

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Ciencias de la Conducta y Sociedad



**EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA EN
XAVIER ZUBIRI**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Giuseppe Zaffaroni

Bajo la dirección del doctor

Ramón Rodríguez García

Madrid, 2005

ISBN: 84-669-2779-4

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PROGRAMA DE DOCTORADO

**FILOSOFÍA
CIENCIAS DE LA CONDUCTA Y SOCIEDAD**

**EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN
DE UNA ÉTICA EN XAVIER ZUBIRI**

Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor por la
Universidad Complutense de Madrid

2005

Doctorando:

GIUSEPPE ZAFFARONI

Director

Ramón Rodríguez García

*A Irma y Piero, mis padres,
que con inteligencia y amor
me han introducido a la vida;*

*a don Luigi Giussani,
que con toda su humanidad
me ha ofrecido una hipótesis
para comprenderla y valorarla;*

*a mis amigos,
que me acompañan y sostienen
en la aventura estupenda de
verificar aquella hipótesis.*

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I. La persona como forma de realidad y la pregunta fundamental de la ética.....	27
1.1 La estructura de la realidad humana.....	28
1.1.1 La realidad como formalidad del “de suyo”.....	28
1.1.2 Sustantividad y transcendentalidad: la unidad de lo real.....	36
1.1.3 El hombre, realidad sustantiva.....	42
1.1.3.1. La sustantividad psico-orgánica.....	44
1.1.3.2. La realidad humana, sustantividad abierta.....	48
1.2 El hombre, animal de realidades.....	54
1.2.1 El comportamiento y el enfrentamiento animal con las cosas.....	56
1.2.2 Formalización e hiperformalización.....	60
1.2.3 La inteligencia sentiente.....	65
1.2.4 La inteligencia sentiente y las estructuras humanas.....	71
1.3 El hombre, realidad personal.....	77
1.3.1 La forma de la realidad humana: la “personidad”.....	77
1.3.2 El modo de la realidad humana: absoluto relativo.....	86
1.3.3 El fundamento de la realidad personal: la religación.....	91
1.3.3.1. “En torno al problema de Dios” (1935).....	93
1.3.3.2. “El problema de Dios” (1962).....	98
1.3.3.3. <i>Hombre y Dios</i> (1973-1983).....	101
1.4 La pregunta moral fundamental y su contexto.....	107

Capítulo II. La estructura moral de la realidad humana.	112
2.1 Yo y personalidad.	113
2.1.1 Realidad y ser.	114
2.1.2 El Yo, el actuar personal y la configuración de la personalidad.	118
2.1.3 Las dimensiones estructurales del Yo.	130
2.2 El dinamismo de la apropiación: sentido, posibilidad, proyecto.	142
2.2.1 Realidad, sentido, acción.	145
2.2.2 El apoderamiento de posibilidades.	152
2.2.3 Proyecto y temporalidad.	164
2.3 Volición y libertad en la constitución y en el dinamismo de la realidad moral.	174
2.3.1 Volición y fruición.	177
2.3.2 Volición y apropiación.	187
2.3.3 Libertad y realización.	192
2.4 Estructura moral de la realidad humana y figuras de ética.	211
Capítulo III. El despliegue del problema moral.	220
3.1 Bien, felicidad y deber en la realización humana.	223
3.1.1 El bien y la felicidad.	223
3.1.2 El criterio de la diferencia moral.	235
3.1.3 El deber y su fundamentación.	244
3.2 Problema moral y problema teologal.	250
3.2.1 El problema teologal del hombre.	250

3.2.2	Voluntad de verdad real, voz de la conciencia y obligación.	256
3.2.3	Las opciones fundamentales ante el problema teológico y sus implicaciones morales.	261
3.2.4	Moralidad y religiosidad en la dinámica de la realización humana.	270
3.3	El problema de la determinación de una forma concreta de moral.	275
3.3.1	La pluralidad de morales concretas: sociedad, historia y naturaleza humana. . .	275
3.3.2	La moral concreta en el individuo y las virtudes.	285
3.4	Razón y experiencia moral.	292
3.4.1	Inteligencia posidente y verdad moral.	292
3.4.2	La razón como marcha del inteligir.	298
3.4.3	La estructura del método racional: experiencia y verificación.	304
3.4.4	El dinamismo de la razón práctica.	312
3.4.5	De la práctica moral a una figura de ética.	330

Capítulo IV. Hacia una figura de ética: la ética de la realización humana.333

4.1	Una ética de primera persona: la concepción del sujeto agente, la pregunta moral fundamental y la moralidad como tensión hacia la realización.	334
4.2	Felicidad, autorrealización y el principio supremo de moralidad.	341
4.3	La experiencia originaria y concreta del bien: la relación con el “otro”. . . .	350
4.4	Dinamismo de la razón práctica, libertad y formación de la conciencia moral.	361
4.5	Las exigencias normativas de una ética de la realización humana.	373
4.6	Virtudes y realización humana.	385

4.7	Dimensión teológica y ética de la realización humana.	395
	Conclusiones.	407
	Bibliografía.	438

SIGLAS UTILIZADAS PARA LAS OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

(Entre paréntesis se indica el año de la primera edición. Cuando se trata de obras póstumas, se indica, entre paréntesis, el año de publicación y, entre corchetes, el año o el periodo de elaboración de los escritos contenidos en la obra. En la bibliografía final se indicará sólo la edición utilizada en el presente estudio).

OBRAS

- NHD: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944)
SE: *Sobre la esencia* (1962)
IRE: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad* (1980)
IL: *Inteligencia y Logos* (1982)
IRA: *Inteligencia y Razón* (1983)

ARTÍCULOS O CONFERENCIAS

- HRP: El hombre, realidad personal (1963)
HC: El hombre y su cuerpo (1973)
DHS: La dimensión histórica del ser humano (1974)
RR: Respectividad de lo real (1979)
QI: Qué es investigar (1982)

OBRAS PÓSTUMAS

- PE *Primeros escritos* [1921-1926] (1999)
SPF *Sobre el problema de la filosofía* [1933]
SH: *Sobre el hombre* [1953-1983] (1986)
SSV: *Sobre el sentimiento y la volición* [1961-1975] (1992)
PFHR: *El problema filosófico de la historia de las religiones* [1965-1971] (1993)
HV: *El hombre y la verdad* [1966] (1999)
SR: *Sobre la realidad* [1966] (2001)
EDR: *Estructura dinámica de la realidad* [1968] (1989)
PTH: *El problema teológico del hombre: Cristianismo* [1968-1971] (1997)
PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* [1969-1970] (1994)
HD: *El hombre y Dios* [1973-1983] (1984)

INTRODUCCIÓN

La ética contemporánea entre exigencias de universalidad y problemas de fundamentación.

“Grande es la fuerza del mal”. Estas palabras, con las cuales se abre una famosa película del director danés C.T. Dreyer, *Dies Irae* (1943), parecen las más apropiadas frente a escenarios como los que las redes televisivas nos han mostrado el 11 de septiembre de 2001 desde New York, el 11 de marzo de 2004 desde la estación de trenes de Atocha en Madrid o el 3 de septiembre de 2004 desde Beslan.

“Grande es la fuerza del mal”. A pesar de esto, los rótulos, bajo los cuales pronto se han clasificado y se ha intentado entender estos actos de terrorismo, son los de la política y de la sociología. El horror y el rechazo instintivo por actos que han destrozado miles de vidas humanas, han dejado lugar, casi de inmediato, a la búsqueda de los culpables, a los análisis socio-políticos sobre las “causas”, a los discursos acerca de las medidas preventivas que se tienen que adoptar para evitar que hechos similares se repitan. Nadie puede negar que también todo esto sea necesario. Pero queda la impresión de que, una vez más, se haya eliminado o, por lo menos, reducido al mínimo, el espacio propio del juicio moral. Dar juicios de tipo moral en público, afirmar que una acción es absolutamente buena o mala, resulta hoy políticamente no correcto y signo de una insalvable ingenuidad. Sobre todo, parece un acto inútil, sin consecuencias prácticas.

Es curioso notar que la ética, que desde los tiempos de Aristóteles se había dado a la tarea de interrogarse acerca de *toda* acción humana libre, tanto transitiva como intransitiva (incluyendo, por lo tanto, todo ejercicio de libertad y de poder, incluso en su momento proyectivo), sea percibida actualmente como un inútil ejercicio retórico, frente a “ciencias” que saben comprender las razones del comportamiento humano (normalmente económico-sociales o psico-biológicas) y que, por ende, saben no sólo ver, sino pre-ver e intervenir útilmente para modificar eventos y conductas.

Sin embargo, nunca han florecido tanto las cátedras¹ y las publicaciones de ética como en estos últimos años. ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Por qué debería “florecer” el estudio de la filosofía moral en un momento histórico como el nuestro? Me parece que el debate en torno a la ética sea actualmente la señal de la urgencia insoslayable de indicaciones éticas en tiempos de fuertes dudas acerca de las posibilidades especulativas de la filosofía moral: se habla y se discute tanto de ética precisamente porque sus contornos se han desdibujado y resulta siempre más difícil no sólo estar de acuerdo sobre “el fundamento racional de los distintos deberes o virtudes; antes que eso, no existe acuerdo sobre el problema *específicamente filosófico* que presentan los hechos morales, sin que falten quienes piensan que en el campo moral la filosofía no tiene nada propio que decir” (Pintor-Ramos, 1993, 55).

Indudablemente, para que se ampliara el debate ético, mucho ha contribuido el nacimiento de aquella rama de la filosofía moral que está bajo el rótulo de “bioética”. La velocidad con la que se han difundido entre el gran público los resultados de las investigaciones en el campo de la biología y, en particular, de la genética, con sus revolucionarias aplicaciones, ha producido una cantidad enorme de declaraciones, artículos, libros, congresos y comités. Pero, también en este caso, parece que la multiplicación de las publicaciones es motivada, antes que nada, por la *urgencia* de responder a situaciones de hecho, provocada por experimentos ya realizados, confirmando así una imagen de ética como conjunto de prohibiciones y frenos inútilmente puestos a un progreso irreversible, dotado de sus leyes propias. Frente a las enormes posibilidades que está ofreciendo el desarrollo de los conocimientos científicos, se encuentra una reflexión ética incierta y dividida, que parece, además, no disponer de bases racionales comunes para enfrentarse a la globalidad de los interrogantes éticos envueltos en los problemas sobre los cuales es llamada a pronunciarse (cf Pessina, 1999, 17-21). Bajo la presión de intereses económicos y políticos, el debate bioético tiende a reducirse al mero intento de fijar reglas para coordinar unas conductas políticas entre Estados y una “ética pública” dentro de los mismos. Una vez más parece confirmarse la dificultad de identificar lo específico de la ética, sus preguntas esenciales, su objeto propio y sus fundamentos especulativos.

¹ Según los datos publicados en las páginas Internet del “Philosophy Documentation Center” (www.pdcnet.org), los filósofos que actualmente se ocupan de “Ética” en Estados Unidos y Canadá constituyen el grupo más consistente (3.300); siguen los que están bajo el rótulo de “Historia de la Filosofía” (2.400), “Filosofía Analítica” (2.200) y Filosofía Social y Política (2100).

La reflexión moral contemporánea parece encontrarse en una situación de jaque: las circunstancias apremian para que se den indicaciones morales para la acción, mientras reinan dudas y confusión entre los filósofos acerca de la posibilidad misma de dar respuestas racionalmente fundamentadas. Pero, hay que volver a subrayarlo, la ética hoy es invocada y apremiada para que dé respuestas, precisamente y sólo, cuando entran en juego fenómenos de relevancia pública, es decir, cuando es evidente (como en el caso de las biotecnologías o de los equilibrios ecológicos) que se están tomando decisiones que determinan el destino de una sociedad o hasta de la humanidad entera. En este sentido, hay también que reconocer que el clima cultural contemporáneo se revela muy sensible respecto al principio del universalismo ético: parece más obvio el reconocimiento de que todos los hombres tienen la misma dignidad y los mismos derechos, justo porque todos nos percibimos “en el mismo barco”. El sentirse parte del mismo “mundo” lleva hoy al reconocimiento de que son necesarias tomas de decisiones y opciones comunes, porque, en ciertos campos, las decisiones tienen eficacia sólo cuando sean tomadas a nivel planetario. Aquí, de nuevo, aparece la paradoja de una urgente exigencia de criterios universales de juicio moral para coordinar acciones a nivel mundial, precisamente mientras la filosofía contemporánea está elaborando una justificación de la propia impotencia para ofrecer fundamentos universales y absolutos.

Esta impotencia resulta, por otra parte, extremadamente funcional respecto a otra tendencia actual, fruto tal vez del mismo universalismo ético, que exalta el derecho a la “diferencia” y a la “autenticidad”. En efecto, la afirmación de la igual dignidad de todos los seres humanos ha tomado en nuestra época rasgos particulares. Sobre todo a partir del siglo pasado se han asomado como protagonistas nuevas identidades colectivas (las mujeres, las minorías raciales o culturales, los movimientos homosexuales, etc.), que reivindican, como parte del respeto de la propia identidad humana particular, el derecho a vivir las propias diferencias. También este tipo de dinámica social ha contribuido probablemente al desarrollo de un relativismo ético, que prohíbe ahora cualquier juicio moral que tenga que ver con la esfera privada de las acciones. Esta tendencia se conjuga perfectamente con el escepticismo en campo ético, que por falta de confianza en una racionalidad que sea algo más que estratégica, lleva a la imposibilidad de identificar una base racional común sobre la cual juzgar los valores y las preferencias de cada grupo o individuo, definidos sólo basándose en una identidad particular (étnica, religiosa, sexual), por sí misma indiscutible.

Si a estos elementos se añade la pérdida de la eficacia social de las cosmovisiones religiosas (en particular del *ethos* cristiano, que de alguna manera había unificado la sensibilidad moral del Occidente), no debería asombrar el hecho de que actualmente valores y normas éticas sean siempre más percibidos por los individuos “como limitaciones e impedimentos de su libertad personal”, libertad que se tiende a concebir “como un campo de opciones a la merced de su arbitrio, es decir, de elecciones entre ellas indiferentes y sustancialmente irresponsables” (Vaccharini, I.; Marzano, F.; Botturi, F., 2001, 32, traducción del autor). Lo que se acepta como inevitable es la necesidad de instituir “reglas” para la convivencia de libertades autónomas e independientes. En cambio, en la vida personal-cotidiana, el derecho a la privacidad tiende a eliminar cualquier otro tipo de deber o consideración moral: la *libertad-autenticidad* (cf. Taylor, 1994) y la *tolerancia* con los proyectos de libertad-autenticidad de los demás, son los únicos valores que se perciben capaces de garantizar el respeto universal de la dignidad humana. El campo propio de la discusión ética sería, por lo tanto, sólo lo que de la “vida privada” trasciende hacia la “vida pública”. Esta división entre derechos de la vida privada y deberes de la vida pública alcanza manifestaciones clamorosas en nuestras sociedades occidentales, donde el máximo “rigor moral” exigido en las conductas públicas, convive con el máximo “permisivismo” en el ámbito de la conducta privada. La ética tiende a identificarse con el espacio propio del “derecho” y es, por definición, “ética social”.

En este clima cultural, donde ética se ha vuelto sinónimo de conjunto de reglas para garantizar la convivencia social², es bastante obvio que se afirmen sobre todo “*éticas de tercera persona*”. Con esta expresión Giuseppe Abbá (1996, 277) entiende designar aquellas filosofías morales que prescinden de la mirada del sujeto que actúa (sus tendencias, intereses o expectativas), para colocarse en el punto de vista del “legislador, del juez o del observador”. Son éticas de tercera persona, a su juicio, la ética kantiana y las filosofías o teologías morales que ponen al centro el problema de la ley moral; las éticas de la colaboración social (desde Hobbes hasta J. Rawls y la ética del discurso de K.-O. Apel); las éticas del sentido moral que tienen sus lejanas raíces en Hume; las éticas utilitaristas, en sus diferentes versiones, desde J. Bentham hasta el “consecuencialismo” contemporáneo. Estos enfoques del problema moral tienen en común el haberse alejado, por distintas razones, de

² Tal vez no sea tan desacertado señalar una cierta analogía entre la situación actual y los siglos XVI y XVII, cuando, en los albores de la modernidad, los conflictos político-religiosos también dieron a la reflexión moral la tarea principal de encontrar solución a los problemas relativos a la convivencia de una pluralidad de visiones culturales y religiosas en el continente europeo.

la perspectiva de *primera persona*, que fue el punto de vista con el cual vino a la luz la misma reflexión filosófica moral. Si, por un lado, en efecto, la cuestión moral, ya en Sócrates, se resolvía en la pregunta acerca de “cómo debo vivir” (cf. Vaccarini, I.; Marzano, F.; Botturi, F., 2001, 93), por otro, el área material que Aristóteles asignaba a la ética era constituida por *todas las elecciones* relativas a los varios bienes del hombre, y las elecciones eran concebidas como actos intelectivo-apetitivos del sujeto (cf. Abbá, 1996, 217). En esta perspectiva la verdad del comportamiento humano se identificaba con las virtudes morales. Recuperar en ética el punto de vista de primera persona y volver a descubrir el significado y el papel de las virtudes ha sido una de las tendencias más significativas de los estudios en el campo de la filosofía moral de los últimos años. Esta tendencia ha coincidido con el renacer de un fuerte interés por la ética aristotélica y por la elaboración de “éticas de las virtudes” o de “la vida buena”³, precisamente con el intento de recobrar la amplitud originaria del interrogante moral: frente a éticas en las que dominan la dimensión social y los objetivos operativos, se ha sentido la urgencia de volver a descubrir el alcance de una pregunta que haga referencia a la totalidad del hombre, sobre todo que vuelva a preguntarse por lo que hace bueno a un hombre y no simplemente “buenas” sus acciones.

En un escrito de 1942, Xavier Zubiri afirmaba que “la verdad, como un acuerdo de la inteligencia con la cosa, supone una cierta manera – afortunada o feliz – de preguntarse por ella” (NHD, 39). En una situación como la actual de pluralismo ético y en presencia de propuestas y enfoques tan diferentes, la sugerencia de Zubiri, a mi modesto juicio, es de importancia decisiva. Hay que tener el valor de reconocer que no es para nada obvio determinar cuáles sean las preguntas que merecen estar en el origen de la reflexión moral. Al contrario, nos vemos obligados a aceptar que históricamente se han dado, y se dan, preguntas muy diferentes, que desde luego orientan y determinan diferentes enfoques de ética (y con ellos, en parte, sus resultados). Ser radicales en el examen de una filosofía moral significa, por lo tanto, descubrir, antes que nada, cuáles son las preguntas fundamentales desde las cuales se mueve su reflexión.

Las preguntas iniciales definen el *tema* que se juzga *propio* de la filosofía moral y, de alguna manera, nos señalan cuáles son los presupuestos o asuntos que se consideran como obvios dentro de aquella perspectiva y que, en razón de esa obviedad, no serán discutidos a lo

³ Con notables diferencias entre ellos, se pueden señalar autores como H. Jonas, Ch. Taylor y A. MacIntyre, G. Abbá, R. Spaemann y M. Rhonheimer.

largo de la investigación. Sobre estas preguntas se inserta el tipo de conocimiento que se quiere alcanzar, más o menos riguroso en las argumentaciones y más o menos necesario en las conclusiones. Estos elementos, juntos con otros (la concepción del sujeto que actúa, con la consecuente adopción del punto de vista de primera o tercera persona; la importancia que se da a virtudes, normas, deberes y la relación que se establece entre ellos; la finalidad práctica que se asigna al comportamiento moral), permiten identificar diferentes *figuras* de filosofía moral a lo largo de la historia del pensamiento filosófico de Occidente. El concepto de “figura”, introducido, por lo menos en Italia, por Giuseppe Abbá, siguiendo las huellas de las investigaciones de historia de la ética de A. MacIntyre, resulta útil para orientarse en la selva de las diferentes filosofías morales, porque permite reconocer la existencia de *tradiciones* de investigación moral, es decir, la existencia de filósofos que, a veces, a distancia hasta de siglos, adoptan una misma figura (o sea, aquel conjunto de elementos que anteriormente se mencionaba), “continuando a desarrollarla, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo el empuje de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras” (Abbá. 1996, 27). Hablar de “tradiciones de investigación” es intentar alejarse de otros modos de clasificación más clásicos, para no descuidar las vicisitudes históricas y la “trama narrativa”, que son determinantes a la hora de comprender las razones por las cuales un autor ha elaborado una cierta figura de filosofía moral. Todo filósofo empieza su aventura intelectual a partir de problemas que le suscitan la lectura de otros filósofos, las urgencias prácticas del tiempo en que vive, los acontecimientos de su vida personal, social e histórica (y entre estos acontecimientos y circunstancias históricas está también la posibilidad de acceder a la lectura de unos textos respecto a otros). Recibiendo más o menos conscientemente una cierta figura y tradición de filosofía moral y desarrollándola críticamente, el filósofo va enfrentando nuevos retos y nuevos problemas prácticos, va desarrollando elementos que se habían quedado implícitos en la pasada tradición o va corrigiendo incoherencias internas, desapercibidas hasta aquel momento. Todo esto se lleva a cabo inevitablemente a través de la confrontación, la discusión y el rechazo de las figuras rivales de ética, cosa que no deja de influir también en la propia filosofía, porque es imposible que la confrontación dialéctica con otras posiciones no deje su marca en la propia. Hay más: se puede considerar como un signo de validez y de vitalidad de una ética, su capacidad de “acoger en la propia figura las instancias de otras figuras, sin acoger las tesis propuestas por ellas” (Abbá, 1996, 28).

