente de esos elementos constitutivos, y que por tanto son notas constitucionales de carácter aditivo. Pero esto no se cumple en el orden de las funciones. Funciones orgánicas como la digestión, o psíquicas como la percepción o el pensamiento, son sistemáticas o estructurales, de tal modo que en ellas interviene prácticamente todo el sistema. Esas funciones no cabe derivarlas directamente de ningún elemento constitutivo, ni tampoco de la suma de varios de ellos. De ahí que en tanto que notas constitucionales, no puedan considerarse aditivas sino sistemáticas.

De todo esto se deduce que en el ser vivo no todas las notas constitucionales parecen ser sistemáticas, pero que muchas de ellas, y desde luego las más importantes, entre las que se encuentran todas las funcionales, sin duda lo son. Y ahora cabe preguntarse si las notas de lo que en la década final de su vida Zubiri llama “subsistema psíquico” son aditivas o sistemáticas. Desde luego se trata de notas funcionales, y por tanto lo más lógico es pensar que son sistemáticas. De ser esto así, resulta que el cambio del término “alma” por el de “psiquismo” implica el paso de considerar la inteligencia humana como sustancia esencial y constitutiva, y por tanto como elemento o nota elemental, a verla como nota constitucional de tipo sistemático. El psiquismo específicamente humano sería el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Sería una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas. En un cierto momento de su organización, la realidad daría lugar a una nueva funcionalidad, la propia del psiquismo humano. No olvidemos que la inteligencia se define en Zubiri como “mera actualización”, por tanto, como pura y estricta

funcionalidad. En él no hay nada parecido a ideas innatas, reminiscencia o cosa similar. La intelección es mera actualización. Nada más.

El lector de la obra de Zubiri sabe bien que él no llegó a este punto, que parece el término natural de la evolución de su pensamiento. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque entonces la biología del desarrollo no estaba al nivel de hoy, y era usual interpretar la relación entre genotipo y fenotipo de modo muy lineal, casi mecanicista. Los propios genetistas de esos años pensaban así. Pero hay otro motivo por el que Zubiri no llegó nunca a interpretar el psiquismo específicamente humano, eso que él engloba en el término inteligencia, como pura nota sistemática. Se trata de que siempre negó que de la pura complejización de las notas materiales pudiera salir una cualidad tan radicalmente distinta a ellas como es la intelección, la formalización de las cosas como realidades. Con lo cual en los últimos años de su vida se encontró en una encrucijada que no acabó de resolver. Ya no aceptaba la idea del alma como sustancia, pero tampoco podía asumir que el psiquismo fuera una nota sistemática. ¿Qué era, entonces? Una de las últimas afirmaciones que hizo sobre este tema se encuentra en *Inteligencia sentiente*, del año 1980. Allí llama a la inteligencia “nota estructural”, pero inmediatamente añade: “No es una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas.” (IRE, 97). No se trataría, pues, de una nota sistemática sino elemental, de un elemento nuevo, si bien exigido por la complejización de las propias estructuras materiales. ¿Es una reminiscencia de la vieja teoría del alma, de la que Zubiri nunca acabó de desprenderse, a pesar de los ingentes esfuerzos que hizo por ello? Quizá, pero resulta poco convincente, ya que hemos visto lo enérgicamente que Zubiri se apartó de tal teoría. De ahí que lo lógico sea buscar una explicación alternativa. Pienso que hay una. Se trata de entender esa nota no en la línea de las ya descritas, sino en otra línea muy distinta y que no hizo más que ganar importancia con el tiempo en la obra de Zubiri, hasta el punto que al final la tuvo suma. Me refiero a la línea de la actualidad. Hay notas que pertenecen a lo que Zubiri llama con frecuencia la “nuda realidad” de la cosa, y hay otras que tienen que ver con su “actualidad.” Las notas constitutivas y constitucionales son propias de la sustantividad de la cosa y por tanto de su nuda realidad. Pero esa sustantividad puede cobrar diferentes actualidades. Algunas son meramente extrínsecas, y por tanto adventicias, como el cambio de lugar. Al entrar en una habitación, cobro actualidad en ella, sin que por eso cambie mi nuda realidad. Pero hay otras veces en que el cobro de una nueva actualidad afecta a la sustantividad, incluso esencialmente. Zubiri aplicó esto en el año 1980, el mismo de la frase antes citada, al misterio cristiano de la Eucaristía. La tesis clásica era que al consagrar el pan y el vino, éstos se transformaban en nuevas sustancias; es la llamada “transus-



tanciación.” Zubiri considera que esto no puede ser así, y que el cambio no se produce en el orden de la sustancia sino de la sustantividad; de ahí que acuñe el término “transustantivación.” Pero ésta no puede tener lugar más que por adición o sustracción bien de elementos o notas elementales, bien de notas sistemáticas. En la versión que sobre este tema tenemos del año 1971, Zubiri piensa que la transustantivación es el resultado de conversión misteriosa de la realidad del pan y el vino en una nueva realidad, no por pérdida o ganancia de notas sino por la transformación de la unidad coherencial primaria en que consiste la sustantividad, a través de un proceso de elevación. La unidad coherencial primaria del pan y del vino quedaría misteriosamente elevada a la categoría de unidad coherencial primaria del cuerpo de Cristo. (PTCH 387) Se trataría, dice, de una “transrealización: la realidad del pan se convierte en una cosa distinta, uno de cuyos ingredientes es el del propio cuerpo de Cristo.” (PTHC 279) Ni que decir tiene que esta transformación de la unidad coherencial primaria no puede no ser otra cosa que la aparición de una nueva nota sistemática, aunque Zubiri no lo diga. Nueve años después, en 1980, desaparece la idea de transformación sustantiva por cambio en la unidad coherencial primaria y dice que la transustantivación se debe al cambio en la actualidad, a la ganancia de una nueva actualidad. Esa actualidad es la presencia de Cristo en el pan y el vino. De ahí que afirme que se trata de una transustantivación por transactualización. (PTHC 415) Hay actualidades, en efecto, que no son meramente adventicias sino sustantivas e incluso constitutivas. Tal es el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía. ¿Pensaba lo mismo de la presencia de la intelección en la realidad humana? ¿Se trataba de una transformación sustantiva y esencial por un mero cambio de actualidad? No podemos saberlo, pero todo hace pensar que caminaba en esa dirección. Repárese, una vez más, que para él la intelección consiste en “mera actualización.” Se trata de pura y simple actualidad.

Si a partir de estas reflexiones volvemos al párrafo citado de *Inteligencia sentiente*, parece claro que debe interpretarse en el sentido de que la intelección es una nota de la realidad humana que consiste en mera actualidad, en mera actualización, pero que no tiene carácter sistemático sino elemental. Si fuera una nota sistemática, sería constitucional y sustantiva, pero nada más. Zubiri considera que la importancia de la intelección obliga a ir más allá, y afirmar su carácter esencial y constitutivo. Y por tanto tiene que afirmarla como nota elemental o elemento y no como nota sistemática. El mero sistematismo de notas materiales no podría dar de sí una nota como la inteligencia humana. Pero si se trata de una nota elemental, la cuestión es de dónde procede. En caso de que fuera sistemática, la respuesta sería obvia: procedería del propio sistematismo, que acabaría dando de sí esta cualidad nueva que llamamos intelección, o capacidad de formalizar las cosas en tanto que realidades. Pero tratándose de elemento nuevo, ese recurso

resulta imposible. ¿De dónde surge, entonces? La respuesta de Zubiri se halla en las últimas páginas que revisó en vida, las dedicadas a “la génesis humana”. (SH 455-76) Esa nota tan peculiar que llamamos inteligencia surge en el ser humano “por elevación.” Este término ha recibido diferentes interpretaciones. Para unos, se trata de la acción directa de Dios, haciendo de ese modo sinónimo elevación de creación. Pero es claro que Zubiri no ha querido utilizar esta última palabra. Y por otra parte, dice que quien eleva es la *natura naturans*, no Dios. El término *natura naturans* lo utilizó por vez primera, según parece, Miguel Escoto en su *Liber introductorius*, aplicado a Dios (*cum Deus sit natura naturans et ideo superet naturam naturatam*) y a partir de ahí pasó a distintos autores (Vicente de Beauvais, Buenaventura, Tomás de Aquino, Eckhardt, Francis Bacon, Giordano Bruno, etc.), hasta llegar a Spinoza.<sup>17</sup> Éste la define así: “Por naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, Dios.”<sup>18</sup> La naturaleza naturante es, por tanto, Dios, pero entendido al modo de Spinoza, es decir, como inmanente a la naturaleza naturada. Esta idea, que ya puede rastrearse en Bacon y en Bruno, viene a identificar *natura naturans* con *natura universalis*. Tal sentido se encuentra incluso en Tomás de Aquino, que en la *Summa Theologiae* escribe: *De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum naturam universalen; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei [...] Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod Deus a quibusdam dicitur natura naturans.*<sup>19</sup> Este texto es particularmente ilustrativo, porque distingue en cada cosa dos tipos de naturaleza, la particular y la universal, cada una de ellas dotada de una *virtus activa* distinta. Esta *virtus* puede situarse en Dios, pero también en algún cuerpo celeste. Pues bien, en esta dirección van las alusiones de Zubiri a la *natura naturans*. Porque en él esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos. En *Estructura dinámica de la realidad* escribe: “A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo.” (EDR 91) A

17 Olga Weijers, “Contribution à l’histoire des terms ‘natura naturans’ et ‘natura naturata’ jusqu’à Spinoza”, *Vivarium* 16(1), 1978, pp. 70-80.

18 Baruch Spinoza, *Ética* I, proposición XXIX, Madrid, Alianza, 1987, p. 78.

19 Tomás de Aquino, *S Th* 1-2, q. 85, a. 6.

su vez, por *natura naturata* entiende las cosas reales concretas, y en este caso la realidad biológica del ser humano. Su tesis es que esta realidad concreta no puede dar por sí misma, a través de la complejización de sus estructuras, esa nota que llamamos inteligencia o psiquismo específicamente humano. Lo puede dar “desde sí misma”, pero no “por sí misma.” Para que sea capaz también de esto segundo, se requiere una “elevación.” Ésta consiste, precisamente, en que una realidad que puede dar desde sí misma origen al psiquismo humano pero no por sí misma, tenga capacidad también para hacer esto último. ¿Y qué es lo que eleva? La realidad del cosmos como un todo. Recuérdese que en el párrafo antes transcrito Zubiri dice que es el sistema cósmico entero el único dotado de verdadera causalidad. Por tanto, la materia cósmica tiene la capacidad (que para unos vendrá de Dios, pero para otros no) de dar por sí misma esa nota que llamamos el psiquismo específicamente humano, y esa capacidad es la que se manifiesta en el homínido de forma que éste acaba dando de sí más que lo que en tanto que mero homínido podría dar. Lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esta idea. Ahora bien, lo que sí es posible es que la materia tenga en sí y por sí esa potencialidad, que se expresa en un cierto momento de la evolución de las especies. De modo que un animal que podría dar desde sí mismo pero no por sí mismo la inteligencia, acabe dándola no sólo desde sí sino también por sí. Dicho en términos más elementales: del estímulo no puede salir la formalidad de realidad, pero eso no obsta para que la materia tenga la capacidad de dar de sí y por sí origen a la inteligencia. Y en el hecho de que algo que se halla en el orden del mero estímulo, como es el animal, acabe dando de sí el orden de lo real, la aprehensión de las cosas como realidades, es decir, que pueda darlo no sólo desde sí mismo sino también por sí mismo, en eso precisamente consiste la elevación. Se trata de una especie de potencialidad de la materia que hace que el orden de los estímulos acabe dando de sí más de lo que en tanto que orden de estímulos puede dar de sí. La complejización de estímulos no da nunca ni puede dar realidad. Tal fue siempre la tesis defendida por Zubiri. Ahora bien, la materia puede tener la capacidad de hacer que en un cierto momento de complejización de los estímulos, surja algo absolutamente nuevo y que no se explica por la pura complejización de estímulos. Eso es la inteligencia. Por tanto, el salto no puede explicarse por mera complejización. Tiene que apelarse a otro mecanismo. Tal es lo que Zubiri entiende por elevación. La persona creyente en un Dios creador la interpretará como resultado de la acción directa de Dios, o como creación de un alma, pero quien no comparta esa creencia no lo verá así. La tesis de Zubiri es que desde la pura filosofía lo único que cabe decir es que del estímulo no puede salir la realidad, y que por tanto hay un proceso de elevación, producto de la *natura naturans*, que cada uno interpretará como

pueda o sepa. Unos verán en ella la mano de Dios y otros la potencialidad de la materia cósmica. (EDR 89, 244) La filosofía ha de quedarse en el hecho de que la pura complejización de estímulos no puede dar de sí la formalidad de realidad. Si apelamos al mecanismo de la complejización, lo único que tendremos serán estímulos más complejos, pero no la formalidad de realidad. De ahí la necesidad de la elevación.

Leamos ahora unos párrafos de *Estructura dinámica de la realidad*. Dicen así: “Cuando se habla de que es una innovación la entrada de la inteligencia en la escala zoológica, lo que se quiere decir, a mi modo de ver, es que esa innovación requiere una causación distinta. ¿Por parte de qué? Por parte de aquellos elementos que constituyen la respectividad del mundo. A estos elementos, genéricamente, los podemos llamar el Todo. Son un Todo, constituyen un Todo. Y en tanto en cuanto que este Todo da lugar a cuanto en él acontece, en una forma o en otra hay que poner en este Todo ese dar de sí en virtud del cual decimos de él que es naturaleza, pero *natura naturans*. Ahora bien, ¿qué tipo de causalidad tiene este Todo, esta *natura naturans*, para producir precisamente la aparición de lo que es innovación radical en el hombre? [...] La formalidad de realidad no saldrá jamás de una complicación de realidades-estímulos. Estimulidad no alcanza nunca a realidad. Es una innovación. Y con ello quiero decir que la inteligencia aparece como un *dinamismo nuevo del Todo*. [...] La innovación no consiste en que la aparición del psiquismo humano esté exenta de causalidad efectora, sino en que por parte de la *natura naturans* esta causalidad efectora no es la misma, o por lo menos no es una prolongación meramente transformante de la causalidad con que esa *natura naturans* ha producido los seres vivos anteriores al hombre.” (EDR 213-15)

La elevación es, por tanto, un mecanismo distinto al de la mera complicación de estructuras estímúlicas. Ahora bien, el hecho de que sea distinto no significa que pueda considerarse absolutamente independiente de ellas. Dicho de otro modo, parece claro que la elevación no puede darse más que sobre la base de una previa realidad material muy evolucionada, o si se prefiere, muy complejizada. Esa elevación, por ejemplo, no podría producirse en una flor, de modo que la flor comenzara a aprehender las cosas como realidades. Y lo que decimos de la flor cabe aplicarlo también a todos los diferentes tipos de animales, incluidos los más próximos al hombre. ¿Podría producirse esa elevación en un chimpancé, o en un orangután? La respuesta ha de ser necesariamente negativa, porque caso de que eso fuera posible, habría tenido lugar, como sucede en todo individuo humano. (SE 154) Lo cual significa que la elevación del orden del estímulo al orden de la realidad exige un sistema nervioso muy complejo, más que el de cualquier animal, por muy próximo que se halle a la especie humana. Por tanto, sin complejización no puede haber ni hubiera habido elevación.

Esto plantea un último problema. Suponiendo que la interpretación dada sea correcta, ¿cambia la lectura del párrafo de *Inteligencia sentiente* que estamos comentando? Pienso que sí. El párrafo decía que la inteligencia no puede considerarse una nota sistemática sino elemental. Ahora podemos aventurar una explicación de lo que eso significa. La complejización sí tiene carácter estructural, dado que la formalidad de estimulidad es una nota funcional de la sustantividad del animal como un todo sistemático. Esa complejización también se da en la realidad humana, de modo que en ella también hay formalidad de estimulidad que, como es lógico, es resultado de la complejización de estructuras materiales. (IL 13) Pero la formalidad de realidad no se reduce a mera complejización. De ahí que Zubiri considere que no es una mera nota sistemática. Existe un salto, hay una elevación, y ésta, por más que se halle soportada por la complejización, no se identifica con ella. Y si la formalidad de realidad no es una pura nota sistemática, ¿qué es? La tesis de Zubiri es que es una nota elemental. Se trata de una nota elemental, bien que soportada por la propia complejización del sistema nervioso. Esta nota elemental no puede ser un elemento, es decir, una nueva sustancia introducida en la sustantividad humana. Y por tanto ha de consistir en mera actualidad. ¿Por qué la llama entonces elemental? Porque las notas elementales o últimas en la línea de nota son las que constituyen la esencia de una realidad. Y de lo que no cabe duda es de que se trata de una nota esencial. ¿Podría considerársela nota sistemática? Sin duda, pero con dos condiciones. Primera, que no se identificara con la complejización de la pura estimulidad. Y segunda, que se afirmara su carácter esencial. Pero hacer de la formalidad de realidad una nota sistemática a la vez que esencial, hubiera obligado a Zubiri a cambiar toda su teoría de la esencia, ya que las notas sistemáticas son constitucionales pero no constitutivas, y la esencia se identifica con estas últimas. Algo que Zubiri nunca llevó a cabo.

### III. EL SENTIMIENTO AFECTANTE Y LA CONSTRUCCIÓN DE LOS VALORES

Lo hasta aquí analizado dice relación al momento propiamente intelectual de la realidad humana, es decir, a su intelección sentiente. Pero Zubiri deja bien claro al final del volumen primero de su trilogía sobre la inteligencia que algo similar habría que hacer con las otras dos funciones superiores, el sentimiento afectante y la voluntad tendente.

Vengamos al segundo de los momentos, el propio del sentimiento afectante. Zubiri no se ocupó monográficamente del tema del sentimiento. De ahí que surja la pregunta de si es posible llevar a cabo una descripción de ese campo, el del

sentimiento afectante, similar a la que él hizo del momento de intelección sentiente. A nadie se le escapa lo complejo de la tarea. Podemos buscar ayuda en los pocos textos que Zubiri dejó sobre este tema, pero advirtiendo que no sólo son incompletos sino también, a veces, contradictorios. Ello se debe a la evolución interna del propio pensamiento de Zubiri, claramente perceptible en múltiples temas, pero de modo particular en éste.

El último capítulo de *Inteligencia sentiente* se titula “La intelección sentiente y las estructuras humanas.” En él dice Zubiri que ha estudiado la aprehensión primordial de realidad en tanto que aprehensión impresiva o impresión de realidad, es decir, en su momento primario de suscitación de la aprehensión humana. Pero hay otros dos momentos, el de modificación tónica y el de respuesta. Y añade: “A título de complemento –solamente de complemento– dirijamos ahora la reflexión sobre el otro aspecto de la intelección: la intelección sentiente como momento determinante del proceso humano”, lo que le lleva al estudio de “la determinación de los otros dos momentos de modificación tónica y de respuesta” (IRE 282)

Acto seguido, explica el papel de esos dos momentos en la aprehensión primordial de realidad: “La intelección determina los afectos o modificaciones tónicas. Hablo de ‘afectos’ para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*. Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente ‘subjetivo’ como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*. Sentimiento es afección sentiente de lo real; volición es tendencia determinante de lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.” (IRE 282-3)

Y tras esto, añade un párrafo en el que intenta explicar esta última frase. La intelección es sólo el primer momento, el de aprehensión sentiente de lo real, principio y base de los otros dos, el sentimiento y la volición. Hay intelección, hay sentimiento y hay volición. Los tres forman parte de la aprehensión de realidad, pero no del mismo modo: la intelección funda la formalidad de realidad, y con ella el sentimiento de realidad y la volición de realidad. Y escribe: “Bien

entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, no podría haber sentimiento y volición.” (IRE 283-4)

Ni que decir tiene que estos breves párrafos dejan en el aire múltiples cuestiones, todas referentes al papel del sentimiento y la volición en la noología zubiriana. Para aclararlas en lo posible, reuní en 1992 los tres cursos orales en que Zubiri trató temas relativos a esos dos momentos de la intelección humana. Esos cursos son los titulados *Acerca de la voluntad*, de 1961, *El problema del mal*, de 1964, y *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, de 1975. Los edité con el deseo de que su contenido sirviera para completar, en lo posible, la noología zubiriana en torno a los temas del sentimiento afectante y la voluntad tendente. De ahí el título genérico que lleva el citado volumen: *Sobre el sentimiento y la volición*.

Vengamos, pues, al análisis del sentimiento. El curso sobre la estética, de 1975, se ocupa mucho de él, y además muy en línea con lo que diría un lustro más tarde; tanto, que no cabe la menor duda de que al escribir las líneas de *Inteligencia y realidad*, Zubiri tuvo presentes sus reflexiones de cinco años antes.

El primer capítulo de ese curso, titulado “Qué es el sentimiento estético”, se abre con un primer epígrafe sobre “Qué es sentimiento.” Critica la teoría clásica del sentimiento como “tendencia,” *órexis* o *appetitus*, y también la moderna que ve en él un “estado subjetivo.” A ambos contrapone su tesis de que el sentimiento es “un modo de estar realmente en la realidad.” Es lo mismo que aparece en el capítulo final de *Inteligencia sentiente*: “Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente ‘subjetivo’ como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad.” Y para explicar eso de que el sentimiento no es algo subjetivo sino un modo de estar realmente en la realidad, tanto en el curso de la estética como en *Inteligencia sentiente*, recurre a los tres momentos del sentir, la suscitación, el tono vital y la respuesta. El sentimiento es una modificación del tono vital, pero distinta de la que provoca en el animal cualquier afección, porque en el ser humano, a diferencia del animal, consiste en un “modo de sentirse en la

realidad.” (SSV 333) “El sentimiento es un modo de estar, de estar en la realidad, de sentirse en la realidad.” (SSV 333)

Hasta aquí la ganancia es muy escasa respecto a lo que ya sabíamos. Pero tras el enfoque genético del tema, Zubiri lleva a cabo otro que llama “formal.” Se trata de saber qué es formalmente el sentimiento en cuanto modo de estar o sentirse en la realidad. Eso le obliga a distinguir dos aspectos: de una parte, el acto de sentir en tanto que acto mío, y de otra, el momento “de realidad” de todo sentimiento. (SSV 336) Aquí interesa sobre todo este segundo momento. El “de” no tiene en él carácter causal, ni tampoco intencional sino otro que Zubiri llama “genitivo.” Y lo explica en los siguientes términos: “La realidad no solamente es de la inteligencia como aprehendida en ella, ni sólo es realidad como apetecida por la voluntad, sino que es también realidad del sentimiento [...] Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad.” (SSV 337)

Aquí sí hay una ganancia sobre lo visto en IRE. Porque si los sentimientos son de la realidad, entonces es preciso concluir que ésta se nos actualiza no sólo por la vía de la intelección sino también por la del sentimiento y por la volición. La aprehensión por vía del sentimiento, por consiguiente, no se halla en desventaja respecto a cualquier otra vía de aprehensión de la realidad. Así como el color que veo es mío pero es de la realidad, es una nota de la realidad actualizada en la aprehensión, así también sucede con los sentimientos. Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa. Los sentimientos, pues, no son meramente subjetivos. No se hallan en desventaja alguna respecto de los llamados hechos o datos objetivos. (SE 196) Lo cual nos obliga a concluir que el sentimiento actualiza dimensiones de la realidad, exactamente igual que lo hace, por ejemplo, el sentido de la vista. Esto plantea el problema de si esa nota que llamamos “realidad entristeciente” es igual o similar a la nota “realidad roja”. Y la respuesta de Zubiri a la altura de 1975 es que no. Veamos por qué.