En la frase citada anteriormente, Zubiri hablaba de maneras más o menos “afortunadas o felices” de preguntar. Eso significa que no es suficiente limitarse a reconocer que el actual pluralismo ético nos presenta una gran variedad de figuras de filosofía moral, sino que es necesario tener el valor de llegar a emitir un juicio crítico sobre estas figuras, que permita justificar racionalmente la preferencia por una respecto a otras: hay que reconocer que no sólo hay preguntas, sino también figuras de ética, más “afortunadas y felices”. Pero, en el clima cultural contemporáneo, ¿cómo llevar a cabo esta tarea de discriminar entre diferentes figuras? La polémica actual en contra de la razón ilustrada, sus ideales de universalidad y exigencias de fundamentación radical (el punto de apoyo arquimedeo sobre el cual construir un sistema universal de moral), hacen muy difícil dar una respuesta a esta pregunta. Si aceptamos que existen diversas figuras históricas y diversas tradiciones de filosofía moral, ¿cómo pretender salirse de la propia configuración histórica, para juzgar a los otros desde un punto de vista superior y neutral? El fracaso de la razón ilustrada, “naufrajada en una multiplicidad de teorías entre ellas incompatibles” (Abbá, 1996, 30) parece estar bajo los ojos de todos, y las varias corrientes postmodernas han tratado de documentarlo de mil maneras. Pero, ¿será el fracaso de la razón moderna-ilustrada el decreto de defunción de la razón *tout court*? Si no se acepta la posibilidad de discriminar entre las diferentes tradiciones morales en base a un análisis y a una argumentación racionales, ¿cómo no quedar atrapados en un relativismo ético de tipo historicista⁴? ¿Hay que resignarse a constatar la sola existencia de esquemas interpretativos particulares, entre ellos irreductibles? ¿Es realmente imposible decir algo universalmente válido sobre el ser humano y, por tanto, sobre su realización?

Si no nos equivocamos totalmente en el análisis llevado a cabo hasta el momento, se podría concluir, en extrema síntesis, que las preguntas que apremian hoy a la filosofía moral podrían ser reducidas a dos: ¿cómo conciliar el valor *universal* de la obligación moral con el *particular* de la experiencia subjetiva y sus irrepetibles circunstancias? ¿Cómo conjugar la identificación de un bien moral *absoluto* con las condiciones *históricas* de su comprensión y realización?

La cuestión es compleja y no se pretende resolverla en las pocas páginas de esta Introducción. No obstante, hemos llegado, de este modo, al corazón de las preocupaciones y

⁴ Parece que tampoco MacIntyre haya logrado evitar del todo este riesgo. Para una reconstrucción crítica de su pensamiento, cf. G. Maddalena, 2000.

de los problemas que han dado origen al presente estudio sobre el pensamiento de Xavier Zubiri.

Interpretaciones y desarrollos de la ética de X. Zubiri.

Como ya escribía Diego Gracia en la introducción del volumen colectivo *Ética y Estética en Xavier Zubiri* publicado en 1996, puede parecer extraño que se mire a Zubiri para buscar respuestas a una serie de cuestiones de tipo moral, cuando es notorio que él nunca quiso superar el umbral del discurso propiamente ético: “¿No se trata de una bienintencionada exageración? ¿No fue Zubiri más bien reacio a este tipo de cuestiones?” (Gracia, 1996, 13).

A estas objeciones existe una primera respuesta de hecho. El mismo Gracia recuerda que hay ideas claves de la filosofía zubiriana, como la que Aranguren ha traducido en la expresión “moral como estructura”, que han tenido “una influencia enorme en el desarrollo de la ética en la España del último medio siglo” (Gracia, 1996, 15)⁵:

“Más aún, me atrevo a decir que a pesar de la parquedad de estudios éticos de Zubiri, su punto de vista ha tenido mayor influencia en la cultura española que ningún otro. Ni Ortega, ni Unamuno, han influido en la ética del último siglo tanto como Zubiri. Para comprobarlo, basta recordar los nombres de Aranguren e Ignacio Ellacuría, o el juego que las tesis zubirianas está dando ahora mismo en el campo de la bioética” (Gracia, 1996, 15).

Este es un primer dato que hay que tener presente, porque a nadie se le escapa la paradoja de un filósofo que ha tenido tal vez más influencia con sus pocas referencias a la estructura moral del hombre que con sus más elaborados textos de metafísica y de epistemología. De hecho, Zubiri es hoy unánimemente identificado con la fase madura de su pensamiento, es decir, con su obra metafísica por excelencia, *Sobe la esencia* (1962), y, principalmente, con su trilogía, *Inteligencia sentiente* (1980-1983). Sin embargo, no hay que olvidar que mucho antes de que aparecieran estas publicaciones, en el largo intervalo entre en 1944 (fecha en la que se publica *Naturaleza, Historia, Dios*) y 1962, fue la *Ética* de **José Luis L. Aranguren** la que dio a conocer a Zubiri e hizo penetrar en la cultura española un pensamiento “en

⁵ De la misma opinión es J. Corominas (2004, 217): “X. Zubiri ha tenido una tremenda influencia en la reflexión ética contemporánea”.

marcha”, o sea, en fase de elaboración, que privilegiaba, en aquellos años de cursos orales, temas antropológicos.

Publicada por primera vez en 1958 y rápidamente adoptada como manual en numerosas universidades españolas, la *Ética* de Aranguren llevaba a un gran público un enfoque de la problemática moral que, por un lado, se integraba ágilmente en la tradición aristotélico-tomista de la vida buena⁶, por otro, se presentaba original por su “fundamentación antropológica y psicológica *positiva*” (Aranguren, 1979, 10), su diálogo abierto con las corrientes filosóficas contemporáneas⁷ y su corte *existencial*, que Aranguren llamaba de “*moral vivida*”. Todavía treinta años después de su primera publicación, Aranguren reconoce que la fundamentación de su ética dependía de los cursos orales que Zubiri había impartido al principio de la década de los cincuenta: “la orientación del libro no era, de ninguna manera, *formalista*, sino que yo diría que decididamente *antropológica*. Y el impulso decisivo procedía de Xavier Zubiri, mucho más de sus cursos orales, que de su obra por entonces impresa” (Aranguren, 1979, i).

Queda aclarada, de esta manera, también, en qué consiste la principal deuda de Aranguren con Zubiri: lo que el discípulo encuentra más interesante, no son análisis o soluciones particulares del problema moral, sino la manera con que su maestro presenta la realidad moral del hombre, aquella que luego él denominará “moral como estructura”. Se trataba de una fundamentación antropológica, que, sin embargo, tenía evidentes raíces metafísicas y llegaba a rescatar y valorar oportunamente algo que la tradición escolástica, según Aranguren, había vislumbrado (el *genus moris*), pero sin lograr aprovecharlo de manera adecuada:

“Tengamos presente en efecto, la fundamental distinción entre *moral como estructura* (que el hombre ha de hacer) y la *moral como contenido* (lo que el hombre ha de hacer). La realidad humana, decíamos, es constitutivamente moral, el *genus moris* comprende lo mismo los

⁶ Lo afirma explícitamente Aranguren en el Prólogo a la edición de la *Ética* de 1979 (ii): “El objeto de mi estudio es *la vida buena*, el *bios ethikós*, lo que hemos de hacer y vamos haciendo de nuestra vida, a partir de nuestro talante, labrado por la sucesión de actos más o menos decisivos, que configuran hábitos, talante del que brotan sentimientos y *fuera* moral que terminan por configurarlo como *ethos*”.

⁷ “Si echamos una ojeada al Índice de Autores Citados, advertimos que Heidegger es tanto o más mencionado que Zubiri (evidentemente por la menor extensión de obra escrita de éste), y casi al par de él se cita a Kant. Inmediatamente tras ellos aparecen, más o menos por este orden, Platón, Ortega y Gasset, N. Hartmann, Nietzsche, Sartre, Scheler, G. E. Moore, Kierkegaard, Suárez, Sócrates, Hegel y Jaspers” (Aranguren, 1979, i).

comportamientos honestos que los llamados impropriamente ‘inmorales’. La moral es, pues, una estructura o un conjunto de estructuras que pueden y deben ser analizadas de modo puramente teórico. No se trata simplemente de que sea posible una psicología de la moralidad y ni siquiera de una fenomenología de la conciencia moral. No. Es que la segunda dimensión, moral como contenido, moral normativa, tiene que montarse necesariamente sobre la primera, según hemos visto ya” (Aranguren, 1979, 54).

Esta distinción entre “moral como estructura” y “moral como contenido” constituye evidentemente ya una interpretación de las lecciones de Zubiri impartidas entre 1953 y 1954 (disponibles para todos a partir de la publicación en 1986 del volumen póstumo *Sobre el hombre*); las expresiones utilizadas por Aranguren no se encuentran literalmente en ningún texto de Zubiri y es muy probable que, a pesar del éxito que han tenido, no representen la única manera, y tal vez ni la mejor, de interpretar el pensamiento zubiriano sobre este punto decisivo. Sin embargo, ¿se ha verdaderamente equivocado Aranguren integrando el pensamiento de Zubiri en la tradición aristotélico-tomista? Y la atribución de la propia fundamentación antropológica a Zubiri, ¿es realmente sólo un error de perspectiva de Aranguren o es justificado por la inmadurez de una filosofía zubiriana todavía en pañales? Más aún, los desarrollos maduros del pensamiento zubiriano, ¿vuelven del todo inaceptable este tipo de fundamentación metafísico-antropológica o, en el fondo, nacen precisamente de la exigencia de hacerla más rigurosa y radical? Al parecer, son muchos los que, de distinta manera, reprochan a Aranguren “el sesgo escolástico” (Corominas, 2000, 141) dado al pensamiento de Zubiri y el hecho de haber descuidado los orígenes fenomenológicos de sus estudios, las influencias heideggerianas y la radicalización a la cual él llega, fijando un nuevo punto de partida en la “aprehensión de realidad”. Además, se ha señalado como peligrosa la excesiva subordinación de esta ética a una metafísica de la realidad o a una antropología biológico-metafísica, por ser difícilmente universalizables, exponiendo, de este modo, la filosofía de Zubiri al peligro de ser blanco fácil de las críticas de quien se mueve desde una perspectiva kantiana (cf. A. Cortina, 2000).

A partir de la década de los setenta es el jesuita **Ignacio Ellacuría**, discípulo, colaborador y amigo de Zubiri, quien intenta desarrollar una fundamentación moral, antes en un curso inédito de 1975, *Ética fundamental*, y luego en el artículo publicado en 1979, *Fundamentación biológica de la ética*⁸. Ellacuría había manifestado siempre un gran interés

⁸ Nuestra fuente de información sobre ambos textos de Ellacuría es J. Corominas (2000).

hacia la antropología de Zubiri, presentándola e interpretándola en varias ocasiones (cf. Ellacuría 1964; 1976) a un público que, como ya sabemos, no disponía todavía de publicaciones de amplio respiro sobre este tema, aunque no se puede decir que sean pocos los artículos que Zubiri ha dedicado a cuestiones antropológicas entre 1963 y 1975 (cf. “El hombre, realidad personal”, 1963; “El origen del hombre”, 1964; “El hombre y su cuerpo”, 1973; “La dimensión histórica del ser humano”, 1974; “El problema teológico del hombre”, 1975). Es sobre todo la dimensión histórica del ser humano, así como la va elaborando Zubiri, la que acapara su atención: “el lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo, es para Ellacuría la historia” (Corominas, 2000, 169). Desde nuestro horizonte histórico vamos buscando, por tanteo, formas viables de ser hombre: de aquí que toda diversidad de los individuos, condicionados por los márgenes más o menos amplios de las posibilidades que les ofrece la realidad social e histórica, sería una gigantesca experiencia moral. El papel decisivo de la dimensión histórica lleva Ellacuría a considerar “que el ámbito moral o ético no se coloca en la esfera personal, sino en una esfera previa, el de la realidad histórica, donde se juega realmente la partida de la ética” (Corominas, 2000, 171).

En conclusión, ¿existe una fundamentación de la ética en la filosofía de Zubiri según Ellacuría? Aun teniendo presente que el brutal asesinato del cual fue víctima cortó un pensamiento todavía en pleno desarrollo, Corominas sostiene que es posible identificar en sus escritos dos líneas de fundamentación:

“Una, aparentemente, más zubiriana que consistiría en fundamentar la moral analizando la apertura de la propia realidad a la realidad histórico-natural; otra que consistiría en pensar que el análisis es insuficiente para fundamentar la ética, que se requiere la apelación a algún criterio metafísico, que Ellacuría encontraría en el mismo dinamismo histórico para orientar la acción” (Corominas, 2000, 170).

Este criterio metafísico sería una cierta teleología implícita en el proceso histórico, que, independientemente de los propósitos individuales, marca la dirección y la finalidad del hacer moral: ésta consistiría en “la humanización del hombre por la historia y la humanización y plenificación de la historia por el hombre” (Corominas, 2000, 172). El carácter exigencial de la misma estructura humana y, por tanto, su dinamismo personal e histórico, no se limitaría a lanzar al hombre hacia la apropiación de posibilidades, sino que esta exigencia llevaría en sí su orientación última, la de hacer que el hombre sea siempre más humano.

El tercer fruto en el ámbito de la filosofía moral de lengua hispana, nacido de la actividad filosófica de Zubiri, ha sido la contribución que los estudios de D. Gracia han aportado al campo de la bioética. **Diego Gracia**, médico y docente de Historia de la medicina, desde siempre interesado en los elementos teóricos que están por debajo de cualquier práctica terapéutica⁹, discípulo, colaborador y amigo de Zubiri, codirector del Seminario de Filosofía de la Sociedad de Estudios y Publicaciones junto con Ellacuría, Presidente de la Fundación Xavier Zubiri, puede considerarse uno de los máximos y más autorizados interpretes del pensamiento zubiriano, del cual ha dado una de las primeras y más completas introducciones: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (1986).

Si en Aranguren y en Ellacuría se podían encontrar influencias de la filosofía de Zubiri, en el caso de Gracia asistimos al primer verdadero intento de fundamentar una ética basándose en la recepción total de la filosofía zubiriana de la madurez, es decir, de la “noología” presentada en los tres volúmenes sobre *Inteligencia sentiente*. En *Fundamentos de bioética* (1989), Gracia declara abiertamente querer proponer “un tipo de fundamentación de la moral de corte fenomenológico. Se trata de la protomoral de X. Zubiri, que podemos definir como una ética formal de bienes” (1989, 368).

La fenomenología de Zubiri, en su forma revisada y correcta de “noología”, elimina dos grandes prejuicios de la historia de la filosofía, que han engendrado complicaciones y contraposiciones fatales para el problema de la fundamentación de la ética: estos prejuicios son la afirmación de que la función primaria del intelecto es el juicio y la división de los juicios en analíticos y sintéticos. Zubiri zanja estos prejuicios eliminando el tradicional dualismo entre “sentir” e “inteligir”. El origen de toda intelección y conocimiento es el acto de “aprehensión primordial de realidad”, acto unitario, simple y originario de una sola facultad, que es sentiente-inteligente al mismo tiempo. “Inteligir” es mera actualización de lo real en inteligencia sentiente. La oposición insanable entre “empirismo” y “fenomenología” (los dos puntos de vista que, después de un largo análisis, Gracia ha mostrado ser los únicos capaces de constituir un punto de partida para la fundamentación de la moral), y por tanto, entre ser y deber ser, entre una visión por la cual todo es premoral y una por la cual todo es moral, se resuelve sólo reconociendo la existencia de una aprehensión primordial de la

⁹ Significativo el título de su tesis doctoral: *Persona y enfermedad. Una contribución a la historia y a la teoría de la Antropología médica*, Madrid, 1973.

realidad, en la cual se actualiza la realidad en su condición de buena. Lo que es así aprendido no es ni premoral, ni moral, sino que constituye el espacio de lo “protomoral”:

“Lo protomoral no se identifica con la moral normativa, ni con el deber en el exacto sentido del término, pero tampoco es una realidad premoral; es, exactamente, la estructura fundante o el fundamento último de la moralidad humana” (Gracia, 1989, 367).

Seguir en los detalles la exposición de Gracia sería querer sintetizar todo el recorrido filosófico de *Inteligencia sentiente*, que él retoma con mucha finura y enorme trabajo para mostrar cómo cada uno de sus pasos constituye un elemento precioso para salir de las tradicionales falacias en el campo moral y abrir el camino hacia una fundamentación más válida y radical. Nos limitamos, por tanto, a lo que parece ser el elemento central de la lectura que Gracia hace de la noología zubiriana en función del discurso ético: como la cosas, según Zubiri, se actualizan en la impresión de realidad en tanto que *formalmente* reales, así la bondad es un carácter *formal* de la realidad y la moralidad es un carácter *formal* de la realidad humana y “porque lo moral es primariamente un dato formal y no un contenido, no tiene un carácter ‘prescriptivo’, ‘normativo’, sino simplemente ‘canónico’ “ (Gracia, 1989, 373). Por esto se trata de una “ética formal de los bienes”. Primero porque se trata de una fundamentación desprovista de contenidos prescriptivos concretos: la realidad es el fundamento de todo deber, pero no implica por sí ningún deber o principio moral determinado. Además “ese formalismo zubiriano ha conseguido soslayar la falacia idealista a que tan proclives han sido las éticas formales, afirmando la condición buena de las cosas reales en tanto que reales. Zubiri ha conseguido demostrar que no toda ética de bienes ha de ser necesariamente material, y que las éticas formales tampoco tienen por qué ser idealistas” (Gracia, 1989, 377).

Como en cualquier otro tipo de intelección, también en el campo moral el hombre no puede quedarse a nivel de aprehensión primordial, sino que la realidad misma urge la inteligencia hacia modos de intelección ulteriores, el *logos* y la *razón*. En la aprehensión primordial la realidad se nos actualiza de manera compacta como buena, pero es el *logos* el que permite diferenciar, dentro de esta realidad formalmente buena, los contenidos buenos o malos, estimar las cosas, preferirlas, valorarlas, rompiendo aquella originaria unidad. Este es el punto de partida de la *razón* para elaborar una moral normativa. Siguiendo la descripción del método de la razón que Zubiri lleva a cabo en *Inteligencia y razón*, Gracia muestra las etapas

mediante las cuales la razón, “marcha intelectual”, se mueve hacia una determinación de los “deberes”, que son tales en cuanto son reconocidos como bienes “debidos” en orden a la propia felicidad. Para Zubiri, en efecto, lo que está en primer plano no es la cuestión del deber, sino la realidad debitoria del hombre. Y aquí entra una de las conclusiones más discutidas de Gracia, tanto por los que podríamos llamar filósofos “zubirianos” como por los rivales de formación kantiana. En efecto, a esta altura, Gracia quisiera mostrar que de la “ética formal de bienes” deriva una “ética formal del deber”. Los deberes concretos, son para Gracia deberes “materiales”, pero debajo de ellos, con función de fundamento, hay un deber ‘formal’, la forma del deber, que nace de la forma misma de la realidad humana. Si existe, como afirma Zubiri, un carácter debitorio del hombre en orden a su felicidad, la conclusión según Gracia debería ser la siguiente:

“ahora bien, si esto es así, resulta que en Zubiri hay, como en Kant, un *factum* formal, de carácter imperativo e categórico. Este *factum* quizá podría formularse así: ‘Obra de tal manera que te apropiés las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección’ ” (Gracia, 1989, 489).

El carácter de realidad personal es transcendental, dado que se actualiza en toda aprehensión humana¹⁰, y, por eso, no comprende sólo la propia perfección y felicidad, sino la de toda la humanidad. La fórmula puede modificarse por tanto de la siguiente manera, con un acercamiento muy marcado al imperativo categórico kantiano presente en la *Fundación de la metafísica de las costumbres*:

“obra (es decir, aprópiate las posibilidades) de tal manera que no utilices nunca tu realidad personal, la realidad de las demás personas y de la Humanidad en su conjunto como medios sino como fines en sí mismos” (Gracia, 1989, 489).

A partir de la década de los noventa, los estudios sobre Zubiri se abren más decididamente hacia la problemática moral, aunque siguen constituyendo un objeto de investigación

¹⁰ Esta afirmación es uno de los puntos de discrepancia entre D. Gracia y A. Pintor-Ramos, cuyos análisis, por otro lado, coinciden en muchos otros aspectos. En síntesis, Pintor-Ramos afirma que “la cosa que llamamos realidad personal lo es por sus notas físicas, las cuales son lo que son y nada más; un concepto como el de *dignidad* humana, por ejemplo, no es ninguna ‘nota física’, sino la expresión de un valor otorgado a una determinada configuración de notas físicas y, sin duda alguna, es algo que quiere tener un alcance que va más allá del plano descriptivo” (1993, 124). Se trata, por lo tanto, de trasladar a nivel de *logos* el reconocimiento del significado y de la dignidad de la “realidad humana”, con los consecuentes ajustes que esto implica en un proyecto de fundamentación.

marginal respecto a los temas metafísicos, epistemológicos, teológicos o de filosofía de la religión¹¹. Un impulso decisivo en esta dirección viene sin duda de D. Gracia, tanto a través de su obra escrita como a través de su actividad como presidente de la Fundación Xavier Zubiri¹². Otro factor importante para comprender por qué el ambiente de los estudios zubiriano se haya abierto hacia problemáticas morales son la aparición del libro póstumo ya recordado, *Sobre el hombre* (1986), que incluye un capítulo dedicado a “El hombre, realidad moral” (tomado del curso oral tenido en 1953-1954) y, especialmente, la publicación de tres cursos inéditos (“Acerca de la voluntad” de 1961, “El problema del mal” de 1964 y “Reflexiones sobre lo estético” de 1975) en el volumen *Sobre el sentimiento y la volición* (1992).

El estudio más consistente de esta década me parece el libro de **Antonio Pintor-Ramos**, *Realidad y sentido* (1993). Atento estudioso de Zubiri, del cual ha iluminado y dado a conocer los años de formación y las influencias filosóficas recibidas (cf. Pintor-Ramos 1979; 1983; 1986; 2000), no quiere con este trabajo limitarse a exponer los temas morales desarrollados en la obra de Zubiri, pero tampoco pretende realizar una ética zubiriana. Su investigación se mueve sobre dos líneas complementarias:

“Una de ellas busca prolongar el pensamiento definitivo de Zubiri por senderos que él mismo no recorrió hasta el final y que muchas veces no están más que insinuados de una manera vaga en sus escritos. La otra línea ensaya elevar a la altura de su pensamiento definitivo temas que aparecen tratados en su obra desde planteamientos que aún no resultan suficientemente radicales” (Pintor-Ramos, 1993, 24).

Sobre todo los primeros tres capítulos de *Realidad y sentido* tratan de llevar a cabo este programa respecto a los términos y a las problemáticas éticas de la obra zubiriana. La primera preocupación de Pintor-Ramos se dirige al problema de la *volición tendente*, de la cual Zubiri no ha dejado un análisis a la altura de la elaboración llevada a cabo sobre la inteligencia sentiente. Su interpretación quiere evitar ya sea la reducción de la volición al momento intelectual, ya sea su autonomía, como si se tratase de una realidad simplemente “paralela” (cf. 1993, 48). La tesis de Pintor-Ramos es que hay que completar el análisis

¹¹ Para darse cuenta de esto basta dar una rápida ojeada a la bibliografía de los estudios sobre Zubiri en la página Internet www.zubiri.net

¹² El ya recordado volumen colectivo *Ética y Estética en Xavier Zubiri* publicado en 1996 recoge las contribuciones de filósofos españoles e iberoamericanos en un seminario de estudio organizado precisamente por la Fundación.

zubiriano de la aprehensión de realidad, para descubrir en ella la voluntad tendente y el sentimiento afectante como momentos constitutivos de la misma aprehensión primordial:

“la voluntad tendente aparece, no como un acto aislado y distinto del intelectual, sino como una dimensión exigida por el modo en que la realidad queda actualizada intelectivamente, una dimensión que permanece oculta bajo el carácter absorbente de la línea intelectual, y que ahora hemos intentado rescatar” (Pintor-Ramos, 1993, 139).

Precisamente por esta presencia originaria de la volición y del sentimiento en el acto de aprehensión primordial, la realidad no se queda en la indiferencia y la neutralidad inespecíficas del “de suyo”, sino que “queda actualizada como ámbito no-indiferente y esta actualización es lo que Zubiri llama *bondad*” (Pintor-Ramos, 1993, 113). A su vez, esta bondad primordial, resulta ser algo inespecífico respecto a los bienes y a los males concretos.

En este punto emergen las diferencias más significativas entre Pintor-Ramos y la propuesta de fundamentación de D. Gracia, incluso su definición del pensamiento zubiriano como “ética formal de bienes”, juzgada “aproximativa”, aunque “útil didácticamente” (1993, 115). La opinión de Pintor-Ramos es que en Gracia hay un uso ambiguo tanto del término “ética” como del término “fundamentación”. En efecto, sería inaceptable hablar de “ética formal de bienes” si con “ética” se pretendiera indicar una concepción de ética determinada, en contraposición a otras éticas, porque “aquí sólo puede tener el sentido genérico de aquello que hay de moral en toda moral posible (...), del *ethos* en que se enraízan todas las éticas” (Pintor-Ramos, 1993, 115). De la realidad como formalidad y como bondad primordial no se puede llegar a determinar directamente unos bienes y unas obligaciones. El carácter transcendental de la bondad es fundamento en el sentido de que es “la *raíz* primordial, que hace posible la existencia ulterior de bienes o males y eventualmente de un orden normativo del deber” (Pintor-Ramos, 1993, 116); por otro lado, sí puede ser fundamento, pero en “una actualización ulterior como ‘realidad fundamento’ en un contenido concreto, lo cual a todas luces es labor de la razón y debe ajustarse también a los criterios intelectivos intrínsecos a la razón” (1993, 116).

En Pintor-Ramos se encuentra la exigencia de mantener con cuidado la distinción que de alguna manera ya Gracia había llevado a cabo partiendo de los modos de la intelección

humana: a la *aprehensión primordial* corresponde el ámbito de lo moral (la realidad constitutivamente moral del hombre); al *logos* le corresponde el ámbito de la moral (estimación de bienes y valores, donde surgen los conflictos); a la *razón* le corresponde la constitución de una ética (solución racional de los conflictos y normatividad moral: cf. Pintor-Ramos, 1993, 98). Lo que no se puede hacer es pretender fundamentar una ética directamente a partir de la *aprehensión* de una bondad primordial. Sin embargo, no me parece que la lectura de *Realidad y sentido* permita llegar a la conclusión a la cual llega Corominas (2000, 184), que sintetiza de esta manera la posición de Pintor-Ramos: “Propiamente, de la filosofía zubiriana, no se derivaría ninguna fundamentación moral, ningún criterio de acción. Habría siempre en estos intentos una confusión de niveles”. Me parece, al contrario, que una vez adecuadamente movido el reconocimiento del valor y de la dignidad humana a nivel de *logos*, o sea, a nivel del ámbito de las cosas-sentido, Pintor-Ramos, exactamente como D. Gracia, ve en la realidad personal “el eje de todo posible bien y, en cuanto tal, ella misma es el bien por excelencia” (1993, 124); en este punto las perspectivas de D. Gracia y Pintor-Ramos vuelven a reunirse:

“En cuanto bien por excelencia, parece fácil entender que la realidad personal es sujeto de deberes morales, que marcan un mínimo imprescindible para la realización del bien axial que es la propia persona. No parece dudoso que este es un principio *formal*, e incluso con normatividad *universal*. Por ello estoy totalmente de acuerdo con D. Gracia en que la concreción material de ese principio formal en códigos morales concretos es obra de la razón y, por tanto, sometida a todas sus limitaciones e incertidumbres, pero también se beneficia de todas aquellas posibilidades intelectivas que sólo la razón puede aportar” (Pintor-Ramos, 1993, 124).

En el fondo, también para Pintor-Ramos hay una raíz metafísica del discurso zubiriano que es la noción de persona como “esencia abierta”, que tiene que hacer suya su realidad a través de la apropiación de las posibilidades que el horizonte campal, en el cual se mueve, le ofrece. En este sentido el “deber” del hombre “es colocarse en el camino de la personalización en el cual las acciones aparecerán en un medio de felicidad (o de desdicha)” (Pintor-Ramos, 1993, 119).

El interés de Pintor-Ramos por el pensamiento de Zubiri y su proyecto, que podríamos definir como un “ir con Zubiri más allá de Zubiri”, ha hecho de la Pontificia Universidad de Salamanca uno de los centros de estudios zubirianos más dinámico y vivo: prueba de esto

son las tesis doctorales que ahí se han defendido en los últimos años y los artículos frecuentes y de gran calidad que han aparecido en los “Cuadernos salmantinos de filosofía”. Aunque no se entre decididamente en el tema de la ética, muchos de estos trabajos, como el de S. J. Castillo Romero (2000) sobre la persona o de C. A. Pose Varela (2001) sobre la libertad, aportan claridad acerca de temas esencialmente ligados al problema de la fundamentación de una ética zubiriana.

Un libro totalmente dedicado a la ética de Zubiri, por el contrario, llega de otro centro de estudios particularmente dinámico, la Universidad Centroamericana (UCA) fundada en El Salvador por Ellacuría en 1969: se trata del volumen *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* de **Jordi Corominas** (2000). El autor, siguiendo la sugerencia de Antonio González, que propone radicalizar el punto de partida de la filosofía zubiriana (no sería ya la aprehensión primordial de realidad, sino el análisis de los actos humanos, la praxis), intenta presentar una ética a partir de la filosofía del último Zubiri, desvinculándola de toda fundamentación metafísica o antropológica. Para Corominas no se trata, por tanto, de buscar la fundamentación en el análisis de lo aprehendido primordialmente, como en el caso de la protomoral de D. Gracia, sino en “el análisis de la acción humana entendida como un sistema de actos de aprehensión, afectación y volición” (2004, 240). Este análisis, en el que consistiría la fundamentación primera de la ética, llevaría a identificar un conjunto de hechos aprehensibles en las acciones humanas y accesibles a cualquiera. El resultado sería el de rebajar las pretensiones normativas, pero, a cambio de una mayor evidencia de la universalidad del objeto de la ética. La ventaja de esta ética primera sería precisamente la de poder alcanzar un grado de universalidad “que, como tal, puede dar pie a un diálogo universal cuyo moderador no es ya el más poderoso, sino la descripción de hechos positivos” (Corominas, 2000, 340).

Una fundamentación de este tipo no brinda ningún criterio absoluto, pero tampoco renuncia totalmente a la normatividad, porque “nos daría un conjunto no despreciable de orientaciones” (Corominas, 2000, 340). Cada uno de los “hechos” identificados da por lo menos unas directrices. El *hecho protomoral*, el carácter intrínsecamente moral de toda acción humana, muestra que algo es dado, la distinción entre cosas personales y no personales; que hay una libertad y una distensión primordial; que la obligación es concatenada a la religación; que hay unos bienes y males ligados al ámbito sensomotor de la acción. El *hecho moral* muestra como toda acción humana queda fijada en normas, tabúes,

preceptos, etc., que configuran los códigos morales. Su análisis “tiene un enorme potencial de aclaración, imprescindible cuando se trata de valorar las diversas actuaciones humanas, porque ilumina el complejo social e ideológico del que forman parte y en el que juegan un papel determinado (Corominas, 2004, 243). En este contexto aparece el *hecho transmoral*: “se trata del dinamismo racional, que partiendo de las morales existentes, nos empuja, por la propia alteridad radical de las acciones humanas, a trascender toda actuación, a cuestionar o corregir cualquier código o régimen moral, a proponer nuevos preceptos, nuevas morales que pretendemos mejor fundamentadas, nuevas posibilidades que habrá que ir experimentando” (Corominas, 2004, 243).

En conclusión, para Corominas “la posibilidad de desarrollar una filosofía primera como análisis de hechos es el principal legado de X. Zubiri” (2000, 363); y esto engendraría una ética primera dirigida sobre todo a la constante supresión de prejuicios, que podría abrir a un debate verdaderamente vivo y radical, libre de los esquemas de las distintas escuelas filosóficas, en un marco adogmático que permita el ideal de una criba permanente y un avance filosófico que no tiene límites preconstituidos.

El cuadro de las interpretaciones de la ética zubiriana, o su valoración dentro de otras perspectivas, evidentemente no puede considerarse concluido con estas breves notas¹³. Sin embargo, se ha preferido limitar esta introducción a aquellos autores que no sólo han publicado estudios ocasionales sobre la ética de Zubiri, sino que han reflexionado más sistemáticamente sobre ella, viendo en la filosofía zubiriana la posibilidad de entrar en lo vivo del debate ético contemporáneo con una aportación significativa y original. Son los filósofos que más directa y ampliamente se han ocupado de ética a partir de Zubiri o, de todas maneras, han influido más radicalmente sobre la lectura que otros han hecho de su pensamiento. Son los autores que, por lo tanto, también se ha juzgado necesario tener más presentes a lo largo de esta investigación y, respecto de los cuales, se ha considerado oportuno señalar convergencias y divergencias, aunque no de manera sistemática y continua, para no cargar excesivamente el texto de notas u observaciones que interrumpieran demasiado frecuentemente la exposición.

¹³ Una reseña más completa se puede encontrar en Corominas (2000), que presenta, además de los autores arriba mencionados, las interpretaciones de la ética zubiriana de E. Dussel, M. Granell, A. Ferraz, A. Cortina, J. Conill y A. González.

Propósito y límites del presente estudio.

Queda abierta la pregunta acerca de por qué un filósofo, que ha tratado casi con desprecio los temas propiamente morales, ha provocado tanto interés en el campo de la ética filosófica. Para explicar este fenómeno, ¿es suficiente la necesidad urgente de indicaciones éticas, propia del momento histórico actual? ¿Se está intentando utilizar la filosofía de Zubiri en el campo moral sólo porque la ética, al fin y al cabo, hoy es una de las pocas ramas de la filosofía que todavía puede encontrar una cierta audiencia fuera del círculo limitado de los filósofos de profesión? Sin negar el papel que juegan las modas y las problemáticas propias de la realidad histórico-social en la que vivimos, no hay que olvidar tampoco que el “uso” de la filosofía de Zubiri en función de la ética empezó con Aranguren en la década de los cincuenta, por tanto en un clima cultural muy diferente del presente.

Entonces, ¿no se tratará, más bien, del hecho de que existen potencialidades intrínsecas al pensamiento zubiriano, que siempre más claramente llaman la atención de los estudiosos, reclamando su reconocimiento e invitando a su desarrollo? La filosofía de Zubiri, con su afán de fundamentación radical, ¿no será terreno privilegiado también para la fundamentación de una ética? Su antropología, su metafísica y su noología, ¿no ofrecerán la posibilidad de prolongar su pensamiento por caminos que él tal vez no exploró suficientemente o simplemente no tuvo interés en recorrer? El presente estudio apuesta sobre esta segunda hipótesis, es decir, sobre la presencia en el pensamiento de Zubiri de virtualidades que pueden enriquecer notablemente la reflexión ética contemporánea. Más precisamente, lo que se quiere verificar es la posibilidad de explicitar *una figura de ética*, que la antropología metafísica de Zubiri no sólo permite, sino que, de alguna manera, solicita o, dicho en términos zubirianos, “da de sí”. Esta verificación es importante porque la posibilidad de este tipo de desarrollo hacia una determinada figura de ética ha sido negada rotundamente por algunos estudiosos¹⁴.

Nadie puede negar que la preocupación fundamental de Zubiri ha sido de tipo “metafísico”, en el significado particular que él dio a esta palabra de “filosofía de lo real en cuanto real”

¹⁴ Baste aquí reportar una cita de J.J. Castellón Martín (1997, 364), que me parece suficientemente representativo de esta línea de interpretación. Hablando de los textos de Zubiri relativos al problema moral, afirma: “Ni una sola orientación moral podemos descubrir en nuestro autor, ni un solo fundamento a nuestras opciones éticas. Puede ser que no sea ese el objetivo de nuestro autor, sino el de quedarse en un plan descriptivo y analítico de la realidad moral del hombre”.

(NHD, 16). Él mismo lo ha confesado en el prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*: “lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*” (NHD, 14). Por eso, nuestra investigación empezará precisamente por el interrogante acerca de qué es *realidad* y qué es la *persona como forma de realidad* (primer capítulo): este punto de partida lo sugiere el mismo Zubiri cuando afirma, en su discurso de aceptación del Premio “Ramón y Cajal” a la Investigación Científica, *Qué es investigar* (1982), que “las cosas no difieren tan sólo en sus propiedades sino que pueden diferir en su propio modo de ser real. La diferencia, por ejemplo, entre una cosa y una persona, es radicalmente una diferencia de modo de realidad. Persona es un modo propio de ser real” (QI, 43)¹⁵. Luego, precisamente el análisis acerca de aquella forma de realidad y aquel modo único de ser real que se actualiza en el mundo como “Yo”, nos lleva a descubrir que el hombre es *una realidad moral*, caracterizada por un concreto dinamismo, cuyo examen será objeto de estudio principalmente del segundo capítulo.

Este modo de llegar a la persona como realidad moral, ¿puede quedarse sin consecuencias respecto a la manera en que se conciben el problema moral y las nociones fundamentales que lo acompañan? El afán de Zubiri por conceptualizar siempre con mayor precisión qué es realidad y qué es realidad humana, tanto desde el punto de vista noológico como metafísico, ¿no será una condición imprescindible para un correcto planteamiento del problema moral? En el discurso ya citado Zubiri declara: “Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar en la realidad y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia” (QI, 43). Estas mismas palabras de Zubiri ¿no nos autorizan a intentar recorrer el arduo camino, que va de la realidad del hombre hasta la ética, que Zubiri ha definido en una ocasión, con una cierta audacia, la “metafísica de la vida” (PFMO, 16)? Nuestra hipótesis es que el análisis zubiriano de la realidad y más específicamente de la realidad humana, con todo lo descriptivo que se quiera, no deja de orientar los términos fundamentales del problema moral, precisamente porque presenta una cierta concepción del sujeto que actúa, y va identificando unas preguntas que son propias de todo ser humano, preguntas a las cuales nadie se puede sustraer y, a partir de las cuales, es necesario pensar las acciones humanas

¹⁵ También I. Zorroza (2003, 11-12) afirma que para Zubiri una teoría sobre el hombre y sus dimensiones debería aclarar, en primer lugar, qué es realidad y qué realidad es el ser humano: “Es esto una muestra del carácter propio de su metodología filosófica: su *reductio ad realitatem*: sólo partiendo del hombre como *realidad*, para llegar a su peculiar carácter como *animal de realidades* lograríamos – según Zubiri – dar asiento a todas las demás dimensiones que preocupan y ocupan a gran parte de los filósofos del siglo XX”.

y su finalidad última. De aquí que todas las cuestiones típicas de una filosofía moral (bien y mal, deber, felicidad, virtud, etc.) reciben un sentido, una conexión y un orden de prioridades, que de alguna manera ya el mismo Zubiri ha evidenciado en sus escritos (tercer capítulo).

Como ha notado Pintor-Ramos (1993, 24) es prueba de “la eficacia filosófica de un pensamiento teóricamente sólido” que este pensamiento tenga la “capacidad para arrojar luz sobre aspectos que él mismo (autor) no desarrolló o, al menos, no desarrolló de esa manera”. Este es el riesgo que nos vamos a tomar sobre todo en el cuarto capítulo: dibujar en sus líneas generales una figura de ética, prolongando y ensayando virtualidades de la filosofía de Zubiri que los primeros capítulos tienen la tarea de evidenciar. Se tratará, tal vez, de abrir caminos hacia direcciones insospechadas, que, sin embargo, parecen tener justificación y fundamento en la letra de Zubiri, y también en la recepción del “espíritu” de su pensamiento, así como se nos ha dado en el encuentro personal con el autor a través de sus páginas. En el fondo éste es el riesgo al cual se expone todo pensamiento verdaderamente fecundo: Zubiri lo ha explicado claramente en el ensayo “Sócrates y la sabiduría griega”:

“Junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente” (NHD, 196).

La responsabilidad de llevar a la luz lo que está germinalmente presente – continúa Zubiri – es de cada individuo y de cada época: en esta operación siempre existe la posibilidad de llevar el pensamiento heredado por un camino sin salida, cabe “el constitutivo riesgo de avanzar por una vía muerta” (NHD, 197). Este es el riesgo que nos tomamos evidenciando en la obra de Zubiri la presencia germinal de una figura de ética, que pretende excluir la posibilidad de prolongar coherentemente su pensamiento en otras direcciones, aunque esto no implica amarrar definitivamente a Zubiri a determinadas soluciones de problemas éticos particulares. Como se tratará de justificar en el curso del presente estudio, precisamente el concepto de “figura” parece tener la capacidad de evitar divisiones y contraposiciones falsas entre estructura y contenido del pensamiento, mostrando su unidad, y por lo tanto, la posibilidad de reconocer la normatividad universal de ciertas exigencias que emanan de la realidad humana, orientando, de manera profundamente razonable, hacia ciertas conductas

morales, si bien esta orientación no tenga la forma estricta de una deducción lógica incontrovertible.

Este intento nos llevará a tratar con especial consideración el modo con el que Zubiri ha articulado y matizado tanto la *dimensión metafísica* como la *dimensión histórico-social* del ser humano. Es uno de los retos más formidables para la filosofía contemporánea: no disolver la antropología y la ética en su historicidad. Sin embargo, estas dimensiones, a menudo consideradas contrapuestas e inconciliables, están constantemente presentes en Zubiri con un equilibrio, que sugiere la posibilidad de crear una figura de ética que sepa conciliar más fácilmente elementos absolutos y universales con la estructural historicidad del hombre y de sus morales concretas. En efecto, se decía, en la primera parte de esta Introducción, que precisamente a este nivel se encuentra unos de los nudos principales del debate actual sobre la ética: cómo conciliar el valor *universal* de la obligación moral con el *particular* de la experiencia subjetiva y cómo conjugar la identificación de un bien moral *absoluto* con las condiciones *históricas* de su comprensión y realización.

Otro elemento decisivo de la filosofía de Zubiri, que me parece no puede quedarse sin consecuencias en la proyección de una ética zubiriana, es el tema de la *religación*, cuyo nexo con la obligación y la constitución del horizonte problemático propio de la filosofía moral espera todavía ser adecuadamente investigado. Es muy posible que el modo con el cual Zubiri plantea el problema teologal del hombre revele un estricto parentesco con el problema moral, y que la realidad de la religación, que tiene una vertiente metafísica y una más precisamente antropológica, constituya el terreno más adecuado para la comprensión de la dimensión “debetoria” del hombre y, por tanto, para la fundamentación de la realidad del “deber moral”.

Para concluir, me parece oportuno dar a conocer algunas circunstancias en las que ha tomado forma el presente estudio, con la esperanza que puedan ayudar a comprender ciertas características suyas y también ciertos límites. Me dispongo a ello con una cita de Jorge Eduardo Rivera:

“la comprensión filosófica no puede jamás ser una pasiva recepción del pensamiento ajeno. No hay posibilidad de acercarse a un pensar filosófico ajeno sin lo que podríamos llamar una “lucha”. Claro está no tiene por qué consistir – está casi demás decirlo – en una lucha-contra.

Justamente al revés: la lucha ha de ser ante todo una lucha-por, entiéndase: *por penetrar* personalmente, desde la situación propia, en el mundo del pensador que intentamos comprender” (2001, 161).