El tema es de tal envergadura, que Zubiri le concede un párrafo en exclusiva, el segundo, titulado “Sentimiento y realidad.” En él echa mano del término que tanto juego le dio en los últimos años, el de “actualidad.” “Actualidad” es, a la altura de 1975, un concepto que en buena medida se contrapone a “sustantividad.” Una misma sustantividad puede cobrar muy distintas actualidades. La realidad puede cambiar ganando o perdiendo actualidad, sin modificación de sus notas sustantivas. El tema fue ganando profundidad en Zubiri con ulterioridad a esa fecha de 1975, y al final la actualidad cobró tanto volumen que acabó incluyendo el propio concepto de sustantividad. En efecto, hay actualidades mera-



mente adventicias, como el cambio de lugar. Pero hay otras que son sustantivas. De hecho, eso que llamamos sustantividad no es otra cosa que la coactualidad respectiva de un conjunto de notas en unidad coherencial primaria. Es lo que cabe llamar la actualidad interna o constituyente de la cosa (por similitud con lo que Zubiri llamó en “Respectividad de lo real”, texto de 1979, “respectividad constituyente”). (EM 200-7) Eso que la coactualidad de las notas constituye es un sistema, que genera y soporta esas notas propias y peculiares que se llaman sistemáticas. Hay notas constituyentes y notas sistemáticas o constituidas, ya que son el resultado de la interacción de las notas constituyentes y están soportadas por el sistema como un todo. Las notas sistemáticas, por tanto, no son constituyentes de la sustantividad sino constituidas o meramente actuales; pertenecen a la sustantividad, pero no como notas elementales o constitutivas sino como notas actuales o constituidas. Esto permite entender que sea posible un cambio en la sustantividad, una transsustantivación, por mera adición de una actualidad nueva, como según Zubiri sucede en el caso de la Eucaristía. (PTHC 397-421) En ese caso no cambian las notas constituyentes o constitutivas, el pan y el vino, pero sí hay una nota sistemática nueva que dota a la realidad de una nueva actualidad sustantiva. Con la inteligencia parece suceder lo mismo, ya que en el último Zubiri hay razones para pensar que es una nota sistemática o de actualidad. La nota intelectual consiste en mera actualidad, la propia de la formalidad de realidad, que abre al ser humano a la actualización de las cosas como realidades. La inteligencia no es otra cosa que actualidad; consiste en actualidad.

Era necesario hacer este breve excursus sobre el complejo problema de la actualidad en Zubiri, para situar en sus justos términos lo que dice en el curso de la estética, que no olvidemos es del año 1975, a propósito de los sentimientos y la realidad. Allí afirma que los sentimientos son de la realidad, pero inmediatamente añade que no por la vía de la sustantividad sino de la actualidad. Con ello quiere decir que los sentimientos son reales, pero no en el sentido de que constituyan notas sustantivas de la cosa; no son de la cosa por la vía de la sustantividad sino de la actualidad. En esos años, en efecto, Zubiri tendía a contraponer sustantividad y actualidad. Uno es el devenir de la sustantividad y otro el devenir de la actualidad. El color rojo es una nota de la sustantividad, en tanto que el que la realidad sea entristeciente afecta al devenir de actualidad, no al de sustantividad.

Considerado formal o trascendentalmente, el sentimiento no se diferencia en nada de la inteligencia. Recordemos que, en efecto, la intelección se define como “mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.” La intelección es mera actualización, de tal modo que no afecta a la sustantividad de las cosas sino a su actualidad; es un modo de actualidad. La intelección es mera actualización y la inteligencia es mera actualidad. Pues bien, ahora aplica esto al sentimiento y dice que el sentimiento es también mera actualización, de modo que no afecta a las

cosas en su nuda realidad sino en su actualidad. “Todo sentimiento es un modo de actualidad de lo real.” (SSV 340)

De esto deriva Zubiri una conclusión de la máxima importancia: los sentimientos no son subjetivos ni objetivos, sino reales, bien que no por la vía de la sustantividad sino de la actualidad. “Todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad, no [son] solamente estados míos. Se ha dicho y se ha comentado largamente en muchos libros, que el amor, por ejemplo, es vidente, que ve cosas que no ve la pura inteligencia. Esto es verdad, aunque quizá no tan verdad como se dice en los libros, pero, en fin, es mucha verdad. Pero esto no es exclusivo del amor; es propio de todo sentimiento.” (SSV 342)

A partir de aquí, Zubiri se dedica a identificar y caracterizar el momento trascendental de lo real actualizado por la vía del sentimiento. Si lo real actualizado por la vía de la intelección se nos presenta como *verum*, y por la vía de la volición como *bonum*, por la vía del sentimiento, siguiendo una tradición que se remonta a la escolástica, Zubiri cree que la realidad se nos actualiza trascendentalmente como *pulchrum*. Ése es el sentimiento propiamente estético, que consiste “en la fruición y la complacencia en algo real no por las cualidades que tiene, sino pura y simplemente porque es real.” (SSV 345) Ese momento trascendental dado en aprehensión primordial de realidad es lo que Zubiri llama, propiamente, “sentimiento estético.” A él dedica todo lo demás del curso de 1975. Ni que decir tiene que así concebido, el sentimiento estético “es la dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento.” (SSV 347) Lo cual significa que el sentimiento, lo mismo que la intelección, consiste en mera “actualidad.” No se trata de “causa”, ni de “término intencional” sino de mera “actualidad.” La actualidad de lo real en la inteligencia es el *verum*, en el sentimiento el *pulchrum* y en la voluntad el *bonum*. “Estos tres momentos del *pulchrum*, del *verum* y del *bonum* son algo que pertenece congéneremente a la realidad, a ella en sí misma, en tanto que es actual en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre.” (SSV 356) Esto le permite a Zubiri llegar a la conclusión que probablemente le llevó a escribir estas páginas, y es que la belleza así entendida tiene una cierta prioridad sobre su opuesto, la fealdad, lo mismo que la verdad lo tiene respecto al error y la bondad respecto a la maldad. Hay una “línea del bien” dentro de la cual se inscribe el mal, dice Zubiri en *El problema del mal*, (SSV 222) y lo mismo cabe hablar de una “línea de la verdad” (en la verdad real no hay error posible, porque “domina lo verdadero sobre lo falso”, SSV 382) y una “línea de la belleza.” (SSV 364-368) En este nivel, verdad, belleza y bondad son trascendentales, pero no sus opuestos, que por tanto dicen siempre relación a la talidad, al contenido, no a la formalidad en tanto que tal.

En el lenguaje de la trilogía, esto significa que nos hallamos en el nivel de la aprehensión primordial de realidad, en el que aún no se ha roto la compacción ni, por tanto, producido las dualizaciones verdad-error, belleza-fealdad y bondad-maldad. Zubiri no tiene aún clara la estructura de la trilogía a la altura del curso de 1975, como queda claro analizando su contenido. En el capítulo segundo, titulado “Lo estético en sí mismo”, distingue tres estratos en la fruición de las cosas que denomina: “en su realidad”, “por ser reales” y “en cuanto realidad.” Éstos se corresponden a grandes rasgos con los tres niveles de la trilogía, “aprehensión primordial”, “logos” y “razón”, pero tomados en sentido inverso. Como él mismo dice, “cada estrato se funda en el anterior” (SSV 372), porque en su exposición comienza por el más superficial y va en busca del más profundo. Zubiri no los explica mucho, pero tiene claro que cuando las cosas se nos actualizan por la vía del sentimiento “por ser reales”, es decir, una vez rota la compacción y producida la dualización intraaprehensiva, entonces es preciso distinguir en ellas dos estratos, el de contenido o talitativo y el formal o trascendental. En el primer sentido una cosa puede ser fea, por más que en el segundo todas sean formalmente bellas. La fealdad talitativa no afecta a la hermosura trascendental. Y escribe: “Se dirá que una cosa horrenda, una cosa fea, no puede ser bella sin contradicción. Pero esto no es verdad, porque nos estamos moviendo en dos estratos distintos: no puede ser bella si se aplica el concepto de belleza del primer estrato, pero es bella si se aplica el segundo. No hay contradicción sino que hay pura y simplemente diferencia de estratos.” (SSV 361-2)

El curso sobre la estética se ocupa fundamentalmente del momento trascendental de la belleza, la belleza de la realidad “en cuanto realidad.” Pero como acabamos de ver, existe también el otro momento, el que afecta a las cosas “por ser reales”, es decir, por sus contenidos concretos. Y es que la fruición de lo real no sólo afecta a la cosa por su carácter formal de realidad *simpliciter*, sino también por las cualidades que tiene, y por tanto la fruición puede tener además de carácter trascendental, otro talitativo. A este propósito, Zubiri pone en el curso de la estética el siguiente ejemplo: “Yo puedo tener la fruición de una manzana muy buena, estupenda, muy madura, de gran sabor, etc. Tengo una fruición auténtica, real. Esto es innegable. En este caso, las fruiciones ciertamente se refieren a la realidad; no se trata de una cosa imaginaria, de una alucinación ni de un proyecto, sino inclusive de algo que un animal no puede tener, a saber, la manzana real. Pero de esta manzana real, lo que a mí me produce la fruición son las cualidades que esa manzana tiene, su sabor, si me sienta bien, si me sienta mal, la agradable compañía en que la puedo comer, etc. Se trata, pues, de un atemperamiento a la realidad por razón de las cualidades que tienen las cosas reales. Es un tipo real y efectivamente auténtico de fruición.” (SSV 345)

Este ejemplo de la manzana Zubiri lo toma, sin lugar a dudas, de su curso sobre el mal. En efecto, en ese curso, al exponer la teoría del valor de Max Scheler, escribe: “Cuando Scheler habla de valores no se refiere, nos lo dice expresamente, a los grandes valores, a esos valores abstractos, sino a los valores más elementales y concretos, tales como, por ejemplo, lo sabroso de este manjar, etc.” (SSV 204). Y más adelante: “Cuando como un manjar sabroso, yo puedo aprehender su sabrosidad, por así decirlo, independientemente de la percepción del complejo de sensaciones táctiles, gustativas, etc., que el manjar suscita en el acto de su masticación; tanto, que normalmente yo no tengo conciencia de estas sensaciones, y sin embargo tengo plena conciencia de lo sabroso que es el manjar en cuestión. Es la percepción inmediata y pura del valor ‘sabroso’ en cuanto tal. Para comprenderlo, Scheler apela a la comparación con la percepción de un color en el espectro cromático. Si lo proyecto en determinadas condiciones físicas (una pantalla blanca, o si lo percibo directamente en un espectroscopio), yo percibo la pura tonalidad de un color, por ejemplo, el rojo, con entera independencia de la extensión que ese color posee en su proyección; tengo la percepción del puro rojo independientemente de la percepción de su extensión. Análogamente, al complacerme en lo sabroso de un manjar tengo la percepción de lo sabroso que es, independientemente del complejo de sensaciones que suscita. El valor, pues, nos está dado con independencia a como nos está dada la realidad.” (SSV 205-6)