Las páginas que siguen pienso que representan un buen testimonio de la “lucha” de la cual habla Rivera. Quien escribe es italiano, y su primera formación filosófica la tuvo entre finales de los años setenta y el comienzo de los ochenta en Milán, cuando todavía en las instituciones académicas italianas no se tenía ningún especial aprecio para la filosofía española. Por avatares de la vida me he encontrado de repente dando clases de filosofía en México y luego en Puerto Rico. Ha sido precisamente consultando y estudiando libros de antropología filosófica en lengua española, para preparar mis clases de “Filosofía del hombre” en la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, cuando me encontré, por primera vez, con el nombre de Xavier Zubiri, asociado a citas de incuestionable interés y mencionado, para mi gran asombro, ya casi como un “clásico”, o, de todas maneras, como una autoridad en la materia. Conducir un estudio sobre el pensamiento de Zubiri partiendo de otro idioma, teniendo poco conocimiento de la tradición filosófica hispana y viviendo en un país que ofrece pocas posibilidades de dialogar o discutir sistemáticamente los resultados de las lecturas, para esclarecer dudas y recibir ayudas, ha transformado estos años de investigación en una verdadera “lucha”, un cuerpo a cuerpo con Zubiri, que, a fin de cuentas, no ha dejado indemne a ninguno de los dos luchadores. Reconozco que no todas las páginas de Zubiri han sido igualmente comprendidas, y es probable que la riqueza desbordante de su pensamiento en muchas ocasiones haya sido mortificada; sobre todo, estoy consciente de no haber podido agotar la ya abundante bibliografía sobre el autor, difícil de hallar y consultar estando en Puerto Rico. A la luz de estos límites, sobre todo el último capítulo puede dar la impresión de ir demasiado lejos, presentando un Zubiri tal vez poco común con “prolongaciones” de su pensamiento que pueden parecer sorprendentes. No se puede negar a priori que todo esto no sea fruto de las limitadas capacidades del investigador, que le han llevado a tergiversar algún texto. Sin embargo, se espera que estas prolongaciones, lejos de traicionar a Zubiri encaminándolo “por una vía muerta”, puedan constituir, al contrario, una modesta aportación al acervo de los estudios zubirianos y que precisamente los límites, ya confesados, junto a otros - por ejemplo, el hecho de tener como puntos de referencia, en la propia formación filosófica y humana, autores no españoles, sino, ante todo, italianos -, no hayan constituido sólo una desventaja, sino que hayan posibilitado una interpretación con ciertos rasgos de originalidad.

No obstante, el esfuerzo fundamental no ha sido dirigido hacia la originalidad, sino hacia el intento de asimilar el modo de pensar propio de Zubiri; de aferrar los problemas y las polémicas que a veces corren entre las líneas del texto sin ser explicitados; de penetrar el significado de los términos inventados por él o utilizados con una carga semántica inusual; de darse cuenta de los cambios radicales o parciales de significado de esos términos a lo largo de su obra. En este sentido se ha querido llevar a cabo un trabajo crítico, “crítico” en el sentido etimológico de cribar, de quedarse con lo que vale. Se puede hacer crítica de dos maneras: evidenciando lo que hay o subrayando lo que no hay. En el segundo caso, quien estudia se queda con las manos vacías, con lo que no se puede utilizar. En el primer caso, se queda con un pequeño tesoro, con algo que, aun en su parvedad, puede enriquecer y servir. En otras palabras, la presente lectura nunca ha sido “crítica” en el sentido de ir en búsqueda de aquello que permite evidenciar límites y faltas, que sólo en algunas pocas ocasiones han sido señaladas de paso; nunca se ha tratado de encontrar argumentos para “destruir” o disminuir el alcance de las propuestas de Zubiri, sino, más bien, se ha tratado de comprender y valorar lo mejor posible un pensamiento al cual me he acercado siempre con gran simpatía y hacia el cual ha crecido, con el tiempo, un sentimiento de más profunda admiración y estima.

Agradecimientos

El primer agradecimiento es para las autoridades de la Universidad Complutense de Madrid y de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, que han hecho posible esta tesis a través de la creación del programa doctoral “Filosofía, Ciencias de la Conducta y Sociedad”: agradezco de corazón a S.E.R. Mons. Félix Lázaro Martínez, Gran Canciller, y a la Sra. Marcelina Vélez de Santiago, Presidente de la PUCPR.

De manera particular les doy las gracias a los coordinadores del programa, tanto de la UCM (Dr. Emilio García García, Dr. Manuel Maceiras Fabián, Dr. Luis Méndez Francisco) como de la PUCPR (Dra. Enid Miranda Matos) por el enorme trabajo que han llevado a cabo y la dedicación humilde con la cual me han acompañado, apoyado y sostenido en todas las etapas del doctorado.

Conservo una gratitud especial por el Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, quien primero me alentó a un estudio sistemático de la obra de Zubiri y me sugirió un orden de lecturas que me ha permitido acercarme gradualmente al pensamiento del autor, empezando por los textos menos arduos y más cercanos a mi campo de interés: es muy probable que si me hubiera encontrado al principio con otros escritos de Zubiri, las dificultades me hubieran vencido y hubiera abandonado la empresa.

Agradezco de todo corazón al Dr. Ramón Rodríguez García por haber aceptado dirigir esta tesis. Mi deuda hacia él es enorme: estoy seguro de que este trabajo nunca habría llegado a término sin su actitud constantemente positiva y valorizadora. La lectura de los capítulos, que le fui enviando, ha sido siempre cuidadosa, atenta y respetuosa; sus respuestas puntuales han estado siempre más preocupadas por evidenciar lo bueno que por apuntar los límites y los defectos, que, de todas maneras, también ha sabido señalar con mucha discreción y, al mismo tiempo, con mucha precisión. Lo que se ha quedado insuficiente o inadecuado en este trabajo es, por tanto, responsabilidad mía: no siempre he podido llenar las lagunas o resolver los problemas que oportunamente me han sido señalados.

Quiero también agradecer a colegas y amigos: una lista interminable de personas que me han confortado y sostenido en estos años, a veces con su silencio, a veces con sus palabras, siempre con su presencia. De manera particular, les agradezco a Pepe, Lottie, María y P. Mario, por la revisión del borrador y las correcciones estilísticas. Por último, quiero mencionar a los amigos Daniel Aguilar y Fabrizio Acciaro, cuyos diálogos, a menudo alrededor de una mesa, han sido para mí un lugar privilegiado donde intentar expresar y verificar intuiciones que luego han entrado a ser parte viva de esta tesis.

Capítulo I

La persona como forma de realidad y la pregunta fundamental de la ética

La existencia de una dimensión moral en el hombre no es para Zubiri algo que se pueda dar por supuesto. Más bien, su reconocimiento y justificación constituyen un punto de llegada que se alcanza sólo a través de un largo recorrido, que tiene su origen en la reflexión metafísica sobre realidad y ser, pasa por su novedosa concepción de inteligencia sentiente llegando a una antropología, lugar propio donde es posible identificar la dimensión moral humana. No hay que olvidar que es precisamente a lo largo de este camino metafísico¹ cuando se va precisando la original concepción zubiriana del hombre como realidad constitutivamente moral y que sólo en él se encuentra su plena justificación. Difícilmente se podría comprender porque Zubiri considera al hombre una realidad físicamente moral, sin pasar por su concepción de sustantividad y de inteligencia. Esto sucede porque hay en su pensamiento una compenetración tan radical entre metafísica, epistemología y antropología, que ha llevado con razón a definir su discurso antropológico más bien como una “antropología metafísica” o una “metafísica de la realidad humana” (cf. Pintor-Ramos, 1993, 57).

Por esta razón el estudio de la estructura moral del hombre y sus características específicas requiere que se consideren como punto de referencia no sólo su antropología y su análisis de la inteligencia sentiente, sino también algunas nociones fundamentales de metafísica, que están implicadas en ellas, las sostienen y las hacen inteligibles, retrocediendo, aunque de manera forzosamente sumaria, hasta el enfoque de uno de los términos clave de toda la filosofía zubiriana: “realidad”. La primera etapa de este acercamiento al hombre como realidad moral parte por lo tanto de la conceptualización de realidad para llegar al descubrimiento de la forma de realidad propia del hombre, que es ser persona.

¹ El término “metafísica” adquiere un significado especial en la última etapa de la filosofía zubiriana (desde 1944), cuando, en polémica con Heidegger, Zubiri quiere mostrar que el ser se fundamenta en la realidad y por lo tanto la metafísica es el fundamento de la ontología. “Metafísica” en esta etapa adquiere el significado definitivo de estudio “de lo real en cuanto real” (NHD, 16).

1.1 La estructura de la realidad humana.

1.1.1 La realidad como formalidad del “de suyo”.

Hablar de “realidad” permite antes que nada darse cuenta del motivo de aquella profunda compenetración entre metafísica, antropología y epistemología (Zubiri prefiere llamarla *noología*, porque su objeto de estudio es la intelección en cuanto tal y no el conocimiento), que se mencionó anteriormente. Ante todo es un hecho que en las distintas etapas del pensamiento zubiriano la preocupación para el hombre estuvo siempre presente², de manera más o menos patente, y es también un hecho que raramente Zubiri ha desarrollado un tema metafísico sin verificarlo en la realidad humana³, que ha constituido tal vez un secreto estímulo para la continua revisión de sus conclusiones metafísicas y epistemológicas, siendo el intento de dar razón de la realidad humana, el banco de prueba de la validez de toda su filosofía⁴. Y parece que metafísica y antropología tenían que proceder al mismo paso precisamente porque la reflexión sobre el hombre es el lugar de la descripción de aquella realidad (el hombre, esencia abierta) en la cual se hace patente la formalidad misma de realidad: “El hombre, cada hombre, es algo así como el lugar geométrico de la realidad” (SH, 79).

Zubiri en la introducción al primer volumen de la trilogía sobre *Inteligencia sentiente* afirma que en su anterior investigación sobre la realidad (*Sobre la esencia*, 1962) sin duda había tenido que “echar mano de alguna conceptualización de lo que sea saber” (IRE, 9), pero sostiene al mismo tiempo que no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades del saber implica alguna conceptualización de la realidad. Y esto porque *saber y realidad son congéneres*:

“el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras

² Lo reconocen entre otros I. Ellacuría en la presentación de *Sobre el hombre* (p. ix) y Ferraz Fayos (1995, p.163). Lo prueban, de todas maneras, los trece cursos orales dedicados al problema del hombre (o a algún aspecto de su realidad) a lo largo de su magisterio y los numerosos artículos publicados (cf. Bibliografía). La muerte lo encontró trabajando precisamente en la redacción del libro publicado póstumo con el título *Hombre y Dios*.

³ Es el caso, por ejemplo, de *Sobre la esencia* (cf. 159-161; 242-243; 362-366; 451-452; 502-507; 514-517) y *Estructura dinámica de la realidad* (cf. 219-275).

⁴ I. Ellacuría sostiene que fue la redacción del artículo *El hombre, realidad personal* la que “le condujo a redactar el libro *Sobre la esencia*” (SH, xx). Cf. también Pintor-Ramos, 1993, 84.

investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’. Y saber es aprehender algo según esta formalidad” (IRE, 10).

Aparecen aquí los términos clave de la metafísica y de la epistemología (noología) de Zubiri en su evidente reciprocidad e interdependencia. En el fondo Zubiri recorre a su concepción de inteligencia sentiente para decir qué es la realidad (es el carácter formal con que la inteligencia sentiente aprehende) y a su concepción de realidad para decirnos qué es lo propio de la inteligencia humana (que a su vez será siempre señalada como el carácter que marca esencialmente la diferencia entre el ser humano y los otros animales). Por lo tanto es evidente que no se puede hablar de realidad sin poner en juego la nota más característica e innovadora de la antropología zubiriana, que es su análisis de la inteligencia sentiente⁵.

Como se sabe, el término “realidad” es el que Zubiri ha escogido para expresar la preocupación más auténtica de su filosofía. En la breve autobiografía intelectual que plasma en el Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* de 1980 (NHD, 9-17), afirma que ya en la etapa 1932-1944 “lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*” (NHD, 14). Luego, a propósito de la novedad de la última etapa, dice que consiste fundamentalmente en el reconocimiento definitivo de que “la filosofía no es la filosofía ni de la objetividad, ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica.” (NHD, 16). Pero, a pesar de que esta última etapa sea “una etapa rigurosamente metafísica” (NHD, 17), después de *Sobre la esencia* (1962) es siempre más claro que Zubiri prefiere abordar el tema de la realidad desde el punto de vista de la inteligencia sentiente⁶. En los cursos de 1966 (ahora publicado en *Sobre la realidad*, 2001) y de 1968 (publicado en *Estructura dinámica de la realidad*, 1989), destinados a aclarar y completar la exposición de *Sobre la esencia*, Zubiri matiza su idea de

⁵ De la misma opinión es también Pintor-Ramos: “Sólo dentro del análisis de la estructura interna propia de la intelección es posible determinar los sentidos básicos del término ‘realidad’” (1994, 65). Y él mismo reconoce que aquí no se puede evitar por lo menos la impresión de estar frente a “un círculo vicioso”. P. Cerezo Galán, con I. Ellacuría, prefiere hablar de “implicación esencial” (Cerezo Galán, 1996, 60).

⁶ Además de ser una exigencia interna del mismo discurso sobre la aprehensión primordial (exige “un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección”, IRE, 14), ya en *Sobre la esencia* Zubiri señala que no se puede contestar a la pregunta “qué es la realidad” sin apoyarse “inevitabilmente sobre la manera primaria y fundamental de presentárenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas” (SE 389). Y por eso pasa a discutir la idea de transcendental de la Escolástica y del Idealismo criticando antes que nada sus respectivas concepciones del acto intelectual.

realidad a partir del análisis de la aprehensión intelectual. Además en 1979 afirma abiertamente:

“En definitiva, a diferencia de la filosofía clásica, pienso que es forzoso partir de una *idea distinta de inteligencia*, inteligencia sentiente, y en su virtud de una *idea distinta de realidad*, realidad como ‘de suyo’ ” (RR, 25).

Por eso, al preguntarse qué es eso que llamamos “real”, Zubiri responde que hay que comprenderlo no oponiendo “real” a “irreal” (como si fueran sinónimos de “existente” y “no existente”) sino considerando *el modo de presencia de las cosas* y, por lo tanto, *los modos de aprehensión sensible*.

En efecto, toda aprehensión sensible es una aprehensión *impresiva*, porque la impresión es el elemento constitutivo del sentir (cf. IRE, 31). Pero un mismo contenido de impresión puede tener distintos *modos de quedar* ante el sentiente: el diferente modo de quedar es lo que Zubiri llama “*formalidad*”⁷. La aprehensión sensible del animal, por ejemplo, es puro sentir, que consiste “en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente” (IRE, 52). En este caso las cosas no se presentan formalmente como reales, sino como *estímulos* y la impresión sensible es por lo tanto impresión de *estimulidad*. El animal sólo aprehende estímulos. Es justo en oposición a la formalidad propia del sentir animal, la estimulidad, que toma significado el término “realidad”. Nótese: el estímulo no es irreal, sino simplemente “arreal”. Al contrario, en el ser humano nos encontramos con otro tipo de formalidad, la formalidad de *realidad*, que es propia de lo aprehendido intelectivamente. También el acto intelectual humano aprehende impresivamente (y por esto es “sentir”), pero lo aprehendido queda como algo “*en propio*”, algo “*de suyo*”; ésta manera diferente con la cual queda lo aprehendido es precisamente la *formalidad de realidad*:

“el propio estímulo se presenta como realidad estimulante, es decir, como algo que emerge de aquello que nos está estimulando, y que le pertenece en propio a aquello que nos estimula. Justamente, el momento de realidad es este *en propio*, ‘*de suyo*’ ” (EDR, 29).

⁷ Sobre este término de “sabor” kantiano” véanse las importantes aclaraciones de Zubiri in *Inteligencia sentiente*: “La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (Gestalt). Es pura y simplemente modo de ‘quedar’ ” (IRE, 45). Cf. *infra* p. 60.

Esta formulación, como otras utilizadas a menudo por Zubiri, podría inducir a un equívoco, como si la realidad fuera algo que está más allá de lo sentido. Sin embargo, Zubiri repite continuamente que “realidad” (o “reidad”, neologismo que quisiera señalar toda la novedad de su perspectiva) no designa un objeto, y menos una cosa en su estar más allá de la aprehensión, sino indica “la manera como el objeto ‘queda’ en el enfrentamiento humano” (SH, 22), o “el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física” (IRE, 58).

Lo que aquí interesa ahora no es tanto el estudio de la vertiente del acto intelectual propio del hombre, que lo instala en la realidad (sobre esto se volverá más adelante tratando acerca de la inteligencia sentiente), sino conceptualizar esta modalidad, esta formalidad en la que queda lo aprehendido en el hombre. ¿En qué consiste propiamente esta formalidad de realidad? De alguna manera ya se mencionó anteriormente: realidad significa “simple ser de suyo [...]”. Realidad es formalmente el ‘de suyo’ de lo sentido” (IRE, 57). La expresión “de suyo”, de no fácil comprensión, queda a lo largo de toda la obra madura de Zubiri⁸ como el “carácter” (SE, 413) que marca la esencial diferencia entre aprehensión de realidad y aprehensión de estimulidad y, por lo tanto, es también lo que expresa la formalidad de realidad.

En *Inteligencia sentiente* Zubiri acota este concepto general de realidad en dos direcciones. Por un lado “de suyo” significa “algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión” (IRE, 58). Pero, ¿qué quiere decir aquí “anteriormente”? Zubiri excluye que sea sinónimo de “allende” lo aprehendido en la aprehensión al estilo del realismo ingenuo: la cosa no es realidad allende la aprehensión. Tampoco se debe pensar en su contrario, es decir, que realidad sea algo puramente inmanente. Se trata más bien de aprehender una nota como autónoma respecto del organismo sentiente, una nota que no es simplemente un momento de su sentir y que por lo tanto el organismo sentiente no siente suya, sino perteneciente “de suyo” a una alteridad. Así se expresa en el artículo *Respectividad de lo real*:

“La formalidad de realidad, en efecto, consiste en que lo presente en la percepción esté presente perceptivamente como siendo ‘en propio’ aquello que está presente. No se trata de

⁸ Cf. SE, 413-417; EDR, 38, 42; IRE, 57-58; HD, 18; SH, 24-25.

que lo percibido mismo sea propiedad de una cosa, sino de que el contenido percibido mismo sea formalmente 'en propio' lo que nos es perceptivamente presente" (RR, 24).

Esta parece una de las fórmulas más logradas. Es indudable que sobre este punto Zubiri haya luchado para llegar a una claridad y coherencia de expresión que sin embargo a menudo no parece satisfactoria. Se comparen, por ejemplo, estos dos textos de *Sobre la esencia* y de *Inteligencia sentiente* acerca de qué es la formalidad de realidad:

"Esto no significa, insisto nuevamente en ello, que la formalidad de 'realidad' consista en el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. Todo lo contrario; acabamos de decir que 'realidad' es, ante todo, lo primario de las cosas en y por sí misma" (SE, 417).

"Al igual que la estimulidad es modo de lo inmediatamente presente en la aprehensión, es decir, de lo presente tan sólo estímúlicamente, así también la realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de 'quedar' presente la nota" (IRE, 58).

A quien justificara el contraste entre las dos afirmaciones con un cambio de perspectiva entre los dos textos escritos con casi veinte años de distancia, bastaría señalar que en la misma página de *Inteligencia sentiente* de la cual se ha tomado la cita anterior, Zubiri reafirma con total continuidad respecto a *Sobre la esencia* que "esta formalidad (de realidad) compete a la cosa aprehendida por sí misma" y que "es la cosa que por ser real está presente como real. Realidad es el 'de suyo' " (IRE, 58).

Me parece interesante la manera con la cual Ferraz Fayos (1995) sintetiza el pensamiento de Zubiri sobre este punto:

"Eso aprehendido si no lo fuese intelectivamente no tendría esa formalidad, pero la formalidad pertenece a lo aprehendido y no a la aprehensión como acto. Y, en virtud de esa formalidad, lo aprehendido es en y por sí mismo real, es realidad dada como tal" (117-118).

Lo que queda claro es que para Zubiri aprehensión intelectual y realidad son inseparables y que el "de suyo" se debe entender sólo en contraposición a estimulidad, sin caer en la tentación de cargarlo de otros tipos de preocupaciones que desvían del punto de vista propio de la metafísica zubiriana. Además conceptual "de suyo" de manera perfectamente perfilada es con toda probabilidad imposible, justo porque se refiere a un nivel pre-conceptual, a una

aprehensión primordial del sentir inteligente, es decir, a aquel modo originario habitual (no a caso Zubiri acuña el término “habitud” refiriéndose precisamente a este orden de cuestiones) que los humanos tenemos implícito en todo acto de conocimiento y que sin embargo no es él mismo un acto de conocimiento⁹.

Probablemente la complicación nace en Zubiri mismo cuando entra en polémica con realismo e idealismo e intenta acotar el término “de suyo” respecto a esta clásica contraposición (no a caso de nuevo estamos en el terreno epistemológico), contraposición viciada radicalmente por la separación entre sentir e inteligir y a veces por la esclavitud de imágenes como la del “contenedor”: el conocimiento o la conciencia que conoce (en edad moderna) serían una especie de caja que contiene el saber. La manera con que Zubiri quiere dejar sin sentido la contraposición misma entre inmanente y trascendente en el acto intelectual se basa en dos observaciones.

Primero: no se trata aquí de ningún tipo de conocimiento (IRE, 11), sino de una aprehensión originaria, primordial, no en sentido cronológico sino en cuanto carácter que determina y hace posible todo ulterior tipo de intelección (conocimiento es entonces algo que reposa sobre esta intelección primordial). Segundo: no hay ninguna separación ni oposición entre sentir e inteligir, sino que la aprehensión primordial *siente* la formalidad de realidad (cf. RR, 25), y si se le llama sentir intelectual (o inteligencia sentiente) es precisamente porque el adjetivo (intelectual) no añade nada más que este modo de sentir físicamente algo como “de suyo”, es decir, algo que no se agota en provocar una respuesta o imponer un modo de conducta. Obviamente este sentir es totalmente inespecífico, y aunque, como se verá, incluya tanto las notas de las cosas como la forma en la que quedan aprehendidas, todo esto es dado “*de modo compacto*” (Pintor-Ramos, 1994, 101).

Me parece que se pueda concluir afirmando con Pintor-Ramos (1994, 69) que Zubiri ha querido identificar con la expresión “formalidad de realidad” el ámbito primario dentro del cual puede darse y tiene sentido cualquier otra pregunta y distinción. Toda pregunta, también las que nacen de la distinción entre esencia y existencia¹⁰, tienen aquí su condición de

⁹ “Antes de ser concipiente, la inteligencia es estricta, radical y formalmente inteligencia sentiente. En su virtud, realidad no es algo concebido y juzgado por la inteligencia, no es solamente algo dado ‘a’ ella, sino algo dado ‘en’ ella misma en forma de impresión, en impresión de realidad” (RR, 25).