El origen de todo este tema de la manzana está en la primera página del primer capítulo de la *Ética* de Scheler, titulado “Bienes y valores.” En ella escribe: “Valores como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres. Intentemos demostrarlo primeramente por lo que hace a los valores más sencillos tomados de la esfera de lo agradable sensible, es decir, donde la vinculación de la cualidad de valor a su depositario efectivo es la más íntima que pueda *pensarse*. Cada fruta de buen sabor tiene su *modo* peculiar de buen sabor. No acontece, pues, que uno y el mismo sabor se mezcle en las múltiples sensaciones que ofrecen, por ejemplo, la cereza, el albaricoque o el melocotón al gusto, a la vista o al tacto. El buen sabor es en cada uno de estos casos *cualitativamente* distinto de los otros, y ni los complejos de sensaciones gustativas, táctiles y visuales unidos en cada caso con él, ni tampoco las propiedades múltiples que se manifiestan en la percepción de esas frutas, son las que producen la diferenciación de aquella distinción cualitativa del buen sabor. Las cualidades de valor que posee lo ‘agradable-sensible’ en estos casos son *ellas mismas* cualidades *auténticas* de valor. Es indudable que podemos distinguirlas sin hacer referencia a la *imagen* óptica, táctil o a cualquiera otra imagen del fruto

que no sea la dada por el gusto; y esta posibilidad la tenemos en la medida en que poseemos arte y capacidad para aprehender esas cualidades de valor.”<sup>20</sup>

Era fundamental repasar estos textos para advertir algo de suma importancia. Hasta ahora Zubiri había venido hablando de sentimientos en general, sin mayores precisiones. Parecía que todos los sentimientos eran iguales o se comportaban de la misma manera. Tampoco necesitaba hacer distinciones entre ellos, dado que su interés era identificar el momento formal e inespecífico en la línea del sentimiento, a fin de dar con el trascendental *pulchrum*. Pero a la hora de hablar de los sentimientos en su talidad, acude a un tipo particular de sentimientos, los que Scheler denominó sentimientos sensibles, aquellos “donde la vinculación de la cualidad de valor a su depositario efectivo es la más íntima que pueda pensarse”, como dice expresamente Scheler. Los sentimientos sensibles son, en efecto, los más directamente relacionados con las sensaciones, como es el caso del sabor de un manjar en relación al sentido del gusto. De ahí que sean los preferidos por Zubiri, que no en vano intenta resaltar su carácter real. Si hay algunos sentimientos que cabe llamar reales, éstos son los sensibles. Más adelante reaparecerá el tema.

En el curso del 75, Zubiri tiene un párrafo muy duro a propósito de la teoría del valor de Scheler. Dice así: “La belleza, pues, como actualidad de las cosas, es de ellas, algo así como una cualidad intrínseca de ellas y, por consiguiente, lo primero que hay que decir es que la belleza no es un valor. 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 actualidad 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)

La lectura apresurada de este párrafo ha llevado con frecuencia a pensar que Zubiri reniega de la teoría del valor. Y no es verdad. Lo que dice es que los trascendentales *verum*, *pulchrum* y *bonum* no son valores. Lo cual es sobradamente obvio. Con la teoría de los valores, Zubiri hace lo mismo que con toda la fenomenología. La critica muy duramente, pero no porque no la acepte, sino porque considera que no ha sido suficientemente radical, al no descubrir la aprehensión primordial de realidad. Todo el problema del sentido, propio de la fenomenología se mueve, para Zubiri, en el plano del logos. El hecho de que critique su falta de radicalidad, no quiere decir que niegue sus contribuciones al nivel del logos. Este ha sido, repito, un error muy frecuente de interpretación de su pensamiento.

20 Max Scheler, *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 57-8.

Zubiri no reniega de los valores. Lo que sucede es que no los estudia en el curso de la estética, sino en otro once años anterior, el titulado *El problema del mal*. A él tenemos que acudir ahora para completar el análisis noológico del problema del sentimiento. En ese curso Zubiri dedica un epígrafe al tema “el bien y el mal como valores,” en el que hace una breve y precisa exposición del pensamiento de Max Scheler, muy apegada a lo que éste dice en el capítulo primero de la primera parte de su *Ética*, el titulado “Bienes y valores.” (SSV 204-10) Tras ello, bajo un segundo epígrafe titulado “el bien y el mal como realidades”, somete a crítica la teoría de Scheler. ¿Por qué? Porque Scheler se empeña, muy fenomenológicamente, en desligar el valor de la realidad de las cosas. Éstas son meros *Träger*, término que Zubiri traduce por “soportes” e Hilario Rodríguez Sanz y Juan Miguel Palacios por “depositarias”. Y sobre todo, porque la fenomenología entiende los valores como esencias ideales y no como actualización de notas reales de las cosas.

El curso sobre el mal es once años anterior al de la estética. Este periodo no pasó en balde. Aquí la distinción entre aprehensión primordial y logos no existe ni en forma de barrunto. Por otra parte, Zubiri aún no ha diferenciado con precisión el sentimiento de la volición, y parece moverse en línea con la doctrina griega de la *ōrexis* o apetito, que como es bien sabido engloba ambos momentos. No es un azar que en SE se hable sólo del *verum* y el *bonum* como trascendentales, y que no haya espacio para el *pulchrum*. Todo esto hace que la utilización de los materiales del curso de 1964 en perspectiva noológica sea sumamente arriesgada. En lo que sigue, y como línea de interpretación que me parece más razonable, yo partiré del supuesto de que lo dicho por Zubiri se refiere sobre todo al plano del logos más que al de la aprehensión primordial de realidad. Pienso que esta es la actitud más razonable porque es obvio que los valores, con su carácter polar, se sitúan necesariamente en el orden del logos y no en el de la aprehensión primordial, y porque Zubiri se está refiriendo en todas estas páginas a ellos.

En su crítica a Scheler, Zubiri comienza distinguiendo entre “intelección” y “estimación.” La intelección nos actualiza lo que llama la “nuda realidad” de la cosa, en tanto que la estimación no actualiza la nuda realidad sino lo que denomina la “realidad valiosa.” Lo cual plantea el problema de qué entiende por “nuda realidad”, a diferencia de “realidad valiosa.”

La intelección consiste en mera actualización. Pero eso que actualiza es la “nuda realidad” de la cosa. La intelección actualiza la cosa como notas que constituyen o forman un “de suyo” o una realidad. Eso es lo que Zubiri entiende por nuda realidad. La intelección actualiza eso. Además de nuda realidad, en ésta, en la realidad, hay otras dimensiones. Ya lo hemos visto antes, al hablar de la actualidad. La actualidad no se identifica para el Zubiri de estos años con la nuda

realidad. Una cosa es el devenir que llama de realidad, y que en el rigor de los términos es devenir de nuda realidad, y otra el devenir de actualidad. Pues bien, lo que está diciendo ahora es que la intelección nos actualiza la cosa en su nuda realidad, en tanto que el sentimiento nos actualiza otra dimensión de la realidad, la realidad en tanto que valiosa, que según lo ya visto forma parte del devenir de actualidad y no al de nuda realidad. Esto es lo que haría completamente distinta la nota “realidad verde” de la nota “realidad entristeciente.”

A la hora de identificar los correlatos trascendentales de esas actualizaciones, la cosa no le ofrece a Zubiri excesivos problemas. La intelección también es devenir de actualidad, ya que consiste en mera actualización, y actualiza esa nota trascendental de la realidad que es el *verum*. Del mismo modo, el sentimiento es un devenir de actualidad que actualiza el trascendental *pulchrum*. Los problemas comienzan cuando intentamos situarnos en el orden de la talidad, y por tanto de los contenidos específicos y no sólo de la formalidad. La realidad se me actualiza como “entristeciente”, o como “hilarante” o “agradable”, etc. Con lo cual se plantea el problema de qué sean estas notas. ¿Cabe decir que son notas que afectan a la actualidad de la cosa pero no a su sustantividad o a su nuda realidad? ¿Hay que hacer una diferencia radical entre la nota color rojo y la nota realidad entristeciente? ¿Puede afirmarse que una afecta a la nuda realidad de la cosa y la otra sólo a su actualidad? No hay duda que a la altura de los textos reunidos en *Sobre el sentimiento y la volición*, es decir, entre 1964 y 1975, Zubiri parece pensar así. Pero esto no resulta tan claro si nos atenemos a los textos de *Inteligencia sentiente*, es decir, a los escritos cinco años después, en 1980.

Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos por los sentidos. No hay otros elementos que nos pongan en contacto con la realidad. La lectura apresurada de los textos nos lleva a veces a pensar que la inteligencia es sentiente, y que por tanto parte de los datos de los sentidos, pero que el sentimiento es afectante, lo que parecería dar a entender que su contacto con la realidad tiene lugar a través de una vía distinta de los sentidos. Esto, como es bien sabido, dio lugar, en la época de Shaftesbury y Hutcheson, a la postulación de unos sentidos especiales llamados “sentidos internos”, a la cabeza de todos, el estético. En Zubiri no hay nada de eso. Más bien dice lo contrario, que todo lo aprehendido es sentiente y que lo aprehendemos por los sentidos. Y los sentidos son los mismos siempre, los que describe en el capítulo cuarto de *Inteligencia sentiente*. No es un azar que al final de ese libro, cuando introduce el tema del sentimiento afectante y la voluntad tendente, remita precisamente a este capítulo (IRE 282)

Vayamos, pues, al capítulo cuarto. Allí trata de la diversidad de los sentires y de los distintos sentidos. Basándose en los datos de la fisiología, y por tanto en los tipos conocidos de receptores sensitivos, distingue “unos once” sentidos:

vista, oído, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular) y la cenestesia o sensibilidad visceral. (IRE 100) Como tantas veces sucede en Zubiri, es una descripción, pero no una descripción ingenua sino basada en datos científicos, en este caso en los aportados por la fisiología de los sentidos. Podría ser que hubiera más, o que no fueran exactamente éstos. Zubiri deja claro que ése “es un asunto de psico-fisiología.” (IRE 100) Y acto seguido añade lo que él considera fundamental desde el punto de vista de la descripción: “Los órganos de los sentidos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad [...] Como el que la aprehensión sea de realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de presentársenos la realidad en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección.” (IRE 100)

Hay, pues, modos de intelección distintos, que vienen determinados modalmente por los distintos sentidos. Todos son modos de intelección, de tal forma que si los sentidos cubren no sólo el área del conocimiento, sino también el del sentimiento y la tendencia, entonces habremos de concluir necesariamente que aquí la palabra intelección se entiende de modo amplio, referida no sólo al primer momento sino a los tres, y por consiguiente al conjunto de la impresión de realidad.

¿Nos actualizan los sentidos la realidad sólo en el primero de los tres momentos de la aprehensión humana, el de la inteligencia sentiente, y no en el del sentimiento afectante y la voluntad tendente? O dicho de otro modo: ¿lo que nos presentan los sentidos es la “nuda realidad” de la cosa, pero no sus posibles “actualidades”, ya sean simultáneas, ya ulteriores? Parece que a la altura de 1964 y 1975 Zubiri tendía a pensarlo así, pero en 1980 ya no lo tiene tan claro.

Eso que Zubiri llama en sus escritos la “nuda realidad” de la cosa parece claramente relacionado con dos sentidos específicos, que son la vista y el tacto. La vista nos da la “configuración” de la cosa, su *eídos*. Y del tacto dice: “En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin *eidos* ni gusto: es la *nuda presentación* de la realidad.” (IRE 101) A esta nuda presentación de la realidad la llama poco después “nuda realidad.” (IRE 103) El tacto nos da la “nuda realidad” de la cosa. La preferencia de Zubiri por este sentido está en la base de que denominara al acto primordial de la inteligencia “aprehensión”, aprehensión primordial de realidad. Cuando se le preguntaba por el sentido de este término, siempre agarraba algo con la mano y recordaba el término alemán *greifen*, que significa coger o agarrar. Eso que cogemos o agarramos es la nuda realidad de algo.



Es problema es que hay otros muchos sentidos. Al referirse al gusto, escribe: “En el gusto, la cosa está presente como realidad poseída, ‘de-gustada’. El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como *fruible*. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición.” (IRE 101) Y surge la pregunta: la fruición qué es, ¿un sentimiento o una nota similar al color? A Zubiri no hay duda que este tema le generaba una cierta incomodidad, precisamente porque aún no lo había conceptualizado claramente. Y quizá por eso añade la última frase: “Es la realidad misma lo que como tal realidad tiene un momento formal de fruición.” Lo que hace, pues, es elevarse al orden trascendental, el que ya había estudiado en el curso de 1975 sobre la estética, en el que, en efecto, hizo de la fruición el sentimiento trascendental. Allí escribe: “Los sentimientos son muchos y muy diversos desde el punto de vista de los actos que el hombre ejecuta. Pero sin embargo, desde el punto de vista de la realidad que en todo sentimiento se actualiza, no hay más que dos sentimientos: fruición o gusto y disgusto. Gusto y disgusto no son dos sentimientos más en la lista: amor, odio, alegría, compasión, gusto, disgusto, etc. No, no. Todos los sentimientos pueden tener esta doble modalidad del gusto y del disgusto; innegablemente. Son dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él.” (SSV 340)

Pero la referencia al orden trascendental no resuelve el problema. En primer lugar, porque de la fruición podemos decir, quizá, que es trascendental y se halla en la base del *pulchrum*, pero no del gusto y disgusto, porque en ese orden no puede darse tal dualidad. Y además, porque incluso así quedaría en pie el tema de los sentimientos en cuanto tales y el modo como se le actualizan al ser humano.

El tema de los sentimientos no está relacionado sólo con el sentido del gusto y la aprehensión de la cosa como gustosa o disgustosa, sino que afecta a otros varios. Después de describir los cinco sentidos clásicos, continúa Zubiri: “Pero ni la realidad ni mi sentir se agotan en estos tipos de aprehensión sentiente. Tenemos ante todo el calor y el frío: son la presentación primaria de la realidad como *temperante*. Hay además la aprehensión de la realidad no simplemente como temperante sino también como *afectante*: el dolor y el placer son el exponente primario de esta afección. La realidad es temperante y afectante.” (IRE 102)

En el gusto, pues, la realidad se me actualiza como fruición, gustosa o disgustosa; por los receptores específicos de temperatura, como temperante; y a través de los receptores de dolor y placer, como afectante. Y surge la pregunta: si esto es así, ¿los sentimientos actualizan notas de la nuda realidad de la cosa, o sólo son modos de su actualidad en nosotros? Dicho de otro modo: las notas actualizadas por los sentimientos, ¿pertenecen al orden de la nuda realidad de la cosa, o pertenecen al orden de su actualidad? A la altura de 1980, la respuesta

parece clara: los sentimientos actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores. He aquí un párrafo que viene a confirmarlo: “Hay distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: inteligir es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*. En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*.” (IRE 105) Y la enumeración sigue.

¿Qué deducir de todo esto? Que la aprehensión de realidad cubre tanto la inteligencia sentiente como el sentimiento afectante y la voluntad tendente. En tanto que esa aprehensión es siempre sentiente o sensible, parte de los datos de los sentidos. Estos datos afectan no sólo a la inteligencia, ni nos dan sólo la nuda realidad de la cosa, sino también a las otras dos dimensiones, y más en concreto al sentimiento. Hay un sentimiento trascendental, que es lo que Zubiri llamó “atemperamiento”, y que da lugar al trascendental *pulchrum*. Pero está también la dimensión talitativa, los sentimientos en tanto que tales, que también están dados en aprehensión y que, como dice Zubiri en el último texto citado, no son consecutivos a la intelección, sino modos de intelección de la realidad. A la altura de 1980 parece que ya no le es de mucha ayuda la vieja distinción entre la “nuda realidad” de la cosa y su “actualidad”, ni el decir que los sentimientos son de la realidad, pero no como notas de su nuda realidad sino como notas de actualidad. No es un azar que esta distinción entre nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y sustantividad se vinieran a identificar con actualidad. Pero éste es otro problema.

Zubiri, pues, en los años setenta y ochenta, rescata los sentimientos, tanto en el orden trascendental, *pulchrum*, como en el talitativo. Los sentimientos nos actualizan notas de las cosas, de igual modo que la vista y el tacto. Ahora bien, como es bien sabido, la pluralidad de elementos talitativos no cobra carácter diferencial más que en el logos, es decir, cuando se rompe la compacción propia de la aprehensión primordial (IL 15)m. Dicho de otro modo, así como el sentimiento trascendental *pulchrum* tiene perfecta cabida en el orden de la aprehensión primordial, los sentimientos talitativos no cobran perfil y entidad propia más que en el logos.

El mundo de los sentimientos es extremadamente complejo. Los hay de muchos tipos. Max Scheler distinguió cuatro: los sensibles, los vitales, los anímicos y los espirituales. Las diferencias entre ellos no son sólo fenomenológicas sino

también filogenéticas. De hecho, han ido apareciendo en el proceso evolutivo en ese orden, y en el sistema nervioso del ser humano se integran, pero conservando su especificidad. Es significativo que en todo lo que hasta aquí llevamos dicho, nos hayamos referido de modo prácticamente exclusivo a los sentimientos sensibles. Así, cuando Zubiri apela al caso de la fruta sabrosa, está utilizando un ejemplo que Scheler deja muy claro que es de sentimiento sensible. No es azaroso que Zubiri lo haga así. De hecho, los sentimientos sensibles son los que están más directamente relacionados con las terminaciones sensitivas, y por tanto los más adecuados para demostrar la tesis de que los sentimientos aprehenden cualidades de las cosas similares a las que llamamos de hecho, como el color. A la teoría de Zubiri le viene muy bien apelar a los sentimientos sensibles. El problema es que éstos no son todos, ni quizá los más importantes.

En el orden de los sentimientos sucede lo mismo que en el de la intelección sentiente. Ésta comienza en la sensación, que por más que sea inteligente tiene carácter elemental, de modo que después se transforma en percepción, en ficción, en concepto, en juicio, en razón, etc. Pues bien, en el orden emocional sucede algo similar. Comienza con los sentimientos más directamente biológicos, los sensibles, y a partir de ellos y por interacción con otros fenómenos psíquicos, da lugar a los llamados sentimientos vitales y, sobre todo, a los psíquicos y a los espirituales. Un ejemplo de sentimiento sensible es el dolor de muelas, localizado, puntiforme, agudo y de poca duración, etc. A estos sentimientos les sucede lo mismo que a la sensación cromática que aprehende el ojo, a saber, que pueden analizarse bien como puras sensaciones, bien como percepciones. En este segundo caso, no formarían parte de la aprehensión primordial sino del logos. Realmente, nunca hay sensaciones puras, es decir, no afectadas por la educación, los hábitos, etc. De ahí que lo único con existencia autónoma sea la percepción, tanto cognitiva como emocional. Pero en el orden del análisis es obvio que resulta necesario distinguir esas unidades elementales que llamamos sensaciones, y que en el plano emocional son los sentimientos sensibles, sobre todo si este último término lo restringimos al ámbito de la sensación y no de la percepción.

Cuanto más nos alejemos de los sentimientos sensibles, mayor es la parte construida y menor la que cabe atribuir a las sensaciones elementales. Por eso se hallan cada vez más alejados de la aprehensión primordial y son más propios del logos. El caso paradigmático es el de los sentimientos espirituales, que constituyen el polo opuesto a los sensibles. En ellos la influencia de los sentimientos sensibles, o de los elementos emocionales aprehendidos primordialmente, es mínima, hasta casi desaparecer.

Los sentimientos vitales tienen rasgos en cierto modo opuestos a los sensibles: son más permanentes, afectan a todo el cuerpo y no obedecen a causa determinada. Típicos sentimientos vitales son el aburrimiento, la desgana, la

depresión endógena, etc. Se caracterizan por ser muy biológicos y depender del estado del cuerpo, y por hallarse muy relacionados con unas terminaciones sensitivas muy precisas, las cenestésicas. Pero en ellos influyen con mayor fuerza que en los sensibles factores psíquicos de índole muy distinta, como la existencia o no de ideas, proyectos, etc. De ahí que puedan considerarse sentimientos primarios o infundados en la línea del sentimiento en menor medida que los sensibles. Esto les sucede aún más a los sentimientos anímicos o de la esfera del “yo”. Cuando, por ejemplo, me enfado por la faena que me ha hecho un amigo, el sentimiento es reactivo a un complejo proceso psicológico y humano. Por tal razón cabe considerarlos sentimientos primarios en menor medida que en los dos tipos anteriores. Son siempre el resultado de una compleja elaboración. Igual acontece en las llamadas depresiones reactivas. Me deprimó porque he sufrido una desgracia. Toda la compleja elaboración de eso que llamo desgracia, que es en buena medida intelectual, interviene decididamente en mi estado anímico. Y esto sucede aún más en los llamados sentimientos espirituales, como puede ser el de solidaridad, el de compasión, o el de piedad.

¿Qué deducir de todo esto? Primero, que el mundo de los sentimientos es sumamente complejo, y que el término abarca elementos muy heterogéneos entre sí, tanto como puedan serlo dentro del orden de la inteligencia sentiente la sensación, la percepción, la ideación, el juicio, etc. El término sentimiento no designa algo puntual sino un amplio espacio, exactamente el que cubre todo eso que Zubiri engloba bajo la denominación de “sentimiento afectante.” Y dentro de este amplio espacio, cuando hablamos de sentimientos primarios, o sentimientos pertenecientes al orden de la aprehensión primordial, mi opinión es que sólo podemos incluir en ellos los que Scheler llamó sentimientos sensibles, y no completamente, ya que las mismas sensaciones se modifican por factores como la educación, los hábitos, etc. En cualquier caso, analíticamente sí tiene sentido el atribuir a ciertas sensaciones el carácter de sentimientos básicos o elementales, y el llamarlas sentimientos sensibles. Es, de hecho, aquellos a los que suele acudir Zubiri en sus descripciones.

Con lo dicho parecería que estamos asumiendo con armas y bagajes la teoría scheleriana de los sentimientos. Pero esto no es sin más así. Ciertamente, los análisis de Scheler sobre la vida afectiva son de los que hacen historia, y parece difícil decir algo en ese campo sin tenerlos en cuenta. Pero entre Zubiri y Scheler hay profundas diferencias. Una, fundamental, la distinción que Scheler establece entre “estados emocionales” y “sentimientos intencionales.” Simplificando su compleja descripción, cabe decir que los primeros son reactivos en tanto que los segundos son, simplemente, activos. De ahí que los primeros tengan “porque”, en tanto que los segundos sólo tienen “qué”. Así, estoy triste porque me han dado una mala noticia. Pero cuando me gusta un cuadro o amo a una persona, es muy

probable que si me preguntan la causa diga que no la sé, que me gusta por nada, o porque sí, o sin porqué; me gusta y nada más, o amo a una persona más allá de todos los porqués que puedan darme en sentido contrario. La distinción es importante, pues los sentimientos intencionales son para Scheler los actos intencionales de la noesis cuyo correlato noemático son los valores. De estos puedo tener intuición categorial, lo que me permite describir su esencia. De ahí que los valores sean para Scheler esencias ideales, captadas intencionalmente e intuitas categorialmente.

Pues bien, en Zubiri no hay nada de esto. Y ello porque, como pronto veremos, los valores no están directamente intuitos sino contruidos. En segundo lugar, porque la relación con los objetos no tiene carácter intencional sino que consiste en mera actualidad. De lo que se deriva que lo aprehendido por vía emocional son propiedades o notas reales de las cosas, y no cualidades objetivas pero irreales.