¹⁰ “Ahora vemos cómo la realidad en cuanto ‘de suyo’ está más allá de la existencia y de la esencia clásica. Esta esencia y aquella existencia son reales, pero no son reales la una por la otra (según la

posibilidad y su arraigo. En efecto, quedarse a nivel de aprehensión primordial es de hecho imposible, porque es la misma formalidad de realidad que lleva hacia ulteriores formas de actualización. Podríamos decir que con la aprehensión primordial no se *sabe* todavía nada¹¹, sino que precisamente por ella nos encontramos instalados en el ámbito de realidad y todo acto humano se mueve por consecuencia en este horizonte ineludible. Al propósito me parece muy claro este pasaje de Pintor-Ramos:

“Lo que dice Zubiri es que, gracias a esta modestísima aprehensión primordial y a los caracteres con que la realidad queda allí actualizada, es posible que luego se den *problemas* y quepa alguna posibilidad de resolverlos. La formalidad primaria de lo real no es, por tanto, cuestión de conciencia o de inconsciente, de cualidades primarias o secundarias, de propiedades esenciales o accidentales; todo ello y otras cosas son posibles caminos para hacer frente luego a los problemas suscitados por el modo en que la realidad queda intelectivamente aprehendida” (Pintor-Ramos, 1994, 98).

Cabe señalar que algo análogo sucede también en el discurso de Zubiri sobre la realidad moral. Basta pensar en lo que dice a propósito del “bien”. Gracias a la estructura moral del hombre, “bien” resulta ser la realidad en cuanto apropiable, la realidad en cuanto ofrece posibilidades. También aquí Zubiri usa el término “bien” no como concepto contrapuesto a mal, sino como algo anterior a cualquier distinción bien-mal: es la dimensión por la cual una cosa es forzosamente buena o mala. Toda la problemática moral de cuáles sean los bienes o lo deberes, se construye sobre esta bondad originaria o primordial, ámbito inespecífico respecto a los bienes y males concretos, así como cualquier atribución de sentido o conocimiento se construye sobre la aprehensión primordial de realidad¹².

La segunda dirección en la cual Zubiri acota el “de suyo” en *Inteligencia sentiente* se centra en la pregunta: “¿Qué es, en efecto, lo que nosotros hombres aprehendemos formalmente en el sentir?” (IRE, 59). La respuesta de Zubiri esta vez está en clara polémica con Husserl y Heidegger: nosotros en la aprehensión primordial no conocemos mesas, puertas, ventanas,

doble conceptualización clásica que se tuviera del *esse*), sino que ambas son reales por ser momentos que competen ‘de suyo’ a la cosa, esto es, por ser ésta ‘de suyo’” (RR, 28-29).

¹¹ Pensamos que esta afirmación no esté en contradicción con la sustancia de lo que el mismo Zubiri dice en la conclusión de *Inteligencia y Razón*: “Gracias a ello (al sentir intelectual) el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad” (IRA, 351).

¹² Obviamente será tarea de capítulos sucesivos profundizar el sentido de esta analogía y matizar la relación realidad-bondad.

etc., sino tan sólo una constelación de notas (cierta forma, color, etc.) que son las únicas que les pertenecen “de suyo” a las cosas (cf. IRE, 59; EDR, 226-227; HD,19). La mesa, la puerta, la ventana, no son “de suyo” mesa, puerta y ventana; lo son sólo en la medida en que entran en mi vida con una cierta función o un cierto sentido. Aparece aquí una distinción que tiene una importancia decisiva en la metafísica de Zubiri y señala claramente la distancia que guarda el pensamiento maduro de Zubiri respecto a la fenomenología: se trata de la distinción entre *cosa-realidad* y *cosa-sentido*. Lo que llamamos mesa es cosa-realidad en cuanto “actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee de suyo” (IRE, 60; SE, 104). La mesa en efecto no actúa sobre las otras cosas como mesa sino en cuanto pesada, de un cierto material, etc... El momento de realidad no incluye de ninguna manera su ser “mesa”. Es sólo cuando aquella constelación de notas se vuelve momento o parte de mi vida que se vuelve cosa-sentido, pero gracias a una ulterior actualización (el *logos*) que reposa en la aprehensión primordial. Por eso la cosa-sentido, aunque independiente de la cosa-realidad, no puede tener una relación arbitraria con ella: “el sentido está constitutivamente montado sobre las propiedades reales” (EDR, 227). Y si un hombre quisiera construir una puerta que fuese de humo, no lo podría (EDR, 228). Esta primacía de la cosa-realidad resultará luego muy significativa para el desarrollo del discurso moral, porque el ámbito del sentido, en cuanto constructo, tiene límites impuestos por las notas de la cosa-realidad: el hombre puede imponer cualquier sentido a las cosas pero “no todas las cosas poseen la misma capacidad para tener un sentido determinado” (EDR, 228). Esta capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido es lo que Zubiri llama “*condición*”; de lo cual se concluye que el sentido se funda constitutivamente en la condición (cf. EDR, 228).

Acabamos de hablar de la cosa-realidad como de una constelación de notas. Pero hasta el momento se ha tratado sólo de la formalidad de realidad como de un “de suyo” inespecífico, que trasciende de todo contenido. Ha llegado pues el momento de considerar esta otra vertiente de la impresión de realidad. En efecto, lo aprehendido en la intelección sentiente es siempre también un contenido específicamente determinado (verde, caliente, sonoro, pesado...). Hablar de la unidad y de la articulación de estos dos momentos (contenido específico y formalidad trascendental) nos obliga a una nueva serie de consideraciones que nos llevará a una de las adquisiciones clave de la metafísica zubiriana: la realidad como estructura sustantiva.

1.1.2 Sustantividad y trascendentalidad: la unidad de lo real.

Acabamos de decir que la aprehensión primordial aprehende una cosa real en sus notas. El término “*nota*” es tomado por Zubiri con un significado bastante amplio: podría ser sustituido por “propiedad”, “cualidad” o hasta por “parte constitutiva” (Cf. SE, 104; SH, 43). Zubiri parece preferirlo precisamente por su mayor indeterminación y por ser un vocablo con menor tradición filosófica y, por lo tanto, con menos implicaciones de tipo metafísico¹³.

Lo que define el ser “nota” no es una cualidad del contenido sino su carácter formal: “toda nota lo es por estar articulada con las demás en forma muy precisa: por ser ‘nota’ de las demás. Este ‘de’ es la razón formal de la nota en cuanto tal” (SH, 43). Esta definición de “nota” fundamenta una muy precisa manera de pensar la *unidad*. En efecto, si cada nota es formalmente nota “de” las demás, esto significa que la constelación de notas de la cosa real no es un mero agregado y que su unidad no es aditiva, sino intrínseca en virtud de este “de”: toda nota es, en la cosa, “nota de”. La unidad de la cosa entonces no es síntesis de notas, sino un *constructo de notas*, un *sistema*. “Sistema” es una unidad constructa, no sistematización de notas. Tampoco es correcto pensar que las cosas son sistemas de relaciones, porque la relación presupone ya la existencia de las notas que se relacionan. Se trata de *respectividad*:

“(…) las cosas en su realidad misma son intrínsecamente respectivas, porque cada nota en su propio carácter de realidad es respectiva en y por sí misma a todas las demás, de modo que no es lo que es en su concreta realidad sino en respectividad con ellas” (SH, 45).

Es por su respectividad que las notas son notas: en el sistema se van co-determinando mutuamente entre sí, de manera tal que cada una no es lo que es si no en conexión con otras (cf. EDR, 33). Por lo tanto, “la realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas” (HD, 20).

Zubiri opone este modo de conceptualizar la unidad a la manera con que a partir de Aristóteles se ha intentado dar razón de la unidad de las cosas en su conjunto de propiedades: la unidad sustancial. El filósofo español opina que la tradición aristotélica y escolástica han fallado al concebir la unidad como el resultado de una pluralidad de propiedades que no

¹³ Tal vez también por su derivación del acto intelectual (cf. “nota” o “noticias” de las cosas ya en NHD, 95, y luego en IRE, 33: nota designa “lo que está ‘noto’ (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto”).

tienen realidad en sí mismas (accidentes) y se “apoyan” para existir en un substrato, un *subjectum* (la substancia). ¿Qué no resulta satisfactoria en esta concepción de la realidad y de su unidad fundamental? Sin pretender una respuesta exhaustiva, que implicaría unas consideraciones mucho más amplias, nos limitamos a cuatro breves observaciones.

Antes que nada no es aceptable para Zubiri una unidad que resulte de la “adición” de propiedades, porque éstas se quedarían sin referencia intrínseca entre ellas y su unidad sería una simple yuxtaposición debida al hecho de estar “apoyadas” en el mismo sujeto. Segundo: tampoco quedaría claro en qué consiste el sujeto una vez que se le hubieran quitado todas sus notas (“como si deshojáramos una alcachofa”, EDR, 32). Tercero: la idea de sustancia no logra explicar como un organismo pueda conservar su propia “mismidad” en sus posibles alteraciones (cf. SE, 250-251). Por último, no resulta aceptable para Zubiri una unidad que no sepa mostrar como de ella siga forzosamente una actividad estrictamente unitaria (cf. SH, 73-75)¹⁴.

Las cosas por lo tanto no son sustancias a las cuales son inherentes accidentes, sino sistemas sustantivos de notas. Zubiri no niega que haya sustancias. Pero una cosa es una sustancia, por ejemplo la glucosa, considerada en sí misma en su sustancialidad, y otra cosa es la glucosa ingerida en un organismo: aquí ella conserva su sustancialidad, pero pierde su *sustantividad* para convertirse en “nota de” un sistema orgánico (HD, 21).

Para comprender con más precisión qué se entiende con el término “sustantividad”, Zubiri distingue en las cosas reales dos tipos de notas: unas son “*adventicias*”, es decir, son el resultado de la actuación de unas cosas sobre otras; pero otras pertenecen a las cosas por sí mismas, son “sus” notas: son las notas “*constitucionales*” (SE, 188; SH, 46). Ahora bien, por lo que se decía antes, o sea, que las notas son “notas de”, resulta que el sistema es de alguna manera *clausurado*, y clausurado de manera *cíclica* (de otro modo el punto inicial y el punto final del sistema no tendrían las mismas características de los demás, es decir, no serían al mismo tiempo condicionados y condicionantes, cf. EDR, 34). Cuando un sistema de notas está clausurado en forma cíclica tenemos un sistema que es suficiente en orden a la constitución: tenemos una *suficiencia constitucional*, que es la razón formal de lo que Zubiri llama *sustantividad* (SH, 46; EDR, 34), lo que le da “un cierto carácter autónomo en la

¹⁴ Se podría discutir si las críticas de Zubiri invalidan toda concepción de sustancia o sólo determinadas teorías de la sustancia. Los límites del presente estudio no permiten desarrollar aquí este tipo de análisis crítico.

línea de la constitución” (HD, 21). “Realidad” es, por consiguiente, unidad constructa, estructura, y más precisamente, es sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales, esto es, sustantividad.

Entre las notas constitucionales hay unas que se hallan fundadas en otras, mientras otras son estricta y rigurosamente “infundadas”, no en el sentido de que no sean causadas (todas las realidades que conocemos por experiencia son causadas), sino en el sentido de que no derivan de otras notas constitucionales y reposan sobre sí mismas. Estas son las notas “*constitutivas*”, las nota que Zubiri llama formalmente notas *esenciales* (SE, 189; SH, 46; HD 21-22), las que dan a la cosa su unidad coherencial primaria; son la esencia física de la sustantividad: “Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales e incluso las adventicias” (HD, 22).

La realidad, sin embargo, no se agota en el sistema de notas, sino que precisamente en virtud de estas notas, el sistema entero como unidad constituida es cualificado de manera peculiar: tiene una cierta *forma de realidad*. Un ser vivo, por ejemplo, no es simplemente el conjunto de sus propiedades físico-químicas, sino una cierta forma de realidad suya propia, que es diferente de la forma de un astro o de una piedra. Y es precisamente en virtud de esta forma de realidad que el sistema está en la realidad en un modo propio. Es el *modo de implantación en la realidad* (cf. HD, 22-23).

Por lo que se refiere a la *acción* de la sustantividad, Zubiri no hace más que sacar las consecuencias lógicas de lo que se ha conceptuado anteriormente como sistema, es decir:

1. no hay más que una sola y misma actividad propia *pro indiviso* del sistema;
2. el sistema actúa en cada acción suya con todas sus propiedades, tanto de sus notas (propiedades elementales) como del sistema (propiedades sistemáticas), aunque la contribución de cada una de sus propiedades a la acción del sistema puede ser muy distinta: esta diferente contribución es lo que Zubiri llama *dominancia* de unas propiedades sobre las otras en la acción;
3. toda posible modificación de un punto del sistema es *eo ipso* sin interacción alguna una modificación de la actividad del sistema, y por lo tanto, de los demás puntos.

Se verá más adelante como todo esto es clave decisiva para la interpretación del fenómeno "hombre", es decir, de la sustantividad humana.

Si ahora se va a considerar el resultado de este largo análisis, se puede ver que hablar de realidad envuelve dos momentos: el momento del contenido, por el cual la cosa tiene “tales” notas (la *talidad*) y un momento de formalidad, inespecífico, que trasciende de todos los contenidos, y que Zubiri llama *transcendentalidad*. “Forma” y “modo” son momentos de transcendentalidad. Es importante subrayar que para Zubiri “transcendentalidad” no es el concepto común a todo lo real, sino un momento *físico*¹⁵ de las cosas reales. Talidad y transcendentalidad tienen de todas maneras una unidad intrínseca: “talidad y transcendentalidad son los dos aspectos que unitariamente constituyen la unidad de lo intelectivamente sentido” (RR, 26). En efecto, hay una unidad profunda entre talidad y transcendentalidad, porque la formalidad de realidad envuelve el contenido intrínsecamente y es por ser real que el contenido queda determinado como talidad. Es la *función talificadora* de la formalidad. Por otro lado, el contenido determina la formalidad porque es sólo porque se da un preciso contenido que se da la realidad como formalidad. El contenido tiene una *función transcendental*. En el fondo no se trata tampoco de dos funciones sino de una, descrita por dos lados (RR, 27).

La transcendentalidad presenta, a juicio de Zubiri, cuatro características que se implican recíprocamente con una cierta circularidad: la *apertura*, la *respectividad*, la *suidad* y la *mundanidad* (cf. RR, 27-43; IRE, 119-123).

“Transcendentalidad” no significa (ya se ha subrayado) que el concepto de realidad es igual en las distintas cosas reales, sino que “cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la transcendentalidad: la *apertura*” (IRE, 119). Por ser abierta, la formalidad de realidad es la misma en distintas cosas reales. El mismo hecho de sentirlas (no concebirlas) como otras, nos revela que estamos inscribiendo las cosas reales en la mismidad numérica de la formalidad de realidad. No se trata de “otra realidad” sino de “realidad otra” (IRE, 120).

¹⁵ El término “físico” es clave en Zubiri, que lo explica con una amplia “nota general” en *Sobre la esencia*. “Físico” indica un modo de ser que se contrapone a “intencional”. Por eso físico y real, en sentido estricto, son sinónimos (cf. SE, 11-13).

La realidad, por ser abierta, no puede que ser *respectiva*¹⁶, porque no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. No hay antes “realidad” y luego “relación con”, sino que es la realidad que en cuanto realidad es formalmente apertura respectiva. Ahora, esta respectividad se da en dos líneas: en cuanto remite a otras formas o modos de realidad es *remitente*, pero esta dimensión está fundada en una dimensión más radical, en la dimensión *constituyente* (cf. RR, 32). Esta respectividad constituyente nos lleva a la tercera característica: la *suidad*.

En efecto, la formalidad de realidad está abierta antes que nada hacia su contenido, o mejor dicho, hacia la realidad de su contenido, un contenido que es “de suyo”, que es “en propio”. La formalidad de realidad no sólo hace real el contenido, sino que lo hace “suyo”. Esta es la característica de la *suidad*¹⁷. Sin embargo, “antes de ser un momento del contenido, la *suidad* es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad de realidad es, pues, lo que constituye la *suidad* en cuanto tal” (IRE, 121). La apertura hacia sí misma es por lo tanto lo primario y radical de la *suidad*. Pero, dado que no hay apertura sin respectividad, “la apertura funda la intrínseca y formal *suidad*, y la *suidad* es justo el resultado de esta intrínseca y formal respectividad” (RR, 32).

Sin embargo, esta apertura no va sólo hacia el contenido. La formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real, hace que la cosa sea real en “la” realidad: “su” realidad es un momento de “la” realidad, es decir un momento del *mundo*. “Mundo” no es el conjunto de las cosas reales, sino “un carácter propio transcendental de cada cosa real en y por sí misma” (RR, 36). Por eso Zubiri no se cansa de repetir que aunque no hubiera más que una cosa, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal. Cada cosa real al ser su realidad es por esto más que sí misma, porque además de ser su realidad (*suidad*) es “mundanidad”. Concluyendo, podemos definir el mundo, desde el punto de vista de la respectividad, como “la unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas sino según su momento de realidad” (HD, 53).

¹⁶ Nótese que se trata aquí de una respectividad en la línea de lo transcendental y no de lo talitativo como se ha mencionado anteriormente. La respectividad hay que considerarla por tanto en la doble línea de lo talitativo y de lo transcendental, de los cuales emergen dos horizontes diferentes: el *cosmos* y el *mundo*.

¹⁷ El uso del término “*suidad*” en este contexto crea algún problema, porque en otros lugares Zubiri reserva este vocablo para indicar exclusivamente el modo de autoposeerse de la persona. Se discute este problema más adelante (cf. p. 80).

Existe, sin embargo, otra línea de respectividad: aquella que considera el contenido talitativo. Entonces la unidad de respectividad según las notas de la cosa sería el *cosmos*. Son oportunas aquí dos observaciones. La primera es que la respectividad radical, según Zubiri, es la del mundo, porque podrían existir muchos diversos *kósmoi*, pero seguiría existiendo un solo mundo: puede haber un solo mundo porque la respectividad mundanal abarca toda la realidad, absolutamente toda la realidad, en cuanto real.

La segunda observación se refiere a la afirmación, repetida por Zubiri en muchos textos¹⁸, que “en rigor no hay sino la sustantividad del cosmos” (RR, 34). El cosmos, en efecto, no ha de concebirse como un “orden”, una taxis a la manera aristotélica (cf. EDR, 50). Coherentemente con su visión de la realidad como “sistema”, el cosmos es la estructura sustantiva, la unidad primaria, radical y total; sólo él es propiamente sustantividad, porque sólo él goza de una plena suficiencia constitucional (cf. IRE, 204). “Toda cosa es ‘una’ tan sólo por abstracción” (SH, 466), “no es sino mero fragmento de la sustantividad total” (SE, 171). Las cosas, por lo tanto, no son ni singulares, ni individuales en sentido estricto, porque aunque son algo indiviso en sí, no son algo dividido de los demás. Esto no deja de ser problemático cuando consideramos al ser humano: ¿hasta que punto se puede decir también del hombre que es sólo un “fragmento de esta unidad primaria y radical que llamamos *Cosmos*” (SH, 466)? Zubiri tiene incertidumbres y oscilaciones sobre este punto, que analizaremos detenidamente más adelante, al tratar específicamente de la persona como absoluto relativo (cf. pp. 87-89).

En conclusión, se puede decir que a pesar de que el análisis zubiriano admite teóricamente que existe una *sustantividad elemental* de cada nota, lo que es “de suyo” no es propiamente cada nota en sí y por sí, sino la unidad total y clausurada de las notas, que es una unidad sistemática. El modo de nuestra exposición (que desde luego es la línea expositiva de muchas obras de Zubiri, entre ellas la del primer capítulo de *Hombre y Dios*) podría en efecto haber oscurecido, por partir del momento analítico de las notas, el orden de prioridad y de importancia dado por el autor. La unidad es la preocupación fundamental de Zubiri y la unidad es siempre lo primario para él:

“Y lo que llamamos las múltiples notas es aquello en que a modo de analizadores se actualiza y se expresa, en las múltiples notas, aquello que es primariamente la unidad radical,

¹⁸ Cf. SE, 171; SH, 466; IRE, 204.

incoercible, del sistema en cuestión. De ahí, naturalmente, que las notas no son inherentes a un sujeto sino, repito, son coherentes entre sí. Son coherentes entre sí, y en ellas está actualizado el sistema constructo.” (EDR, 37)

No las notas, por tanto, sino el sistema constructo concierne al “de suyo” en cuanto tal. Las notas son reales, tienen la formalidad de realidad, en cuanto son “sistema”, es decir son “notas de”. Pero si sólo el sistema tiene suficiencia constitucional (es sustantivo), entonces la formalidad misma de realidad (el “de suyo”) tiene carácter de sistema. Afirma en efecto Zubiri: “El ‘de suyo’ es ‘de suyo’ sistemáticamente” (EDR, 34). Y esta es la conclusión a la cual se quería llegar: *no sólo el contenido talitativo de las cosas es constructo sino la misma formalidad de realidad*. Estaba implícito en lo que se había dicho anteriormente a propósito de la respectividad en la línea de la trascendentalidad pero era oportuno aclararlo. Por tanto, la unidad metafísica de lo real, determinada por su trascendentalidad (apertura, respectividad, suidad y mundanidad) es sustantividad.

1.1.3 El hombre, realidad sustantiva.

Leyendo los numerosos textos de Zubiri acerca de la sustantividad humana (cf. SE, 158-161, HRP, 21-29; HC, 479-486; SH, 47-102; 455-460, HD, 30-46), vuelve la impresión de que todo el detallado análisis sobre la sustantividad y las mismas críticas a la idea de sustancia, tengan aquí su razón de ser y su objetivo principal. El problema del hombre es para Zubiri, ante todo, el problema de su unidad. “El hombre es una realidad una y única: es *unidad*” (HC, 479): así arranca el artículo sobre *El hombre y su cuerpo*; y en el texto puesto a conclusión de *Sobre el hombre* por I. Ellacuria (a mi juicio muy oportunamente), Zubiri afirma que finalidad del trabajo es “presentar una idea unitaria de lo que es el hombre” (SH, 673). Esto comporta antes que nada precisar cuales son las estructuras radicales que lo constituyen, porque, prosigue, para la búsqueda de esa idea unitaria del hombre hay que considerar “la unidad estructural del hombre para ver cómo emergen de ella, inexorablemente, los distintos aspectos que han solido considerarse como relativamente independientes entre sí” (SH, 673).