De lo dicho puede concluirse que los sentimientos primarios, y por tanto aquellos de que cabe hablar en aprehensión primordial de realidad, son los llamados sensibles, como el gusto de una fruta o el dolor de muelas. Zubiri pone, como hemos visto, el ejemplo de la realidad “entristeciente” o “hilarante”. Éstos no son sentimientos sensibles. La tristeza puede ser un sentimiento vital o un sentimiento anímico, según que sea endógena o reactiva. La hilaridad es un claro sentimiento anímico. Este último es obvio que no está dado en aprehensión primordial de realidad. Por supuesto, yo aprehendo mi risa, pero eso no puede confundirse con el hecho de que el sentimiento sea el resultado de interacciones complejas, en las que intervienen, por ejemplo, elementos intelectuales más o menos complejos. El caso de la tristeza es distinto, porque si tiene carácter endógeno se trata de un sentimiento vital, y éste es muy cenestésico y tiene carácter muy primario. Hay casos en que podrían atribuírsele los mismos caracteres que hemos descrito a propósito de los sentimientos sensibles. Uno de esos sentimientos vitales endógenos es la angustia que Heidegger estudió. Y su radicalidad está precisamente en eso, en que comparte las características propias de los sentimientos sensibles, es decir, porque tiene un carácter primario y elemental. Pero ése no es, desde luego, el caso de la hilaridad. Ésta dice relación a la realidad, de eso no hay duda, pero no en el orden de la aprehensión primordial sino en otros niveles más complejos, que han de pertenecer al nivel del logos o de la razón. De ahí que sea el momento de pasar a ellos.

En el orden de la inteligencia sentiente, el logos inicia su andadura a través de lo que Zubiri llama “aprehensión dual”, es decir, la aprehensión de una cosa entre otras, en el campo de realidad. Esto comienza por lo que Zubiri llama “simple aprehensión” en la línea de la inteligencia sentiente, que para él no es aprehensión primordial, ni por tanto da verdad real. La simple aprehensión está ya media-

da por múltiples elementos culturales, educativos, etc. La simple aprehensión es construcción, construcción libre del sujeto. Pues bien, cabe preguntarse si hay algo parejo a la simple aprehensión en el orden del sentimiento. Y la respuesta es que sí, y que eso es lo que en el curso de 1964 Zubiri llama “estimación.” Este término llega a Zubiri a través de Husserl, de Scheler y de Ortega. Una cosa es sentir y otra muy distinta es estimar. El estimar no es parte de la aprehensión primordial de realidad. Por tanto, la estimación de Zubiri no tiene mucho que ver con lo que por ella entiende Scheler, una especie de intuición de esas esencias ideales que llama valores. La estimación nos permite, eso sí, identificar los contenidos dados en el sentimiento, diferenciar unos de otros, e incluso nombrarlos y valorarlos. Lo que es el concepto en el orden de la inteligencia sentiente, es el valor en el del sentimiento afectante. Esto lo vio ya con toda claridad Antonio Pintor-Ramos, cuando en 1993, en su libro *Realidad y sentido*, escribe: “Eso que Zubiri, siguiendo una tradición que viene de Brentano, llama ‘estimación’ me parece paralelo al [lugar] que dentro de lo intelectual ocupan las ‘simples aprehensiones’.”<sup>21</sup>

En *El problema del mal*, un curso dos años posterior a la publicación de *Sobre la esencia*, Zubiri se plantea la cuestión de si los valores forman parte de la “cosa-realidad,” que viene a corresponder con lo que tantas veces llama la “nuda realidad”, o pertenece más bien a la “cosa sentido.” Y sin titubeos opta por esto segundo. Su tesis, claramente enfrentada con los textos que hemos citado de 1980, es que la estimación no afecta directamente a la sustantividad y a las notas, es decir, a la “nuda realidad” de la cosa, sino que está fundada en ella. Estimamos la realidad en tanto que valiosa. Pero los valores, por lo que acabamos de decir, no son “realidad” sino “sentido”. El sentido, obviamente, tiene como soporte la realidad, lo cual lleva a Zubiri a distinguir entre “condición” y “sentido”. La condición es la realidad en tanto que soporte de sentido. Y a este soporte real no lo llama Zubiri valor sino “bien”. De tal modo que la cosa real tiene la condición de buena, y de ese modo funda o soporta los valores, que son cosas-sentido. De lo cual concluye Zubiri que, a diferencia de lo que Scheler dice, no es el valor el fundamento del bien sino al revés, el bien el fundamento del valor. (SSV 223)

Esto parece chocar con todo lo que llevamos visto hasta ahora. Nos hemos esforzado en mostrar que los sentimientos, en particular los sensibles, son notas de la realidad en condición de paridad con las demás sensaciones, de modo que algo es realidad sabrosa o dolorosa de igual modo que es realidad amarilla. Y ahora se nos dice que los valores no afectan a la cosa-realidad sino a la cosa-sentido. ¿No es esto contradictorio? A mi modo de ver, no. La razón está en

21 Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 113.

que el sentido es propio del logos, y los valores, que son el resultado del proceso de estimación, no pueden no pertenecer al logos. Los valores para Zubiri están contruidos, son resultado de la tarea del logos, y por tanto tienen sentido, no son pura realidad, o pura nota real. La nota real sería el sentimiento sensible que tengan en su base. Evidentemente, tampoco son puro sentido. De ahí que Zubiri se vea obligado a buscarles un soporte real, que es eso que llama bienes, es decir, la condición buena de la realidad. Pero esto es mezclar el orden del sentimiento afectante con el de la voluntad tendente. No se ve por qué, en el puro orden del sentimiento afectante, cabe llamar buena a la realidad en tanto que condición de sentido. La razón está en que en estos años Zubiri no distingue aún los tres momentos, la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente, sino sólo dos, siguiendo la tradición clásica que reduce todo a *noûs* y *órexis*, y que por tanto tiende a unificar la dimensión emocional con la práctica.

¿Qué haríamos entonces con el tema de la condición y el bien? ¿Es algo completamente superfluo o falso? Pienso que no. Una vez que la dualidad inteligencia-voluntad, propia de los años sesenta, se convierte en trinidad, inteligencia, sentimiento, volición, parece obvio que la condición buena o mala de las cosas tiene que adscribirse más a la tercera de esas dimensiones que a la segunda. Hay muchas razones para pensar que eso es así. Una, fundamental, es que el bien es siempre una condición de la realidad. Lo bueno no son los valores sino la realidad en cuanto encarna o incorpora valores. En esto, aunque no parece ser consciente de ello, Zubiri coincide completamente con Scheler. La ética es siempre práctica, consiste en hacer o no hacer, en realizar o no realizar, en hacer realidad. Y la realización de valores es el bien. El bien no es el valor, sino el valor realizado. A propósito del amor, que en Zubiri, como en Scheler, no es un mero sentimiento, ni un valor, sino que pertenece al orden de la voluntad tendente y tiene, por ello, carácter activo, llevando a la realización de los valores, escribe Zubiri: “El amor recae formalmente sobre la realidad misma de lo amado y no sobre sus valores. El amante no se enamora de las cualidades de la persona, sino de la realidad misma de ésta. Es cierto que casi nadie llegaría a amar a una persona sino por la 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 tal, aunque haya perdido muchas de las cualidades que condujeron al amor.” (SSV 217)

De aquí se deduce que la condición de buenas o malas de las cosas pertenece al orden del logos, pero más que en la línea del sentimiento afectante, en la de la voluntad tendente. No es el momento de entrar en detalles, sino de plantear el tema para un ulterior análisis. Por la línea del *bonum*, la realidad de las cosas, su contenido, se dualiza en bueno o malo, mejor o peor. Esto es obra del logos, y por tanto acontece dentro de la aprehensión humana y sin salir de ella. En este punto

Zubiri coincide completamente con Scheler: el bien es la realización del valor. Pero realización y valoración son cosas distintas. Una está en la línea del sentimiento afectante y otra en la de la voluntad tendente. El bien no es un valor sino que consiste en la realización de todos los valores. O como escribe Zubiri: “La dualidad del bien y del mal no es, acabamos de verlo, una dualidad de valores.” (SSV 224) Por eso el valor moral, como dice Scheler, no es un valor más, sino que consiste en la realización de todos los valores extramORALES. Quien sólo quisiera ser bueno sin realizar los valores extramORALES, no sería ni bueno; es el fariseo.

Si esto es así, entonces se plantea el problema de qué es lo específico del sentimiento afectante en el orden del logos. En el de la aprehensión primordial ya hemos visto que en el orden trascendental es el *pulchrum*, entendido como “la fruición de algo real, simplemente porque es real” (SSV 345), y en el talitativo los llamados sentimientos sensibles y, quizá, también los vitales. ¿Y en el del logos? En él todos los sentimientos, incluidos los sensibles, se dualizan necesariamente en positivos y negativos y se diferencian unos de otros. Además, se combinan con otras simples aprehensiones en complejos emocionales, dando como resultado los sentimientos que antes hemos denominado, siguiendo a Scheler, vitales, anímicos y espirituales. “Los sentimientos son innumerables, y todos ellos pueden tener esa doble dimensión de gusto y disgusto, de fruición y de no fruición, respecto de la realidad que en esos sentimientos se nos manifiesta. Los sentimientos nos presentan cada uno facetas distintas de la realidad, y todos ellos están calificados como sentimientos en fruición o en no-fruición.” (SSV 354) Lo mismo que en el orden trascendental la fruición es formal, inespecífica y no tiene contrario, en el talitativo y atendiendo al contenido la fruición es siempre dual, y por tanto se opone a la no-fruición o fruición negativa. En el orden del logos los sentimientos son muchos. Los sentimientos son, en cuanto actos, míos, subjetivos, pero tienen un término que es objetivo, la realidad. Fenomenológicamente, esto cabe expresarlo diciendo que los sentimientos son actos de la noesis que tienen un término, en lenguaje zubiriano no objetivo sino real, que serían sus respectivos noemas. Y mi tesis es que el nombre propio de estos noemas son los valores, como dijo Husserl, desarrolló Scheler y, a mi modo de ver, acepta Zubiri.

Pero hay una diferencia fundamental en Husserl, Scheler y Zubiri. Para los dos primeros los valores están “intuidos,” lo mismo que también para Moore y, a su modo, para Ross, en tanto que para Zubiri, por el contrario, están “construidos.” Esta construcción es la que Zubiri expresa diciendo que son “cosas-sentido”, y que por tanto cobran o adquieren sentido en el contexto de la vida humana. El logos construye los valores, del mismo modo que en el orden de la inteligencia sentiente construye los conceptos y en el de la voluntad tendente construye los deberes.



Para Zubiri no hay intuición de los valores. En IL define lo que es intuición. “Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado. El sentido primario es justo este ‘tener a la vista’. Es un tener a la vista de un modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir unitariamente. La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición. Lo opuesto a la intuición sería el concepto y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección. Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es siempre algo singular, es un *singulum*; así Ockam y Kant. Sólo un *singulum*, se piensa, puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente. Pero, para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (Idea, lo categorial, etc.). No tenemos por qué entrar en este problema, pero su existencia nos manifiesta bien claramente que la intuición ha de conceptuarse no por su objeto sino por el modo de presencia de su objeto, tanto más cuanto que aunque fuera verdad que sólo lo singular es intuible, esto no significaría que todo lo singular sea forzosamente intuible. Intuición es un modo de presencia del objeto. La intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección.” (IL 240-1)

Era importante transcribir este análisis de la intuición que hace Zubiri, ya que él permite situar en sus justos términos la intuición que según la escuela fenomenológica existe de los valores. No se trata simplemente de la intuición del valor singular sino de la intuición categorial del valor, de su idea y esencia. Pues bien, esto es lo que Zubiri niega que exista. La estimación no es intuitiva sino resultado de una construcción, y los valores son constructos respectivos a la vida humana, cosas-sentido.

Conviene que reparemos con más detención en esto. El logos construye. Construye a todos los niveles. Pensemos en el nivel más básico, el de la percepción. La percepción es una construcción. Y esto que se dice del precepto, se aplica mucho más al ficto y al concepto y, por supuesto, al juicio. Toda la obra del logos es constructiva. Y ello no sólo en el orden de la inteligencia sentiente, sino también en la del sentimiento afectante y la voluntad tendente.

Pero se construye siempre “desde” algo. Y ese algo no puede estar también construido, so pena de entrar en un regreso al infinito. La percepción es sin duda una construcción, pero una construcción a partir de unos datos primarios, que son las sensaciones. Esto es absolutamente obvio. Esas sensaciones son las que nos actualizan la realidad en la aprehensión. Pero las sensaciones incluyen aquí los sentimientos, al menos los sentimientos más elementales o primarios, los sentimientos sensibles. Al hablar de la aprehensión primordial nos hemos ocupado de uno de esos sentimientos, la temperie, que fundamenta el trascendental

*pulchrum*. Ese sentimiento, así definido, es formal e inespecífico. Pero es claro que también nos actualizan cualidades de la realidad otros sentimientos con contenido específico, como son los sentimientos llamados sensibles. Estos son los que en el logos, una vez rota la compasión, adquieren carácter plural, de modo que serán positivos o negativos, más positivos o más negativos. Dicho de otro modo, los sentimientos nos actualizan la realidad no sólo en su momento inespecífico o trascendental sino también en el talitativo, y estos últimos no tienen sólo carácter compacto sino también dual. De igual modo que veo colores distintos, que el logos identifica, denomina, etc., igual pasa con los sentimientos. Y así como las sensaciones de los colores están dadas en aprehensión primordial, pero se dualizan en el logos, así también los sentimientos sensibles nos actualizan cualidades o propiedades de las cosas que en el logos se dualizan, como más o menos agradables, bellas, etc. La actualización propia de la aprehensión primordial no es resultado de un proceso constructivo sino fundamento suyo. ¿Podría llamársela intuición? De hecho, así se la ha llamado. Si la denominamos intuición, es aclarando que se trata de una mera intuición sensible, y no de una intuición categorial, como la que según la fenomenología corresponde a los valores. Zubiri prefiere hablar de aprehensión. Sea como fuere, el caso es que la dualización del logos está basada en algo que no tiene carácter construido sino que es previo a la construcción y fundamento suyo. Y que como no es construcción, cabe llamar intuición sensible (en el fondo no debería llamársela “sensible”, pues ésta la tiene también el animal, sino “sentiente” o, siguiendo el propio uso de Zubiri, evitar esos términos y hablar de aprehensión primordial). La percepción construye perceptos, pero sobre algo previo que no es a su vez construido sino intuido o directamente aprehendido. Es el momento de intuición que hay en la base de la actividad del logos. Lo inmediatamente actualizado no es sólo el momento trascendental o *pulchrum*, sino también esas cualidades talitativas que aprehendemos de las cosas por vía emocional a través, al menos, de los sentimientos sensibles.

Lo que Zubiri afirma con una cierta vehemencia es que esas cualidades emocionales dadas en aprehensión primordial no son aún valores. Los valores no están al nivel de la aprehensión primordial sino del logos. Y éste se halla siempre construido. ¿Qué es lo que se construye? La respuesta de Zubiri es tajante: el “sentido”. El logos construye, y su construcción consiste siempre en sentido; construye sentido. “La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas de existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, ‘vemos’ son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso. En el estricto rigor de lo que se llama ‘ver’, lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que

son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido.” (SSV 230)

“El que la cosa-realidad, sin dejar de serlo, se torne en cosa-sentido, esto no depende sino de que haya un hombre que haga de la cosa real, sentido para su vida. Por tanto, radicalmente, el hombre es el constituyente del sentido en cuanto tal.” (SSV 230) El sentido se construye. Una de las vías de construirlo es a través de la estimación. “No todo sentido es estimación, pero toda estimación es sentido.” (SSV 233)

No todo sentido es estimación. ¿Qué otros modos hay de construir sentido distintos de la estimación? Si abrimos *Inteligencia y logos* advertiremos que toda la función del logos es construir sentido. Comencemos por el principio, la simple aprehensión. En ella no se nos da la nuda realidad, sino algo que ya es irreal, porque es el término de una libre construcción, o de una creación. “Actualizar la realidad física desrealizada en un contenido libre: he aquí la esencia de la creación.” (IL 95) “En definitiva: la aprehensión de lo real en retracción del contenido, esto es en simple aprehensión, tiene carácter formal de irrealidad. La irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de ‘la’ realidad física y de realización libre de su contenido: es el ‘sería’. El ‘sería’ es un *modo irreal*, no en sentido gramatical sino en el sentido de ‘la’ realidad en modo de libre contenido.” (IL 95) Todos los modos de la simple aprehensión o de la aprehensión en distancia, el percepto, el ficto y el concepto, son construcciones libres, que nos dan la realidad en diferentes respectos, como “esto” en el primer caso, como “cómo” en el segundo y como “qué” en el tercero. (IL 106)

Es significativo que Zubiri no haya tematizado explícitamente la dimensión de sentido de todas las construcciones del logos. Es una carencia que resulta, cuando menos, extraña, y sobre la que ya llamó la atención, en 1993, Antonio Pintor-Ramos en su libro *Realidad y sentido*. El mundo del logos es el mundo de las cosas-sentido, incluso cuando esas cosas son las meras palabras que sirven para denominar cosas-realidad. Hay sentidos que se generan por la vía de la “simple aprehensión”, como los lingüísticos, y hay otros sentidos que se generan por la vía de la “estimación”. Con esto quiero decir que la estimación es en el orden emocional lo que la percepción es en el cognitivo; o dicho de otro modo, que la simple aprehensión o percepción emocional es lo que llamamos estimación. Las personas estimamos lo mismo que percibimos, y de hecho en la propia percepción está ya inscrita la estimación. La estimación, en tanto que tal, no se constituye por vía conceptual sino emocional. Aquí no hay juicios en sentido propio sino algo previo, perceptos o percepciones emocionales, estimaciones. Su correlato noemático son los valores. Y precisamente porque el término de la estimación son los valores, pueden hacerse a partir de ella juicios de valor, es decir, afirmaciones sobre las cosas. En los juicios de valor intervienen no sólo

estimaciones sino también conceptos. Esta mezcla del orden de la intelección sentiente y el del sentimiento afectante se da en todo el ámbito del logos, tanto en la percepción como en el juicio. Ambos son intelectuales y emocionales a la vez. Es el tema tan traído y llevado de la “inteligencia emocional.” Pero dejando esto de lado, es lo cierto que hay estimaciones que cabe llamar directas, que vendrían a ser simétricas de las simples aprehensiones, y hay juicios de estimación, es decir valoraciones, que son paralelos a los juicios de afirmación. En tal sentido, cabría decir que la estimación juega un papel similar a la simple aprehensión, bien que por vía emocional, y que la valoración puede identificarse con el juicio, que en este caso se convierte en juicio de valoración. En realidad, nunca se dan de forma separada el juicio de afirmación y el juicio de valoración. Todo juicio de afirmación lleva implícita una valoración, y viceversa. Ejemplos típicos de juicios de valoración son los que Scheler llama actos de “preferir” y “postergar”, si bien estos términos han de tomarse aquí en un sentido distinto del scheleriano.

Así descrita la función del logos en el orden del sentimiento afectante, va de suyo que las estimaciones y los valores no tienen carácter intuitivo sino constructivo. Lo cual genera inmediatamente la acusación de relativismo. Esto de los valores, precisamente por su fundamento emocional, se ha visto por lo general como terreno movedizo y poco firme, siempre abocado al peligro del relativismo. Y si encima se dice que no hay de ellos intuición categorial, entonces el relativismo parece inevitable. Si los valores se construyen, entonces resulta que son productos históricos y que no es posible afirmarlos como absolutos. Como es bien sabido, esto es lo que han buscado soslayar siempre los intuicionistas axiológicos, desde Platón a Husserl y Scheler. De igual modo que hay principios absolutos en el orden del conocimiento, como serían los de la lógica, habría otros en el del sentimiento, y esos serían los valores. Pues bien, es preciso decir que Zubiri se halla muy lejos de esa posición. Está lejos de quienes afirman la existencia de principios *a priori* en el orden del conocimiento, y por necesidad también en el del sentimiento. No hay ideas *a priori*, ni juicios analíticos previos a la experiencia e independientes de ella. No hay más que realidad y actualización de la realidad. La intelección consiste en mera actualización. Y todas las leyes de la lógica salen de la realidad, se construyen a partir de ella. Las construye el logos. El logos es la matriz de la lógica. Esto es algo que está por estudiar y que requeriría un análisis pormenorizado. Y lo que se dice del orden dóxico o intelectual, vale también para el sentimental o estimativo. Los valores se construyen. ¿Significa esto relativismo de los valores, tal como argumentan siempre los partidarios del intuicionismo categorial axiológico? Pienso que no. El que los valores se construyan no tiene por qué llevar a la conclusión de que son relativos. Y no lo son porque se construyen desde la realidad, de tal modo que son reales; son tan reales como una jarra o un vaso. Las cosas sentido no son puramente irreales, ni arbitrarias, sino que se construyen a partir de la realidad y de las posibilidades que ofrece la realidad.

Zubiri lo decía continuamente. No puedo construir un cuchillo de agua. El sentido lo es siempre de la realidad, y me actualiza notas reales de la realidad; es más, enriquece a la propia realidad. Eso es lo que se denomina, y Zubiri denomina, un “bien”. El bien lo es de la realidad; pero de la realidad en tanto que soporte de valores. La realización de valores es el bien. Los valores se realizan, se hacen realidad. Eso son los bienes.

Queda el último punto, el papel de la razón. La razón también construye, y por tanto todos los productos de la razón son necesariamente cosas-sentido. La diferencia con el logos está en que la razón construye en un horizonte distinto, que ya no es el de la aprehensión sino el del mundo. Es ese horizonte el que, a partir de lo estimado en la aprehensión, lleva a esbozar y a probar lo esbozado en la experiencia. Los esbozos de la razón son siempre y por necesidad universales. En el caso de los valores, esto lleva a la universalización de los valores en sistemas coherentes y abstractos. Un ejemplo paradigmático de esto lo tenemos en la famosa regla de Moore, según la cual los valores llamados intrínsecos son aquellos que si desaparecieran del mundo creeríamos haber perdido algo importante, es decir, algo valioso. Esto no puede hacerlo más que la razón. Estos valores universalizables son los que se constituyen en base de todos los sistemas normativos y morales de la humanidad, y los que configuran el entramado axiológico de todas las culturas.

En conclusión, pues, vemos que en vez de renegar de la teoría del valor, en Zubiri hay un análisis del valor y una toma de postura ante algunas de las cuestiones fundamentales de la axiología. Una primera es la opción entre intuicionismo categorial y constructivismo. Zubiri es decididamente constructivista. No es que niegue el momento de intuición, tanto en el orden trascendental como en el talitativo; sería absurdo. Hay una intuición sensible, pero el valor se halla siempre construido, es una construcción. En esto se separa radicalmente de Scheler y, en general, de los principales axiólogos fenomenológicos. Otra es la afirmación de que el valor se construye por vía emocional. En esto sigue la tradición que desde Brentano llega a Scheler y Hartmann. La aprehensión primordial no sólo cubre el área de la inteligencia sentiente sino también la del sentimiento afectante. Estos sentimientos primarios son los sentimientos sensibles, en el orden talitativo, y el sentimiento estético de la temperie, que da origen al trascendental *pulchrum*. Los sentimientos talitativos se mezclan entre sí y con simples aprehensiones, dando lugar al fenómeno de la estimación. El término de la estimación es siempre el valor. La valoración se expresa en juicios, los juicios de valor, en los que intervienen, inextricablemente unidos, elementos intelectuales y emocionales. A partir de ella, la razón elaborará esbozos y los probará en la experiencia, dando origen, de ese modo, a los diferentes “sistemas de valores.” La otra función superior del psiquismo humano, la voluntad tendente, tendrá por objeto realizar valores, hacerlos reales en el mundo. Es la función de la ética. Pero ésta es ya otra historia.