Es evidente que el objetivo de Zubiri es superar toda una serie de soluciones dadas al problema del hombre que se presentan a sus ojos totalmente insatisfactorias. Antes que

nada se trata de oponerse al error de todo *dualismo*, tanto en su forma radical antigua (Platón) y moderna (Descartes), como en sus expresiones más sutiles y disimuladas, cual es el intento de lograr una idea unitaria del hombre a través de la conceptualización de sustancia que llevan a cabo Aristóteles y la filosofía medieval. Sin embargo, como ya se pudo observar, Zubiri no rechaza el concepto de sustancia para quedarse en la fragmentación de un fenomenismo empirista y tampoco para afirmar con los existencialistas que la existencia precede la esencia. En el fondo, ninguna de las objeciones modernas y contemporáneas a la unidad sustancial del hombre son pasadas por alto, y menos la sugestiva propuesta heideggeriana del hombre como lugar de la comprensión del ser (cf. SE 442-454); no obstante, Zubiri considera una prioridad dar razón de la unidad metafísica del hombre y le parece que sólo la conceptualización de esta unidad como sistema sustantivo (caracterizado por una inteligencia sentiente y que es por lo tanto esencia abierta) pueda justificar adecuadamente todos los datos de la experiencia personal.

En este sentido, lo que desarrolla Zubiri no es propiamente una antropología y se comprende la preocupación de quien sugiere de no reducir el discurso zubiriano a una antropología¹⁹. En efecto, inútilmente se buscaría en sus textos una descripción analítica y sistemática de todos los aspectos del ser humano. Ya se dijo al principio de este capítulo: estamos más bien en el horizonte de una investigación metafísica, cuyos resultados se ensayan de manera privilegiada sobre aquella realidad minúscula pero decisiva que es el hombre. Por otro lado, es difícil hablar de metafísica sin más en el caso de Zubiri, cuando la misma elaboración de conceptos metafísicos fundamentales, como el de sustantividad, ha sido llevada a cabo en fases sucesivas y desde perspectivas diferentes, algunas de las cuales propiamente antropológicas. Diego Molina (2000, 183), por ejemplo, distingue cuatro enfoques distintos y complementarios del concepto de sustantividad en Zubiri: lingüístico, biológico-antropológico, metafísico y noológico. Tirado (1998, 228) prefiere hablar de “dos perspectivas que se complementan y se dan mutuamente sentido”: una metafísica y antropológica, la otra noológica o fenomenológica. Tratando de sustantividad humana se ha preferido tener como referencia las exposiciones de *Sobre el hombre* y *Sobre la esencia* que privilegian la perspectiva antropológico-metafísica. Además se va a llevar a cabo inicialmente un examen de las estructuras radicales y constitutivas dejando en un segundo plano el orden operativo, aunque no es posible tener separado del todo los dos órdenes que constituyen en la realidad

¹⁹ Cf. Pintor-Ramos, 1994, 84-85. Según Marquín Argote (1995, 65-66) éste sería también un límite de la lectura que Aranguren hace de Zubiri en su *Ética*.

una sola unidad. Luego se podrá recuperar el enfoque noológico, madurado plenamente sólo con la trilogía de *Inteligencia sentiente*, y desde ahí el orden operativo de la sustantividad humana junto a la definición zubiriana del hombre como “animal de realidades”.

1.1.3.1. La sustantividad psico-orgánica.

Desde el punto de vista talitativo, la realidad es unidad primaria y estructural de notas constitutivas. Como cada “cosa real”, también el hombre es un sistema de notas constitutivas. Y si las notas constitutivas son tales por ser respectivas, es decir, por ser notas coherentes entre sí y no porque se apoyan o son inherentes a un sujeto, entonces también la unidad del ser humano no será “una unidad de sustancia, sino la unidad de una sustantividad, esto es, la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico” (SH, 48).

El momento físico-químico no es materia, ni cuerpo, sino *organismo*, que no tiene sustantividad propia y es sólo un *subsistema* parcial del sistema total. De la misma manera, la notas psíquica (la *psique*) como por ejemplo la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, no sólo no tienen sustancialidad, sino que tampoco tienen sustantividad: también ellas constituyen un subsistema parcial del sistema total. El subsistema tiene una cierta unidad estructural propia, pero lo que le hace falta es el momento de clausura cíclica. Esto significa que en el hombre no es posible dar cuenta del complejo proceso de sus reacciones físico-químicas sin apelar a notas de otro tipo, a notas psíquicas, porque las reacciones por sí mismas no producen una respuesta adecuada (cf. SH, 58). Al mismo tiempo, no hay ninguna actividad psíquica que se lleve a cabo simplemente en sí misma, sino que requiere siempre la intervención de notas físico-químicas.

Organismo y psique no son dos sistemas unificados: existe un solo sistema dotado de suficiencia constitucional que es la sustantividad humana. El ser humano no es por lo tanto psique y organismo, sino que la psique es formal y constitutivamente *psique de* un organismo, y el organismo es formal y constitutivamente *organismo de* una psique. “La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico” (SH, 49). Zubiri no se cansa de repetirlo: no hay que pensar en términos de sustancias que se suman

o unen; la realidad humana es una y es una unidad sistemática de notas, estructurada en dos subsistemas parciales de un único sistema total:

"Los momentos de este sistema se codeterminan, pero no como acto y potencia (que dirían lo aristotelizantes) de una unidad sustancial hilemórfica, sino como realidades en acto *ex aequo*, cuya co-determinación consiste en ser cada una 'de' las demás. El 'de' es una unidad de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia" (SH, 49).

Este "de" posee un carácter físico y constituye no sólo la unidad radical del ser humano, sino también su "mismidad", aquello que le permite ser siempre el mismo aunque no haya una persistencia numérica de todas las notas. Esta estricta y rigurosa unidad del "de" lleva a Zubiri a algunas conclusiones muy importantes, como, por ejemplo, que el germen o plasma germinal es ya formalmente y no sólo virtualmente hombre. En efecto, en cualquier momento el organismo es psíquico y la psique es orgánica. Zubiri afirma en *Sobre el hombre*:

"A mi modo de ver, en el sistema germinal, además de sus notas físico-químicas están ya todas sus notas psíquicas, inteligencia, sentimiento, voluntad, etc. Inmediatamente volveré sobre ello. El sistema germinal, pues, es ya el sistema sustantivo humano integral" (SH, 50)²⁰.

Para explicar lo que podría parecer una paradoja (habla de un plasma germinal inteligente y volitivo), Zubiri introduce una distinción muy interesante entre tipos de acción, que amplía y aclara la concepción de *dominancia* mencionada anteriormente. Antes que nada hay que recordar lo que se decía a propósito de la acción de toda sustantividad, es decir, que existe en un sistema una y una sola actividad, la actividad de la sustantividad. Toda actividad también en la realidad humana tiene carácter de sistema y esto significa que no se trata simplemente del mismo sujeto en toda actividad, sino que hay una sola y misma actividad propia *pro indiviso* del sistema. El sistema actúa en cada acción suya con todas sus propiedades, tanto de sus notas (propiedades elementales) como del sistema (propiedades sistemáticas). Pero hay sustantividades, como en el caso del ser humano, que tienen acciones muy complejas donde no todas las notas entran en acción del mismo modo. No es lo mismo estar pensando, comiendo o caminando. Entonces son sólo algunas las notas que determinan el carácter total de la acción: sólo estas tienen una *actividad accional*; las demás

²⁰ Más tarde parece que Zubiri haya tenido dudas sobre este punto (cf. SH, 464; 474), pero, a mi modesto juicio, con menor coherencia respecto a sus premisas.

están más bien *polarizadas* por estas. “La diversidad de acciones es diversidad de dominancia por polarización” (SH, 83). Las notas polarizadas a su vez pueden actuar positivamente o pasivamente. Actuar “positivamente” significa que estas notas ejecutan sus propios actos, pero trabajando en *disponibilidad*, es decir, al servicio de las notas polarizantes. Al contrario, actuar “pasivamente” significa que hay notas que no ejecutan sus actos propios, sino que reciben su determinación o configuración por parte de las notas polarizantes. Pero este “recibir” no es un estar pasivo: es actuar en pasividad, es *actividad receptiva* (cf. SH, 84). En conclusión, hay tres modos de actividad: *accionalidad*, *disponibilidad* y *pasividad*. He aquí la clave para entender lo que se decía antes a propósito del plasma germinal. En esta fase, y por mucho tiempo también después del nacimiento, el momento dominante es el físico-químico. Todavía el recién nacido no entiende, no toma decisiones, ni tiene sentimientos. Y sin embargo, es siempre todo el sistema, con todas sus notas físico-químicas y psíquicas, que está en acción. Claro está, que en este período, la actividad de las notas psíquicas no es accional sino mera actividad pasiva.

Hay otra conclusión muy importante que deriva de la radical unidad de la sustantividad humana: a juicio de Zubiri, en ningún momento, se puede hablar de un organismo humano sin psique ni de una psique sin organismo humano. Para entender mejor esta conclusión y sus consecuencias, vale la pena detenerse un poco más sobre este concepto de “organismo” y luego sobre lo que es “psique” para Zubiri.

Se puede tener la tentación de identificar “organismo” con “cuerpo”, pero esto no es correcto o, por lo menos, es equívoco. “Cuerpo” tiene una pluralidad de significados que deben ser atentamente detectados, si no se quiere caer en errores y confusiones. En Zubiri este término puede aludir a tres diferentes aspectos de la sustantividad humana (cf. SH, 60-63). Antes que nada, es común indicar con “cuerpo” el subsistema de notas físico-químicas. Pero Zubiri prefiere llamarlo “organismo” porque podría confundirse con la “*corporeidad*” como momento estructural de todo el sistema psico-orgánico. En efecto, la realidad humana tiene tres caracteres que, en cuanto tales, son momentos del sistema entero: *organización* (el sistema determina la posición y por tanto la función de cada nota, tanto físico-químicas como psíquica); *solidaridad* (cada nota del sistema repercute forzosamente sobre las demás, por estar estructuralmente determinada respecto a las demás); *corporeidad* (es la presencialidad física de la organización solidaria). Es éste el segundo significado que podría tomar el vocablo “cuerpo”. Lo notable aquí es que la corporeidad es un *momento estructural de la*

sustantividad entera psico-orgánica: me parece que éste sea el punto donde Zubiri va más lejos en la afirmación de la unidad de lo que tradicionalmente se ha llamado cuerpo y alma. Se entiende tal vez más claramente ahora también porque la *dominancia*, de la cual se hablaba antes, no es una actuación de lo psíquico sobre lo orgánico o viceversa, sino el dominar de ciertas notas o propiedades en una actividad en la cual está activo todo el sistema. Por último, “cuerpo” puede indicar lo que Zubiri prefiere llamar “*soma*”: es la “función somática” que tiene el organismo por ser momento material de la corporeidad del sistema. “La materia tiene en el sistema de la realidad humana una función de presencialidad, de actualidad física” (SH, 64). En conclusión, tenemos *organismo* (corporalidad), *corporeidad* y *soma*. Pero lo más originario son los caracteres del sistema (organización, solidaridad, corporeidad): el organismo en efecto es tal sólo por ser momento material de la organización; y el soma es tal por ser momento material de la corporeidad.

Por lo que se refiere a la *psique*, ella indica una serie de notas cuales la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, que no son adecuadamente expresadas, según Zubiri, ni por el término “espíritu” (demasiado vago) ni por el término “alma”, sobrecargado de significados de los cuales Zubiri se va independizando siempre más²¹. Tampoco hay que reducir la psique a “conciencia” o a lo psíquico considerado como lo vegetativo y lo sensitivo. “Psique” no es sustancia en ningún sentido, sino, como ya se dijo, subsistema parcial de notas que se presentan como irreductibles a lo físico-químico. Este queda como un punto inmovible del pensamiento zubiriano: “organismo y psique son esencialmente distintos: lo psíquico humano es irreductible a lo orgánico” (SH, 57). Pero inútilmente se buscaría una justificación de esta irreductibilidad en la línea del discurso sobre organismo y psique. Cuando trata este tema la preocupación de Zubiri es fundamentalmente la de eliminar toda sombra de dualismo, de tal manera que lo que más a menudo repite es que no se puede hablar de una psique sin organismo ni de un organismo sin psique (cf. SH, 59, 456; HC 481; HD, 41). Además ningún acto psíquico superior deja de ser constituido intrínseca y formalmente por el elemento material. Hablando precisamente, no hay ningún acto exclusivamente psíquico porque no hay que olvidar que en toda acción de la realidad sustantiva humana actúa el sistema entero con todas sus notas. No sólo el ser humano es uno, sino que es única su acción. A esta altura, cabe recordar que ya Aristóteles había sostenido que sólo si hay una actividad o pasión que sea propia del alma, el alma misma podría ser separada del cuerpo

²¹ Si en “El hombre, realidad personal” (1963) podía todavía usar “sin compromiso” (p. 24) el vocablo “alma”, éste es decididamente rechazado en las últimas obras (cf. por ejemplo el capítulo 1 de *Hombre y Dios* que Zubiri estuvo revisando en los últimos tiempos de su vida).

(*De anima* I, cap. 1). De hecho, Zubiri, en los últimos años de su vida, coherentemente con la radicalización del papel de la sustantividad como clave exclusiva para entender la realidad humana, parece no haya admitido la posibilidad de demostrar filosóficamente la supervivencia de la psique en ninguna de sus notas²².

La irreductibilidad de la psique al organismo tiene su justificación más bien en un examen del carácter formal y constitutivo de las notas psíquicas. Y es que *toda nota psíquica envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad* (SH, 457). El sentimiento es efecto de lo real y la volición es determinación en la realidad de mi realidad humana. Pero para que sea así “hace falta que lo real esté presente a la psique. Y este estar presente de lo real a la psique, esta aprehensión de lo real formalmente como real, es lo que a mi modo de ver constituye la inteligencia (en el sentido de intelección). Es la nota radical de lo psíquico” (SH, 457). El salto de la estimulidad a la formalidad de realidad es para Zubiri la señal indiscutible de la diferencia cualitativa entre psique y organismo. Esta afirmación nos lleva al problema del enfrentamiento humano con las cosas, que Zubiri pone bajo el rótulo de “habitud”: la habitud humana es inteligencia sentiente. Pero, antes de pasar a profundizar en esta dirección, hace falta aclarar el papel de la inteligencia en la línea de la constitución de la sustantividad humana. Es el problema de qué tipo es la esencia propia de la realidad humana.

1.1.3.2. La realidad humana, sustantividad abierta.

Vale la pena recordar aquí algo que se dijo a propósito de la función talitativa y la función trascendental (cf. *supra* p. 39), es decir, que no se trata de dos momentos independientes: son las mismas notas las que constituyen la sustantividad “tal” como es (función talitativa: en el caso del hombre, una sustantividad psico-orgánica) y las que determinan las distintas manera de ser “de suyo”, el carácter del momento de realidad (función trascendental).

Ahora bien, hay dos maneras de ser “de suyo” o, dicho de otro modo, dos tipos de sustantividades: la sustantividad *cerrada* y la sustantividad *abierta*.

²² Cf. *Sobre el hombre* (nota de p. 671) y “El hombre y su cuerpo” (p. 481).

A propósito de las *sustantividades cerradas*, Zubiri afirma en *Sobre la esencia*: “entre las esencias, hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarla como realidad y ‘nada más’ ” (SE 499). Se trata de sustantividades en las cuales el “de suyo” es ser “en sí mismas”, esencias que son en sí y nada más. Este tipo de sistema no sólo es clausurado sino “*concluso*”; “clausurado” por lo que se refiere al sistema de notas, “concluso” por lo que se refiere al momento de realidad. En el plano operativo “su actividad es ‘actuación’ de lo que talitativamente ya son; estas sustantividades actúan ‘por ser reales’ y nada más” (SH, 67). Son sustantividades cerradas los minerales, los astros, etc., pero también los seres vivos.

De lo contrario, hay esencias cuya actividad no concierne sólo lo que talitativamente son, sino que “en su manera de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto tal” (SE, 500). La esencia abierta posee antes que nada una nota que es la inteligencia, que es justo la capacidad de aprehender lo real como real. Esto es algo absolutamente nuevo: “Hay pues una esencial diferencia entre la esencia humana, que posee la inteligencia, y las esencias animales que por muy ricas que sean, sin embargo no la poseen. Lo cual no quiere decir que en manera alguna haya cesura y discontinuidad” (EDR, 219). Esto significa que hay sustantividades cuyas notas, por su misma manera de ser, abren el ámbito de la realidad, en el cual el sistema puede realizarse con sus notas, pero de manera que no está unívocamente determinado. Esta es una sustantividad abierta: en ella, “de suyo” no es sólo lo que ya es en sí misma, sino también aquello que “puede ser” (SH, 67). La sustantividad entonces es activa tanto “por ser real” como “para ser real” y su actividad no está enclavada, porque no es “actuación” de lo que ya es sino “*realización*” de lo que puede ser (SH, 68). Esta es una distinción fundamental que marca la diferencia entre el hombre y cualquier otro ser vivo: el hombre, por estar abierto al propio carácter de realidad no sólo “hace sí mismo”, como de alguna manera todo animal, sino que “hace su propio carácter de realidad. Y en esto es en lo que consiste ‘realizarse’ ” (SH, 68). Se volverá a menudo sobre este último término zubiriano, tal vez poco valorado, y que sin embargo nos parece que pueda constituir un elemento esencial para la comprensión de la realidad del ser humano, especialmente de su realidad moral. En efecto, expresa el carácter propio de la actividad de la sustantividad humana, que se posee de manera especial (en su propio y formal carácter de realidad) y, gracias a este poseerse, va haciendo realidad lo que puede ser a través de una libre apropiación.

Se anudan aquí una serie de cuestiones que sólo lentamente se podrán devanar, porque este poseerse peculiar es lo que especifica la esencia abierta como realidad personal (“suidad”) y en ella se abre el horizonte de la posibilidad, que es lo propio de la realidad moral. Pero ahora, una vez afirmado que la realidad humana es una sustantividad abierta ante todo *a su propia realidad* (la apertura a las cosas reales se inscribe en la apertura a la propia realidad) conviene ahondar sobre la *estructura misma de esta apertura*. En efecto, Zubiri, en *Sobre el hombre* (cf. SH, 90-92), distingue dos aspectos de la estructura. Ya se vio que las notas de la sustantividad humana en su función transcendental la constituyen como sistema abierto, pero la constituyen por lo que ellas son en función talitativa. Y la función talitativa es doble: por un lado cada nota, en su actividad propia, determina su acto, su aportación especificante a la acción del sistema (y bajo este punto de vista es *potencia* o *facultad*); por otro lado, estas notas constituyen el sistema constructo, su aportación consiste en ser “de” las demás, determinando la unidad coherencial primaria del constructo: en esta función no son potencias sino *principios*. Zubiri considera esta distinción entre potencia (la nota ordenada a la actuación) y principio (la nota ordenada a la constitución) no conceptiva, sino real. Las notas constituyen la apertura de la sustantividad como principios, con una apertura que por consiguiente es anterior a sus actos y sus acciones. ¿Cuáles son estos principios estructurales de la apertura de la sustantividad a su propia realidad? En *Sobre el hombre* Zubiri nos presenta cuatro principios.

1. El sistema psico-orgánico tiene ante todo un principio de inconclusión que es el subsistema orgánico, el *organismo*. Éste, en efecto, además que la función potencial con el inmenso juego de sus múltiples actividades físico-químicas, “es el principio exigencial de la inconclusión, de la apertura. El organismo es en la sustantividad *principio de ser realizanda*” (SH, 93).

2. El segundo principio es la *inteligencia*. Con ella, el hombre se hace cargo de la realidad y se enfrenta con las cosas y consigo mismo como realidad. Pero, además que esta función talitativa potencial de enfrentarse con las cosas como reales, es por ella que la sustantividad queda instalada en el ámbito de la realidad como lugar donde la posible acción del sistema es una manera de realizarse entre otras posibles. Es la función transcendental de la inteligencia como principio estructural: *ser principio de realizabilidad* (SH, 93).

3. Pero la sustantividad necesita determinar su manera de realidad frente a miles de posibilidades diferentes. Ésta es la función transcendental de la *voluntad: ser principio determinante* de manera de realidad (SH, 94). Como potencia, la voluntad opta, prefiere, pero como principio estructural constituye una sustantividad que tiene que elegir sus respuestas, es decir, su manera de realidad.

4. Al asumir esta manera de realidad, la sustantividad se encuentra atemperada en cierta manera a la realidad. Es el cuarto principio estructural: el *sentimiento*. Como potencia es lo que nos hace sentir alegres, tristes, etc.; como principio “es lo que hace de la sustantividad humana algo atemperable en su realidad, una realidad ‘tonificante’ ” (SH, 94). La inconclusión implica entonces también este carácter “temperamental”, es decir, esta exigencia de encontrarse en la realidad como “temperie”. El sentimiento es *principio temperamental* de inconclusión, donde “temperamental” no significa algo psicológico, sino este carácter de la realidad como temperie.

Se quiere resaltar aquí una diferencia entre *Sobre la esencia* y *Sobre el hombre*. En la primera de las dos obras, la apertura pertenece a la sustantividad humana *en virtud de la inteligencia y de la voluntad*, pero en el fondo, ya que lo volente está fundado en la nota de la inteligencia, hay apertura porque hay inteligencia: “Toda esencia intelectual es transcendentalmente abierta, y recíprocamente toda esencia abierta es *eo ipso* intelectual, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real *qua* real” (SE, 500). Esto no queda anulado (la inteligencia se queda con un rango preponderante, porque es la razón formal de la apertura, se verá dentro de poco), pero resulta integrado en una visión donde Zubiri se ha liberado más radicalmente del concepto de sustancia y se mueve más coherentemente en el de sustantividad. Como se ha visto, principios de apertura son cuatro co-principios, que incluyendo al organismo nunca actúan independientemente. Vale la pena reportar un largo texto de Zubiri en *Sobre el hombre*:

“(…) esta apertura no pertenece al sistema en virtud tan sólo de las notas psíquicas (inteligencia, sentimiento, voluntad) sino también en virtud de las notas todas, inclusive de las físicoquímicas. Se podría pensar que la sustantividad humana es un sistema abierto en su parte ‘superior’ por así decirlo, esto es, por su inteligencia, por su sentimiento y por su voluntad; mientras que en su parte ‘inferior’ sería algo meramente orgánico y por tanto no abierto. Pero esto es absolutamente falso. El hombre, en efecto, pone en juego su inteligencia, su sentimiento y su voluntad haciéndose cargo de la realidad. Pero el hombre no se hace

cargo de la realidad 'además' de vegetar y sentir, sino que se hace cargo de la realidad 'necesariamente'. Y esta necesidad está determinada estructuralmente, es decir, está determinada por el constructo psico-orgánico en su totalidad" (SH, 74).

Mirando con atención se puede ver que en realidad Zubiri está simplemente llevando a mayor coherencia lo que ya estaba afirmado en *Sobre la esencia*. Ya en esta obra, en efecto, la apertura humana coincidía con la inteligencia sentiente, o sea, con "una apertura intelectual de carácter impresivo" (SE, 507). Aquí, como se verá siempre más claramente, reside una de las claves del discurso zubiriano: la inteligencia es por su naturaleza propia una forma de sentir, es de carácter esencialmente impresivo. Esto significa una implicación esencial de los sentidos (y, por lo tanto, del organismo con sus precisas estructuras físicas) en la actividad intelectual, como momento constitutivo suyo.

Hay más: el texto anterior recuerda que definitivamente es el organismo el que hace de la realidad humana una sustantividad "realizanda", abriendo y reclamando desde abajo, por decirlo así, las estructuras superiores. Estamos aquí en una perspectiva que se coloca justo en los antípodas del dualismo platónico o cartesiano, donde el cuerpo es más bien obstáculo para la realización. El hombre por su propia estructuración es una sustantividad viable sólo si abierta y es el mismo organismo que por su viabilidad exige²³ el hacerse cargo de la situación real, es decir, la inteligencia. Así que los cuatro principios se van exigiendo y determinando recíprocamente de tal manera que el sistema por ellos realiza la acción unitaria en la integridad de sus notas como potencia: acción que en todo su momento es *movimiento de realización*. La realidad humana "es una realidad que transcendentalmente ha de realizarse (SH, 95): por el organismo es *realizanda*, por la inteligencia es *realizable*, por la voluntad se *determina a realizarse* y por el sentimiento se encuentra *temperalmente realizada*. Se tendrá que retomar todo esto más adelante, porque es extremadamente importante para comprender la forma concreta de la realidad moral humana.

Caracterizar al hombre como "apertura" es sin duda muy propio de la filosofía contemporánea, desde la fenomenología al existencialismo. Sin embargo, vale la pena

²³ "Exigencia" es vocablo muy frecuente y delicado en Zubiri, que en *Sobre el hombre* es explicado así: "Exigencia significa, ante todo, que algo no puede seguir siendo lo que por sí mismo es, si no es en función de algo distinto de él. Significa además que se da algo que positivamente determina la entrada en función de aquel otro algo. Finalmente, significa que la entrada en función de este otro algo determina el funcionamiento del primer algo en su función propia" (SH, 96).

señalar por lo menos dos aspectos del discurso zubiriano que lo hacen diferente. Antes que nada, no hay existencia que precede a la esencia, sino una esencia abierta. Ya en *Sobre la esencia* era clara la intención de distanciarse de una concepción por la cual “la esencia intelectual fuera algo así como la apertura misma” (SE, 502), como si fuera algo que flotara sobre sí misma. Insistía entonces en que no se pensara en el hombre como en algo que “es” sucediendo, sino algo que sucede precisamente porque es como es de suyo “en sí”: “Sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal” (SE, 503). Me parece que cuando en *Sobre el hombre* Zubiri pone la raíz de la apertura humana en la unidad respectiva de los cuatro co-principios, no hace otra cosa que arraigar todavía más esta apertura en lo concreto de lo real. Se empieza a entender, por ejemplo, porque la voluntad es tendente y la libertad no se monta sobre el vacío de sí misma. Cada uno de los principios además es sumamente concreto: un hombre se enfrenta y responde a las situaciones no con “la” inteligencia, sino con “esta” inteligencia modulada y moldeada por “este” organismo. A su vez, “este” organismo mío está determinado por “esta” inteligencia. La unidad respectiva según la cual organismo, inteligencia, voluntad y sentimiento codeterminan la apertura es también absolutamente concreta, a tal grado que Zubiri afirma que la apertura tiene *figura*. Cada individuo humano es una cierta figura de apertura, porque la estructura misma puede ser más o menos abierta; además su misma figura puede cambiar en el curso de su vida: la apertura no es inmutable ni unívocamente determinada (cf. SH, 100). Y una vez más, precisamente porque esta configuración no se da en un espacio hueco o amorfo, las figuras posibles para un concreto individuo no son infinitas: es una autoconfiguración que se da en el espacio estructurado por la integridad concreta de cada sustantividad humana.

La visión del hombre que aquí se anuncia rompe de manera radical con un aspecto típico de la filosofía moderna. En efecto, desde Descartes se ha venido considerando como carácter esencial y definitorio del hombre la sola conciencia, estimando el cuerpo como algo no esencial. Esta impronta idealista ha contaminado la reflexión sobre el hombre hasta nuestros días. Todavía Heidegger en *El Ser y el Tiempo* dedica pocas líneas al cuerpo y puede hablar largamente del “encontrarse” en el mundo casi sin referencia a la corporeidad. En cambio, Zubiri ha expresado sintéticamente el carácter propio de la apertura humana diciendo que “el hombre es una estructura animalmente abierta a la realidad” (SH, 101). ¿Cuál es el peso de este adverbio “animalmente”? ¿Qué es lo propio del viviente animado? ¿Por qué es tan importante, en el discurso zubiriano sobre el ser humano, no perder de vista su “animalidad”?

1.2 El hombre, animal de realidades.

Se dijo antes que la tesis de la irreductibilidad de la psique al organismo se quedó sin modificaciones a lo largo de toda la vida de Zubiri, aun cuando llegó a negar la posibilidad de que la psique pudiera existir sin organismo. La señal de esta irreductibilidad ha siempre sido identificada con la diferencia cualitativa entre formalidad de estimulidad y formalidad de realidad, es decir, entre puro sentir e inteligencia. La comparación entre puro sentir e inteligencia, sin embargo, se puede llevar a cabo antes que nada dentro de una comparación entre actividad animal y actividad humana: y hay que decir que generalmente esta operación ha sido juzgada negativamente por muchos estudiosos del filósofo español. Pintor-Ramos (1994, 65), por ejemplo, ha justamente observado que tendría graves inconvenientes dejar depender la comprensión de la intelección humana de una teoría hipotética más o menos acertada sobre el comportamiento animal. Cerezo Galán (1996, 58) considera esta comparación “una vía de acceso, que carece de pretensión fundante” y Diego Molina Garcia (2000, 208) opina que se trata de una base para “inferencias con un pobre valor de verdad”, a tal grado que estima la tesis de la radical irreductibilidad de la inteligencia al puro sentir como “un postulado noológico básico y auténtico punto arquimédico de la filosofía de Zubiri” (207). En lugar de esta comparación entre hombre y animal, se considera más adecuado el camino abierto por *Inteligencia sentiente*, donde la formalidad propia de la inteligencia sentiente no es el fruto de ninguna comparación, sino del análisis exclusivo de la aprehensión humana dada a nosotros como experiencia originaria.

Al propósito son oportunas dos observaciones. La primera es que indudablemente el mismo Zubiri, que todavía en *Inteligencia sentiente* no abandona del todo esta vía comparativa, la justifica como un modo para “aclarar la intelección humana contrastándola con el ‘puro sentir’ animal” (IRE, 26) y nunca parece haberla considerado como un modo de fundamentar.

La segunda observación es que tampoco se puede pasar simplemente por alto el modo más característico con el cual Zubiri se ha acercado al tema del hombre por muchos años, es decir, *de abajo hacia arriba*, siguiendo un tipo de lectura que se podría llamar genético-evolutiva²⁴. Las raíces biológicas y animales del hombre han ocupado e interesado constantemente a Zubiri, manifestando un aspecto de su realismo que recuerda de cerca la

²⁴ Tienen este enfoque los escritos reunidos en *Sobre el hombre*, los artículos “El hombre, realidad personal” y obviamente “El origen del hombre”, y sobre todo *Estructura dinámica de la realidad*.

pasión aristotélica para el estudio de la vida y sus formas. Como él, para explicar tanto estructuras como dinamismos de los seres vivos, Zubiri ha ido englobando en su filosofía una enorme cantidad de datos y teorías científicas de su tiempo, de las cuales se sabe que fue siempre un apasionado estudioso. Habría que distinguir, por lo tanto, al interior de este tipo de estudio antropológico comparativo, aspectos que podríamos llamar más fenomenológicos de otros más ligados a la construcción de una teoría científica. Al fin y al cabo, también estudios comparativos como los de H. Plessner y de Arnold Gehlen²⁵ (cuyos resultados influyen de manera significativa sobre el mismo Zubiri, como sugiere Cerezo Galán, 1996, 56) han aportado datos muy significativos para el desarrollo de una antropología como la entendía Max Scheler, es decir, como la determinación de la posición especial del hombre en el mundo. No se puede negar que Zubiri haya sentido el atractivo de esta manera de plantear el problema del hombre, y lo haya considerado funcional, o por lo menos complementar, al enfoque metafísico que estaba madurando en la década de los 50, para desembocar en *Sobre la esencia* (1962). De hecho, en *El hombre, realidad personal* (1963) y en *Sobre el hombre* (obra póstuma en la cual se publican textos escritos en el arco de treinta años, de 1953 a 1983) encontramos una continua e interesante combinación de las dos perspectivas. Es evidente la preocupación de llegar a una comprensión total y unitaria del ser humano, que abarque todos sus aspectos desde los más ínfimos y materiales hasta los más nobles y espirituales, utilizando tanto el enfoque biológico-antropológico como metafísico. Para Zubiri se trataba sobre todo de alejarse de cualquier idealismo o espiritualismo (y, tal vez, personalismo), donde conciencia o inteligencia se encuentran flotando en el aire, desarraigadas de la realidad sensible, sin reducir al mismo tiempo la compleja realidad humana a un confuso materialismo o monismo. En conclusión, me parece que comparar hombre y viviente animado, para sondear incesantemente continuidad y “fracturas” entre hombre y animal, fue siempre para Zubiri por lo menos un momento decisivo de verificación (si no propiamente de fundación) de su lectura de lo dato inmediatamente en la aprehensión originaria humana. Esto justificaría también el uso privilegiado de la expresión “animal de realidades” para definir el ser humano, expresión que de otra manera se debería interpretar como un simple eco de la definición aristotélica, restándole fuerza al término “animal”, que al contrario ha sido siempre usado por Zubiri con un significado muy preciso y meditado.

²⁵ Cf. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen un der Mensch*, Berlin, Gruyter, 1965; A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980 (primera edición 1940).

A la luz de lo que se acaba de decir, puede sorprender que en este estudio no se dedique una atención particular a la reflexión zubiriana sobre el origen del hombre o la génesis de la realidad humana²⁶. Se trata en efecto de aquella parte de su filosofía que trata de dar razón del “salto” cualitativo del puro sentir al sentir inteligente, del animal al hombre, a través de una teoría que no sólo se ha ido modificando a lo largo de su vida, sino que utiliza datos provenientes de distintos niveles del saber humano, desde el biológico al teológico. Su presentación crítica implicaría un elaborado trabajo de distinciones (que lleva acabo muy bien, por ejemplo, Molina, 2000, 209-217). De hecho aquí se va a rozar esta teoría evolutiva sólo tratando de “formalización” e “hiperformalización”. Se ha estimado más oportuno, por los límites objetivos de nuestro estudio, dar espacio a lo que más se acerca al nivel descriptivo (aunque la pura descripción es obviamente sólo un ideal regulativo inalcanzable), esto es, a su análisis del comportamiento y hábitos de los seres vivos y luego a lo que aparece como lo propio de este animal especial que es el “animal de realidades” en *Inteligencia sentiente*. En pocas palabras, parece más decisivo recoger con Zubiri evidencias de esta irreductibilidad del inteligir al sentir, que construir una teoría para justificar el origen de esta irreductibilidad. En efecto, si se trata de un hecho, si es posible reconocerlo como un dato, cualquier dificultad para explicar la génesis de esta diferencia no podrá afectar la verdad de su afirmación. De otro modo, estaríamos a la merced de los resultados, a la fuerza más inciertos, de nuestra construcción teórica. Si la observación en el presente de la vida y actividad de los seres vivos y el análisis de lo dato en aprehensión, por lo que se refiere a la intelección, atestiguan de manera concorde la existencia de una irreductibilidad entre sentir e inteligir, y por lo tanto, fundamentan una diversidad radical entre las estructuras que la hacen posible, tenemos lo más necesario para el desarrollo de nuestro tema.

1.2.1 El comportamiento y el enfrentamiento animal con las cosas.

En “El hombre, realidad personal” (1963) y en el primer capítulo de *Sobre el hombre*, que deriva de un escrito de 1974, pero sucesivamente revisado por el autor, Zubiri abre su reflexión sobre la realidad humana con la descripción del modo de estar entre las cosas que es propio del viviente animado. El viviente se encuentra *colocado* entre las cosas (tiene su *locus* determinado) y está *situado* en una determinada forma frente a ella (tiene su *situs*). Así

²⁶ A estos temas están dedicados el artículo “El origen del hombre”, los capítulos VIII y IX de *Sobre el hombre* y toda *Estructura dinámica de la realidad*.

colocado y situado, el viviente se halla en un determinado *estado*. Pero el estado no es quietud porque las cosas tienen al viviente en constante actividad, precisamente porque modifican su estado vital moviéndolo a una respuesta. Zubiri llama *suscitación* este suscitar una acción vital por parte de las cosas y en cuanto esta modificación de estado es una modificación del tono vital del animal, se le puede llamar *afección* (*modificación tónica* en *Inteligencia sentiente*, cf. 29). La afección a su vez es tensión (*tendencia*) hacia una *respuesta* adecuada, que dejará el animal en un nuevo equilibrio. Este equilibrio es reversible y modificable, de tal manera que el viviente está en una constante actividad vital, una especie de “movimiento estacionario” que Zubiri denomina *quiescencia* (cf. SH, 11-12).

La unidad de *suscitación*, *afección* y *respuesta* es lo que caracteriza toda acción animal y define por lo tanto el *comportamiento* del animal con las cosas: es “el esquema de las acciones de todo ser viviente” (SH, 13). El comportamiento animal, respecto a formas de vida vegetal, es caracterizado por una mayor independencia respecto del medio (que varía según el tipo de animal) y un mayor control específico sobre él. Pero independencia y control en el comportamiento son la manera con que el animal se autoposee; es decir, que ya en el animal hay una cierta vaga referencia a sí mismo, de manera tal que propiamente lo que hace el animal en su actividad es autoposeerse (el animal “hace sí mismo”, se decía tratando de las esencias cerradas, aunque con una cierta imprecisión porque propiamente no se puede todavía hablar de un “sí mismo”). Esta actividad autoposesiva tiene un carácter esencial: es *proceso*, es decir, es transición, “deurrencia”, de un estado al otro. De aquí que la vida del animal es autoposición en deurrencia (SH, 13).

El vivir animal es un proceso sentiente. En efecto, todo viviente está estimulado, pero solo en el animal la estimulación constituye su función propia: “La estimulación como función propia es lo que llamo *sentir*. Sentir es la liberación biológica de la estimulación” (SH, 13). Todas las cosas en medio de las cuales el animal vive, en tanto en cuanto suscitan acciones son estímulos. Sin entrar por el momento en más detalles, se debe decir que el animal se encuentra por los estímulos en una *situación estímúlica*: en ella aprehende estímulos, por ellos se encuentra con su tono vital modificado y desde ellos responde. En el momento aprehensor, el estímulo es suscitante, es “estimulación”; en el momento de afección es “incitación”; en el momento de respuesta es “efección”. Se trata de tres momentos de una acción única e indivisa: “comportarse estímúlicamente”. En esta página de *Sobre el hombre*, Zubiri concluye diciendo: “Esta acción única es lo que llamo *sentir*” (SH, 14). Más

precisamente, a la luz de *Inteligencia sentiente*, se diría: esta acción única que es el comportarse estimúlicamente es el *puro sentir*. Se volverá sobre el sentido de este detalle.

En conclusión, aquello a lo cual tiende el viviente animado es una quiescencia estimúlica: una *satisfacción*. Vale la pena reportar el texto: “La vida del animal en sus acciones es un proceso de autoposesión satisfactoria, o satisfecha. El animal tiene *por esto* un esbozo de ‘autós’. No ‘se’ siente satisfecho, pero siente satisfacción” (SH, 15). La cursiva es nuestra: el “por esto” manifiesta la importancia que Zubiri concede al papel del sentir (y por lo tanto al cuerpo) en la constitución del esbozo de aquello que será luego el “yo” humano.

Sin embargo, no es suficiente quedarse en la línea de las acciones y del comportamiento para comprender lo propio del animal. Hay algo más hondo que hace posible y modula el comportamiento. A toda acción del ser vivo subyace un modo de habérsela con las cosas. Es lo que Zubiri llama *habitud*. “La habitud es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta. Mientras la respuesta a una suscitación en una situación es siempre un problema vital, la habitud no es ni puede ser problema: se tiene o no se tiene” (HRP, 10). La habitud es la manera de enfrentarse con las cosas de un determinado ser vivo. Por la habitud las cosas (y el viviente mismo) “quedan” ante el viviente con un carácter primario propio de ellas, y que las califica primariamente: “En este aspecto, las cosas y el viviente mismo no actúan ni suscitan, sino que tan sólo ‘quedan’ en cierto respecto para el viviente. Este mero quedar es lo que constituye la actualización, esto es el hacerse presente desde sí mismas, el mero estar presente desde sí mismas” (SH, 19). Zubiri forja el concepto de formalidad justo para matizar qué es “actualización”. Actualizar no es actuación, no añade ni quita ninguna característica a las cosas. En la actualización simplemente las cosas están presentes, “quedan” bajo un cierto respecto: “el carácter de las cosas así actualizado en el respecto de la habitud, es lo que llamo *formalidad*” (SH, 19). Formalidad no es por lo tanto un objeto en sí, sino un carácter de la actualización del objeto en el enfrentamiento que el viviente tiene con las cosas. Nace así también, en su sentido más propio, el *medio*. En efecto el medio tiene dos dimensiones. Una es el simple “entorno”, el conjunto de las cosas que pueden actuar sobre el viviente y con la que él puede enfrentarse de alguna manera. La segunda es constituida por el modo con el cual están presentes las cosas en el enfrentamiento, es decir, es el medio en cuanto definido por el tipo de formalidad. Por esto, el mismo entorno puede constituir medios diferentes según las diferentes habitudes-formalidades de los animales que están en él.

¿Cuál es la habitud fundamental o el carácter propio del enfrentamiento animal? Ante todo se trata de un enfrentamiento impresivo: las cosas producen en el animal una *impresión*. En este momento pasivo, se hace presente al animal algo “otro”. Es el momento esencial de la “alteridad”. En la impresión se le hace presente al animal algo independiente de él: “La impresión es, pues, presentación, actualización impresiva de algo objetivo” (SH, 21). Este algo objetivo es el estímulo, algo “estimulante”, es decir, algo que estimula a una respuesta (“estimulante” significa ordenado intrínsecamente a una respuesta). Pero no es esto todavía suficiente para definir cuál es la habitud propia del animal, porque, como se verá, también el ser humano aprehende por impresión. La habitud propia del animal no es que tiene que habérsela con lo estimulante, sino que se agota en ello. Zubiri llama aquí “estimúlico” este modo de enfrentamiento, en el cual “el estímulo no sólo va intrínsecamente ordenado a una respuesta (esto sería lo estimulante) sino que consiste formalmente en ser suscitante, en estar estimulando” (SH, 21). El ejemplo de Zubiri es siempre el mismo: el perro no sólo tiene la impresión del calor, no sólo lo siente como estimulación térmica, sino que el calor se agota, tiene su “objetividad” en “estar calentando” (SH, 21). No es pues lo mismo sentir un estímulo y sentirlo “estimúlicamente”: en el segundo caso estamos en presencia de una precisa formalidad, la *estimulidad*, que no consiste simplemente en el hecho de que las cosas estimulan, sino que las cosas *consisten sólo en estimular*. La nota es sí aprehendida como otra, pero se agota en ser signo de respuesta²⁷. En el sentir estimúlico se siente algo signante, se sienten cosas-signo.

Ahora bien, el hombre no deja de enfrentarse animalmente con las cosas, pero hay algo que aparece novedoso en su comportamiento que revela la presencia de una habitud diferente. Aquí, como se sabe, consiste una de las tesis fundamentales de Zubiri: el animal tiene un *enfrentamiento estimúlico*; el hombre tiene un *enfrentamiento real*. La descripción más precisa y definitiva de estas diferentes formalidades de aprehensión, y por lo tanto, de habitud, se encuentra en el primer volumen de *Inteligencia sentiente*. Hay que referirse a la trilogía porque sólo ahí queda definitivamente claro que el sentir animal, no es el sentir sin más²⁸, sino una cierta forma de sentir, es el sentir estimúlicamente, lo que implica una

²⁷ Signo aquí tiene un significado muy preciso, es lo que lleva a una respuesta animal: “Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta.” (IRE, 51).