## IV. LA VOLUNTAD TENDENTE Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA

Es el otro gran capítulo en el que la filosofía de Zubiri, y en concreto su antropología, está produciendo grandes resultados. A pesar de los muchos trabajos que se la han dedicado, la cosecha no ha sido mayor por falta de un tratamiento adecuado del punto anterior, el del sentimiento afectante y la teoría del valor. Personalmente no me cabe la menor duda de que la ética de Zubiri es una ética axiológica. Al decir esto soy consciente de que estoy afirmando algo distinto y espero que complementario a lo que sostuve hace años al defender que la de Zubiri era una “ética formal de bienes.”<sup>22</sup> Antonio Pintor dijo entonces, con razón, que la expresión era contradictoria, porque si era formal no podía ser de bienes, y si era de bienes no podía ser formal. Él propuso llamarla “ética formal del bien”, de tal modo que éste se entendiera a la manera del *bonum* trascendental. Pero si del orden puramente trascendental de la realidad constitutivamente moral pasamos al talitativo de la moral concreta, no hay duda de que el título más adecuado para ella es el de “ética material de valores.” Supongo que contra esto protestaría el propio Zubiri, que no en vano insistió en que los valores están fundados en los bienes. La manera de arreglarlo sería concluir que se trata de una ética material de los valores fundada en una ética formal del bien. Diré por qué.

Zubiri, como Husserl y como Scheler, tiene muy claro que la ética es una disciplina práctica que consiste en hacer o no hacer, y que en eso se diferencia tanto de los productos de la inteligencia sentiente como del sentimiento afectante. En el lenguaje zubiriano, ese hacer o no hacer se dice realizar o no realizar. La ética tiene que ver con la realización. Lo que hay que explicitar es qué ha de realizar o que hay que realizar. Ello no pueden ser los bienes, precisamente porque los bienes consisten en realización; o dicho de otro modo, lo que es buena es la realidad. Naturalmente, la realidad puede ser buena en un sentido y mala en otra; es decir, la realidad es buena en tanto posee ciertas cualidades o notas. Y esas cualidades o notas no son otras que los valores. Así cabe interpretar lo que Zubiri dice a propósito de la “condición”, y que ya hemos analizado en el epígrafe anterior. Los valores de las cosas dotan a éstas de la condición de buenas, y los disvalores, de malas. La realización de valores hace que la condición de las cosas sea buena o mala. De tal modo que la ética zubiriana acaba consistiendo en la realización de los valores. Esto, naturalmente, no se halla tematizado de modo explícito en la obra zubiriana. Pero hay múltiples textos que pueden aducirse en su favor. Así, por ejemplo, en *Inteligencia y logos*, escribe: “La virtud no es un mero valor al que me determino a ir, sino que es el carácter físico del estar en este

22 Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*, 2ª ed., Madrid, Triacastela, 2007.

valor, o de haberlo incorporado a mi física realidad. No es un acto de voluntad que acepta un valor como objeto, sino que es un carácter físico de este aceptar mismo, un afectar valioso en sí mismo en cuanto aceptación. La virtud es una 'física moral'." (IL 70)

Como no suele ser motivo de polémica, me excuso de no tratar aquí el tema de la estructura o condición moral de la realidad humana. Bastará con recordar que para Zubiri el carácter moral de los seres humanos no procede de un razonamiento, un proceso discursivo o cosa parecida, sino que viene directamente de la realidad, vía voluntad tendente. Quiero decir con esto que la realidad se nos impone en la aprehensión también como "impelente", y que eso da lugar al fenómeno de la "obligación." La obligación, como la religación, son caracteres formales de la realidad humana. La realidad nos obliga lo mismo que nos religa, y esa obligación es formal, no dice relación a ningún contenido concreto. De igual modo que hay cualidades de la realidad que aprehendemos vía inteligencia sentiente, y otras que se nos actualizan a través del sentimiento afectante, están las que nos llegan a través de la voluntad tendente. Estas últimas nos lanzan siempre a la acción; mejor, a la realización, es decir, a la plenificación de nuestra propia realidad. Y en eso consiste la condición moral de la realidad humana. Ésta es constitutivamente moral porque la realidad se nos actualiza como impelente, y la impelencia lo es siempre hacia el logro de la plenitud real. Eso es lo que llamamos el bien. De ahí el sentido de la expresión "ética formal de bienes", o "ética formal del bien."

Pero no es este aspecto formal y trascendental el que ahora nos interesa. Porque los problemas comienzan cuando del aspecto puramente formal pasamos a la determinación de contenidos, y por tanto de la aprehensión primordial caminamos hacia el logos. Éste, por otra parte, es el aspecto que Zubiri no ha tratado de modo directo y sistemático.

Lo real se nos actualiza e impone como bueno. Es lo que Zubiri llama la "línea del bien." (SSV 201-3) De ahí que el bien no se halle en paridad con el mal, sino que tiene una prioridad formal y trascendental sobre él. La realidad es el horizonte del bien, y por tanto es buena, formalmente buena. Por eso en el orden trascendental no hay un *malum* como opuesto al *bonum*. La realidad se actualiza como buena y es el horizonte de todo aquello que pueda ser denominado, en alguna medida, bueno. Lo cual significa que lo bueno consistirá siempre y necesariamente en la realización de algo, de aquello que sirva para plenificar la realidad.

¿Qué hay que realizar? ¿Cómo se plenifica la realidad? ¿Cómo se la perfecciona? Aquí es donde entra en juego el tema de los valores. Llamamos valores a cualidades positivas que enriquecen la vida y la realidad. Es el caso de la belleza, de la verdad, de la fraternidad, la solidaridad, la salud, la vida, etc. Los valores se construyen, y los bienes se alcanzan mediante la realización de esos valores, al hacerlos realidad o plenificar la realidad con ellos. La valoración ya hemos visto

que tampoco es libre. Todos valoramos necesariamente. Y todos nos consideramos obligados a realizar valores. La valoración, como la obligación, se nos imponen. Pero a pesar de imponérsenos, el contenido depende de nosotros. Podemos elegir entre unos y otros valores, realizarlos de tal o cual manera. Es el fenómeno del “deber” moral. Si la “obligación” es formal y trascendental, el “deber” tiene siempre contenido y es por tanto concreto. Porque estamos obligados, debemos. Son dos momentos del mismo proceso.

El problema de la determinación de los deberes es propio del logos moral. Consta de dos momentos. Uno primero vendría a ser parejo al que en el orden de la inteligencia sentiente se denomina simple aprehensión y en el del sentimiento afectante estimación; es el de la “opción” por el valor que se aprehende como tal, al identificarlo en el campo de realidad en contraste con los otros valores presentes en él. Pero la “decisión moral” consta siempre y necesariamente de un segundo momento, en el que a la identificación del valor a realizar se une la ponderación de las circunstancias concretas y las consecuencias previsibles. Es el segundo momento del logos moral, lo que cabe llamar, con toda razón, “decisión moral.” De tal modo que en el logos moral es necesario distinguir, al menos, dos momentos, uno el de la “opción moral” u opción por la realización de un valor, y otro el de la “decisión moral” o el “juicio moral”, que a eso añade la ponderación de todos los factores que intervienen en la situación concreta sobre la que se va a decidir.

El tercer paso es el salto del logos moral a la razón moral, de lo que es bueno en la aprehensión a lo que cabe considerar bueno en la realidad del mundo. Éste es el objetivo de la razón moral. Para realizar lo bueno, o el bien, la razón tiene, primero, que esbozar lo que “debería ser” de modo universal, por tanto, los valores que deberían realizarse en una sociedad bien ordenada. En la razón moral, el “podría ser” se convierte en “debería ser.”

El momento del “debería” es el propio del esbozo. Es absolutamente fundamental para el proceso de universalización de los deberes y la constitución de un sistema objetivo de ética. Pero por más que sea fundamental, no es suficiente. Se requiere un segundo momento, el de “experiencia”, que somete a probación ese debería en la realidad concreta en que la decisión haya de ser tomada. Del debería se pasa, de ese modo, al “debe” concreto. Ése es el deber moral. La prueba de ese deber no cobra la forma de “experimento” sino de experiencia por “conformación.” De lo que se trata es de saber cómo la realización de ese valor y la decisión que se va a tomar conforman la realidad propia y la de todos aquellos con los que uno se halla ligado y obligado.



## CONCLUSIÓN

Así veo yo el estado de la Antropología de Zubiri y sus posibles desarrollos futuros en estos comienzos del siglo XXI. Creo que hoy hemos alcanzado una cierta madurez en la interpretación de su pensamiento, y que por tanto estamos en mejor condición que nunca antes para hacerlo fecundo con vistas al futuro.

Digo que hemos alcanzado una cierta madurez en la interpretación de su pensamiento. Esa madurez pasa por la capacidad de comprender, entre otras cosas, las razones de la propia evolución interna del pensamiento de Zubiri. Es lo que he intentado exponer en la primera parte del texto. Hemos visto que en la obra de Zubiri hubo una profunda evolución. Y ello por varias razones. Una, porque la descripción nunca es completamente adecuada con lo aprehendido, y por tanto siempre hay que estarla perfeccionando. Por otra parte, porque para ello hay que echar mano de muchas cosas, entre otras de los datos de la ciencia. En la segunda mitad del siglo XX los datos de la biología se han disparado. Ha sido su medio siglo de oro. De ahí que esto haya obligado a matizar muchas cosas. Por ejemplo, los avances de la genética molecular hicieron pensar en los años sesenta que había una relación lineal entre genes y proteínas, o entre genotipo y fenotipo. Se llegó a establecer el llamado “dogma fundamental de la biología molecular”, que decía: un gen, una proteína. Ese dogma cayó en los años setenta y desde entonces no ha vuelto a resucitar. El determinismo genético ha muerto, y ahora empieza a conocerse que el fenotipo es un resultado de múltiples interacciones a lo largo del espacio y del tiempo embrionarios. Esto es de enorme importancia. ¿Cuándo comienza a lograrse la suficiencia constitucional que define la sustantividad? ¿En el primer momento? Así pensó Zubiri durante décadas. Pero precisamente a la altura de los años setenta, y no en último lugar como consecuencia de esos avances, varió su punto de vista. Lo cual no tiene nada de extraño, por más que escandalice a muchos.

Hay otra razón para el cambio. Las descripciones no se hacen más que en el interior de contextos lingüísticos, sociales, culturales, históricos, religiosos, etc. ¿Es un azar que el Zubiri de la segunda república sea fenomenólogo, que el del franquismo se dedique a indagar en la ciencia natural para afinar sus descripciones de la realidad, que en esas décadas de nacionalcatolicismo afirme la existencia del alma, y que precisamente en la década de los setenta, coincidiendo con el proceso de secularización de la sociedad española y con los propios cambios dentro de la Iglesia católica, modifique sus posturas? Mi opinión es que no, como tampoco lo es que los fenomenólogos alemanes usufructuaran sobre todo las ciencias del espíritu y tendieran, como el propio Zubiri dice, al historicismo.

Además de evolución, en el pensamiento de Zubiri hay ausencias, lagunas, cosas que pudo hacer y no hizo, desarrollos que cabe derivar de sus planteamien-

tos y él no llevó a cabo. Es el tema de su apertura hacia el futuro. He intentado ver cuáles pueden ser éstos en las tres dimensiones de su noología, la noética o lógica, la emocional o axiológica y la práctica o ética. En todas ellas pienso que las aportaciones de Zubiri son fundamentales, y que sus enfoques abren perspectivas de enorme fecundidad. El que ésta se logre, ya no depende de él sino de nosotros.

¿Qué concluir de todo esto? Que el pensamiento de Zubiri en general, y su Antropología en particular, son sistemas abiertos, y que no vale su mera repetición; es necesaria su recreación. Esto es lo auténticamente fenomenológico. Tratar un tema es rehacerlo de nuevo en nosotros mismos. Todo lo demás es pura erudición postiza, lo más opuesto a cualquier cosa que merezca el nombre de filosofía.

DIEGO GRACIA