²⁸ En efecto, en *Sobre la esencia* (cf. SE, 115: “La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulidad”) y todavía en algunas partes de *Sobre el hombre* (cf. SH, 22: “Estimulidad es sentibilidad, es el correlato formal de la habitud de sensibilidad”) Zubiri identificaba “sensibilidad” con “estimulidad”.

diferente manera de presentar la característica esencial del sentir: lo específico del sentir no es en efecto lo estímulo sino la impresión. Pero, antes de pasar a los análisis de *Inteligencia sentiente*, vale la pena seguir a Zubiri en algunas aclaraciones sobre dos elementos importantes de su teoría explicativa del “salto” entre formalidad de estimulación y formalidad de realidad. Se trata de dos conceptos que se estructuran al límite de una teoría psico-biológica: *formalización* e *hiperformalización*. Aunque estos términos se encuentren en *Sobre la esencia* y en otros textos acerca del hombre (cf. HRP y SH), vamos a considerar sobre todo las Apéndices que Zubiri puso en *Inteligencia sentiente* justo para determinar con mayor precisión sus significados.

1.2.2 Formalización e hiperformalización.

Ya se vio que el modo de quedar de un estímulo depende del modo de habérselas con las cosas que tiene el animal: es hábitud. “Quedar” indica siempre un cierto grado de independencia que tiene el contenido respecto al sentiente: “ ‘quedar’ es estar presente como autónomo” (IRE, 35). Un mismo contenido (un color) puede quedar en distintas formas de autonomía o independencia. En este sentido, “autonomizar” se vuelve sinónimo de “forma de quedar” y de ahí viene el término que ya se utilizó de “*formalidad*”. El contenido queda en una cierta forma de autonomía. Pero tanto el contenido como la formalidad dependen en buena medida de la índole del animal y, en último análisis, depende, de su hábitud, de su modo de habérselas con las cosas. Por lo cual queda establecido que la formalidad es el término de una hábitud. El hecho de que la forma de independencia es determinada por la hábitud es lo que Zubiri llama “*formalización*”²⁹: “Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra ‘queda’ ” (IRE, 36). La formalización modela a su vez el contenido, de modo que viene siendo la unidad del contenido sentido, el modo concreto con que se estructura en el animal

Analiza en detalle las diferentes caracterizaciones del término “sentir” D. Molina (2000) siguiendo de cerca las investigaciones de J. Bañón.

²⁹ Pintor-Ramos sostiene vigorosamente que “la originalidad de la ‘formalidad’ de realidad no depende de ninguna manera de la idea de una progresiva ‘formalización’ cerebral, teoría científica a la que Zubiri recurre para explicar el proceso biológico de hominización” (1993, 41). Estoy de acuerdo y lo confirma el hecho que Zubiri va definiendo qué es ‘formalización’ a partir de ‘formalidad’ y no viceversa.

la “percepción”. Esto nada tiene que ver, dice Zubiri, con la idea kantiana de la forma sensible. Lo propio de la forma sensible consistiría en “informar” la materia sensible, que por sí misma sería informe, en el sentido que carecería de estructura espacio-temporal. No es lo mismo, entonces, porque en el caso de Kant se piensa en un proceso o producción de “información”, mientras aquí la formalización es un mero “quedar”, es la independencia con que queda el contenido ante el aprehensor.

Sin entrar en más detalles, vale la pena anotar una última pero importante observación de Zubiri: la formalización no es ante todo “una especie de concepto especulativo, sino que a mi modo de ver es un momento de la aprehensión anclado en un momento estructural del organismo animal mismo” (IRE, 45-46). Como se decía anteriormente, la formalización revela aquí su vertiente psico-biológica, buscando no tanto una justificación, pero sí un apoyo en una hipótesis que atañe la estructura del mismo cerebro, que sería a los ojos de Zubiri un órgano de formalización, una formalización que culmina en la corticalización: “La formalización es una estructura rigurosamente anátomo-fisiológica” (IRE, 46).

La “hiperformalización” está de manera todavía más evidente en un terreno previo al estrictamente filosófico. Como se va a ver, se trata de un carácter estructural que es el resultado de un proceso completamente distinto y anterior al sentir: es un *proceso morfogenético* (IRE, 73). La hiperformalización humana es una estructura del animal humano entero, por tanto con un aspecto orgánico. Si nos detenemos un poco en él es para mostrar como en Zubiri el término “animal” es tomado muy en serio, de tal manera que no hay aspecto de lo humano tan noble o espiritual que no florezca enraizándose sobre estructuras previas: el hombre es realidad y realidad animal, que no abandona nunca, tampoco cuando se eleva y trasciende. Difícilmente Zubiri hubiera podido expresar mejor su idea:

“Por tanto podemos decir que el hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Transcender es ir de la estimulidad a la realidad” (SH, 59-60).

¿Qué es entonces la *hiperformalización*? Hay que subrayar ante todo que cuanto más es formalizada la impresión de estimulidad del animal, tanto más rica es la unidad interna del

estímulo. Esto se traduce prácticamente en la apertura de un abanico de respuestas mucho más amplio. En un chimpancé, a una capacidad de aprehender “cosas” mucho más rica y variada que en una estrella de mar (el ejemplo es de Zubiri), le corresponde un elenco de respuestas para “seleccionar” también mucho más amplio. Sin embargo, en todos los animales “la unidad de suscitación, tonicidad y respuesta, a pesar de toda su riqueza y variedad, se halla en principio asegurada por las estructuras del animal en cuestión, dentro naturalmente de sus límites de viabilidad” (IRE, 69). Por muy rica que sea la vida del animal está siempre constitutivamente “enclavada”. Estamos aquí en las fronteras entre el animal humano y los otros animales.

En la línea evolutiva (gracias al proceso de formalización) aparecen animales que van sintiendo sus estímulos como notas-signos siempre más independientes. Pero, en el caso del ser humano, la formalización llega al extremo de que el estímulo se vuelve independiente y se queda totalmente “despegado” de él: “la formalización se ha trocado en *hiperformalización*. El hombre es este animal hiperformalizado” (IRE, 70). La hiperformalización es antes que nada una estructura anatómica y fisiológica, cuyos efectos se repercuten evidentemente en el modo del enfrentamiento humano con las cosas. Reportamos brevemente los aspectos por los cuales la situación animal del hombre queda radicalmente cambiada como consecuencia de la hiperformalización.

- a. El hombre se encuentra con un estímulo que ya no es signo de respuesta. Está en independencia total, despegado de él, distanciado. El hombre es el animal de distanciamiento. No es alejamiento “de” las cosas sino distanciamiento “en” ellas (IRE, 70).
- b. Por ser tan independiente el estímulo ha perdido la unidad propia de la estimulidad, la unidad propia de ser signo de respuesta. La unidad estímúlica ha quedado quebrada, se ha abierto la clausura de los estímulos a una formalidad no estímúlica (IRE, 71).
- c. La ruptura de la signitividad es la presencia de algo “en propio”. El estímulo ya no es “nota-signo” sino “nota-real”, es el paso de la independencia objetiva a la “reidad”. Se trata de una diferencia esencial: la impresión es ahora de “realidad”, estamos en la nueva formalidad de realidad (IRE, 71-72).
- d. El animal humano, por lo tanto, ya no tiene asegurada una respuesta adecuada. Necesita aprehender los estímulos como realidades. El animal hiperformalizado exige para ser viable la aprehensión de realidad. No la exige en el sentido que la puede exigir: la exige en el

sentido que, a posteriori, podemos decir que no hubiera sido viable un animal hiperformalizado sin aprehensión de realidad (IRE, 72).

e. Los animales “seleccionan biológicamente” la respuesta. El hombre tiene que determinar la respuesta en función de lo aprehendido como real. El hombre tiene que “elegir intelectivamente” su respuesta, es decir, determinarla en la realidad y según la realidad (IRE, 72). El comportamiento humano no está ya ajustado, sino que tiene que “ajustarse”, y esto por una precisa diferencia entre estructuras animales y humanas.

Este acceso a la inteligencia y a la libertad desde un discurso sobre las estructuras animales del hombre puede dejar sorprendidos. Sobre todo puede leerse como la antesala de una concepción materialista. Pero el mismo Zubiri, hablando de hiperformalización, dice que es una estructura del animal humano y por tanto tiene “*un*” aspecto orgánico. Ahora, subrayar como inteligencia, voluntad y sentimiento implican una estructura y una actividad orgánicas, no significa automáticamente reducirlos a simples productos de esta actividad. Más bien, parece que Zubiri haya siempre querido anclar en una base real y orgánica un modo de comportarse y enfrentarse a las cosas que la realidad orgánica no puede dar por sí misma³⁰. Zubiri no se cansa de repetirlo:

“Pero realidad y estimulidad son dos formalidades esencialmente distintas. Toda la imaginable complicación de estímulos estímúlicamente aprehendidos, jamás daría el menor atisbo de realidad, del ‘de suyo’. De ahí que las notas psíquicas de la estructura humana sean esencialmente irreducibles a las puramente orgánicas” (SH, 57)³¹.

Una cosa es aceptar la evidencia que en el hombre todo transcurre orgánicamente (¿quién puede negar que el asombro frente a la belleza de un panorama o el gusto en la lectura de una gran obra de arte impliquen y se traduzcan en actividades neuronales que la ciencia será siempre más capaz de describir adecuadamente?), otra que lo orgánico sea suficiente para explicar la totalidad de lo que realmente está sucediendo. Y no lo es, antes que nada porque “todo lo orgánico transcurre psíquicamente” (HD, 43): afirmar que en la sustantividad

³⁰ “Sin embargo, no lo olvidemos, puro sentir y inteligir son distintos no sólo gradualmente, sino esencialmente. Por tanto, dicho con toda generalidad, aunque las estructuras de la célula germinal hacen desde sí mismas la psique, no la hacen ni la pueden hacer por sí mismas” (SH 465).

³¹ ¿No hay aquí un eco, también desde el punto de vista de su formulación, del famoso pensamiento 793 de Pascal (“Con todos los cuerpos juntos no se puede lograr hacer un pequeño pensamiento: es imposible y de otro orden”), que el mismo Zubiri tradujo y publicó en una edición de los *Pensamientos* de 1940?

la actividad es formalmente única no puede ser la base para concluir la perfecta homogeneidad de todas las notas que la componen. Sería destruir el mismo concepto de “sistema”.

Ahora bien, me parece que la diferencia esencial entre formalidad de estimulidad y formalidad de realidad sea sí un dato que constituye la aprehensión primordial, pero precisamente porque la constituye (la aprehensión primordial es ella misma aquella diferencia) es sólo a nivel de *logos* que puede verse y afirmarse con evidencia, esto es, a nivel de aquella actualización ulterior que, por ser un movimiento de retracción y reversión, implica ya de alguna manera, según el mismo Zubiri, la libertad: “En buena medida la intelección de lo que algo es en realidad es una intelección libre” (IL, 66). Esto explica porque frente a los datos de la realidad, superar una posición materialista parece casi siempre el resultado de una opción; en realidad no es más opción que su contrario. Y por eso, aunque esta diferencia esencial sea un “hecho” (el hecho de la aprehensión primordial de realidad), Zubiri debe dedicar cientos de páginas para mostrarlo; en efecto, que sea un “hecho” no ha impedido que haya sido pasado por alto en la historia del pensamiento filosófico. No asombra por lo tanto, que Zubiri busque un apoyo para justificar la irreductibilidad de lo psíquico a lo orgánico, de lo real a lo estímulo, también en una teoría del comportamiento animal con sus implicaciones a nivel de teoría evolutiva.

Dos me parecen ser las consecuencias estables en toda la filosofía de Zubiri de este enfoque más biológico-antropológico. Antes que nada, tenemos un modelo estructural que Zubiri respetará siempre: las estructuras superiores (vida respecto a no-vida; sentimiento respecto a puro sentir; volición respecto a tendencias, etc.) se apoyan en las inferiores, que no desaparecen sino que se conservan como momentos de la estructura superior. En segundo lugar, este enfoque, que parte desde abajo, ha influido en la identificación original del punto preciso donde se manifiesta el “salto” cualitativo entre inteligencia humana y sentir animal: este punto no consiste, como se había tradicionalmente pensado, en la capacidad de formar conceptos, sino, de manera aparentemente más modesta y elemental, en su capacidad de aprehender impresivamente las cosas como reales. Y esta es la aportación tal vez más significativa que Zubiri ha dado a la historia de la filosofía. Además, desde el momento que todas las actividades intelectivas son sólo el desarrollo ulterior de esta índole formal, lo humano viene identificándose en todos sus momentos y aspectos con la formalidad de realidad. El hombre es por esto “animal de realidades”.

1.2.3 La inteligencia sentiente.

La centralidad de la reflexión sobre la inteligencia sentiente dentro de la obra zubiriana me parece que hoy en día ya no sea objeto de discusión. Como se decía al principio de este capítulo, no es posible hablar de realidad sin referencia a la inteligencia sentiente (y debe haberse patentizado más en las páginas siguientes), así como tampoco es posible abordar ningún tema metafísico o antropológico sin pasar por este cruce decisivo. La solución de gran parte de las cuestiones filosóficas que aborda Zubiri depende de una correcta comprensión de este “hecho” y nuestro problema (la fundamentación de la ética) no constituye una excepción. Obviamente, no se pretende dar aquí una presentación completa de la trilogía de *Inteligencia sentiente*, ni una lectura crítica y sistemática de la obra. El objetivo es más modesto y limitado: se trata por el momento de definir lo más claramente posible *qué es inteligencia sentiente y cuál es su papel en la determinación del hombre como “animal de realidades”*.

Lo primero que hay que recordar es que Zubiri no considera en ningún momento su trabajo sobre la inteligencia sentiente como una teoría y menos una teoría sobre la inteligencia como facultad³². Lo que quiere traer a la luz es la *estructura del acto de inteligir*. “Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere” (IRE, 20). La fidelidad del autor a este programa de carácter fenomenológico es diversamente evaluada y no parece oportuno entrar ahora en este tipo de debate. Lo que sí vale la pena notar es que de todas maneras Zubiri se encuentra con una tradición filosófica que ha fijado y consagrado en el lenguaje una división entre sentir e inteligir que no es cosa fácil superar. Como ha justamente notado Pintor-Ramos (1994, 83), “no existe un lenguaje propio de la inteligencia sentiente y tiene que servirse de lenguajes prestados, donde sólo la vía de la contraposición semántica resulta transitable”. Y de hecho, ésta es la vía expositiva que elige Zubiri en *Inteligencia sentiente*: primero analiza por separado sentir e inteligir, para luego afirmar la unidad originaria de la inteligencia sentiente humana. Esta operación legítima, y tal vez inevitable, tiene sin embargo el inconveniente de sugerir la idea de una reunificación de

³² Sin embargo, Zubiri ha sentido la necesidad, en algunas ocasiones, de aclarar la posición de la inteligencia sentiente como facultad (cf. IRE, 89-97; HD, 36). En síntesis, inteligencia y sentir son potencias esencialmente irreductibles, que constituyen una facultad una y única. En otras palabras, la inteligencia no está facultada por sí misma para producir su acto, sino sólo en cuanto está intrínseca y formalmente unida a la potencia del sentir.

elementos separados, más que el descubrimiento de “una realidad nueva olvidada” (Pintor-Ramos, 1994, 83). “Inteligencia sentiente” es expresión compuesta por dos vocablos precisamente porque lleva en sí el dualismo de la tradición filosófica que quiere superar. Se debe tener muy firme por lo tanto este punto: es una abstracción y un límite del lenguaje de la tradición hablar por separado de sentir e inteligir. El sentir inteligente, en efecto, no es un sentir animal al cual se añadiría luego alguna característica humana, es una cosa totalmente diferente. Y la inteligencia sentiente no es una inteligencia concipiente de la cual se quiere mostrar un ligamen o una dependencia más estrecha con la sensibilidad³³. En toda la exposición de este tema hay que recordar que sentir es verbo que siempre puede ser sustituido por inteligir: “Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir” (IRE, 13).

El error de contraponer sentir e inteligir tiene raíces muy antiguas, procediendo según Zubiri desde Parménides. En la filosofía griega y medieval esta oposición ha llevado a imaginar sentir e inteligir como actos de dos distintas facultades, mientras la moderna los ha interpretado como dos modos de la conciencia. Separado del proceso sentiente, el acto de intelección, sobre todo en los modernos, se ha reducido a un simple “darse cuenta”, llegando a sustantivar este “darse cuenta” en una especie de super-facultad: la conciencia. Lo que se ha perdido ha sido el momento formalmente diferente del “estar presente”: el darse cuenta es siempre un darse cuenta de algo que está presente; y este “estar presente” no está determinado por el darse cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos (“estar presente” y “darse cuenta”) es aquello en que consiste la intelección. Una vez más, para Zubiri ésta no es una teoría sino un hecho y es precisamente el hecho que él denomina *aprehensión*: “el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente” (IRE, 23). El “estar presente” no es para Zubiri algo intencional: el “estar” tiene un carácter físico, es decir, no conceptivo sino real. Tal vez sea éste el motivo por el cual Zubiri llega a privilegiar el término *aprehensión* respecto a otros. En efecto, “aprehender” a primera vista hace pensar en un “capturar”, “aferrar”, “tomar” o algo parecido, remitiendo más a un movimiento de la mano que a una actividad de la vista. Este verbo se justificaría con la exigencia de un distanciamiento de toda concepción de la inteligencia como concipiente, porque con él se elimina cualquier referencia al “ver” y “concebir”; y sin embargo, “aprehender” es un término típico de la Escolástica e indica, en la expresión “simple

³³ Sería ésta, según Zubiri, una inteligencia *sensible*, propia de una tradición realista que tiene su vértice expresivo, también como capacidad de representar una unidad dual, en Santo Tomás de Aquino.

aprehensión”, justo el acto intelectual concipiente más simple y originario, que Zubiri quiere desplazar de su presunta posición originaria. De todas maneras, ya que Zubiri lo haya seleccionado con clara intención, ya que se haya quedado en él como un rastro de su amplio y profundo conocimiento de la filosofía escolástica, el término parece menos justificado cuando se tiene presente que lo que caracteriza la aprehensión es ser *impresión* (e “impresión” sugiere más un pasivo recibir que un activo capturar, más un ser poseído que un poseer). Zubiri afirma que éste es el carácter formal de la *aprehensión sensible*, del *sentir*, pero habría que decir que éste es el carácter de cualquier aprehensión. Para Zubiri *toda aprehensión es sensible* y, por lo tanto, *toda aprehensión es impresiva*. Es posible sólo distinguir diferentes modos o formalidades de aprehensión sensible: *sentir la estimulación* o *sentir la realidad*.

En la aprehensión de estimulación, como ya se ha visto, aunque la nota aprehendida sea *otra*, su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta. Lo aprehendido es sentido como estímulo y por lo tanto no hace otra cosa que determinar el proceso sentiente, que culmina en la respuesta. El animal simplemente es afectado por la estimulación y se mueve dentro de ella.

También en el caso del ser humano, se trata siempre de una aprehensión sensible y, por lo tanto, de una aprehensión impresiva. Se mantienen por lo tanto en la intelección los tres momentos propios de la impresión (carácter formal del sentir). El primer momento es la *afección*. Es el momento más comúnmente reconocido en el análisis del sentir, pero totalmente olvidado cuando se habla del inteligir. Al contrario, para Zubiri no hay intelección si no hay un quedar afectado, “impresionado”. Ahora la impresión es *impresión real*, es decir, no sólo se sienten las notas afectantes (color, luz, sonido, etc.) sino que se siente que éstas nos afectan como realidad, aun cuando ya no sean ni estímulos (IRE, 60-61). Es evidente que con esta insistencia sobre el carácter impresivo del inteligir, Zubiri quiere eliminar de la formalidad de la intelección la dimensión conceptiva: no hay inteligencia donde hay conceptos (y por lo tanto significados) sino donde hay realidad, y “realidad” no es un concepto, sino algo sentido, impreso. En la impresión de realidad tenemos un contenido, que ha quedado (actualización) en una cierta formalidad, la formalidad de realidad, del “de suyo”.

Estamos aquí en el segundo momento de la impresión: la *alteridad*. La impresión es la presentación de algo *otro*³⁴ en la percepción. Este otro, sin embargo, no sólo tiene un contenido propio (un cierto color, sonido, etc.) sino está presente, “queda” ante el sentiente como algo otro. Es el carácter de autonomía o independencia de que se hablaba para explicar qué es formalidad. El hombre aprehende algo de tal forma que las notas aprehendidas quedan como algo “de suyo”, sus caracteres le pertenecen “en propio” (IRE, 55) y no como “signante”. El calor, por ejemplo, no está presente signando y nada más, sino que “es caliente”:

“El ‘es’ es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su ‘calentar’: es ‘su’ calor, el calor es ‘suyo’. Y este ‘suyo’ es justo lo que llamo *prius*. La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión” (IRE, 62).

Estamos en la *aprehensión de realidad*. Dado que la nota es “en propio” lo que es, no “queda” sólo como algo que pertenece al proceso sentiente (signo de respuesta), ya no es estímulo, sino *realidad estimulante*. Este acto de aprehensión por ser la “índole constitutiva”, “la *física índole esencial* de la intelección” (IRE, 24) es llamado también aprehensión *primaria* (IRE, 24) y por ser la primera modalización de la actividad intelectual es aprehensión *primordial de realidad* (IRE, 65). Existen en efecto otros “modos” de aprehensión intelectual, pero, como se verá, sólo son modalización de esta aprehensión primordial. Con una cierta ambigüedad, el término *aprehensión* es utilizado entonces para indicar tanto la índole esencial del acto intelectual en todas sus modalidades, como la primera modalización del acto intelectual, la primordial³⁵, sobre la cual se estructuran las ulteriores (*logos* y *razón*).

Luego de este largo recorrido, tal vez se puede ver con más claridad este pertenecerse esencial de realidad e intelección que al principio del capítulo nos había salido al paso. Se podría decir que realidad e intelección “acontecen” (el verbo no es zubiriano) en la

³⁴ Vale aquí lo que se decía en el comienzo del capítulo: esta alteridad a nivel de aprehensión primordial está todavía antes de cualquier discusión sobre realismo e idealismo.

³⁵ En efecto, parece que no se pueda negar una cierta ambigüedad en los siguientes textos: 1. “toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente (...) lo que tenemos es una aprehensión primordial modalizada a su vez, en formas distintas. Lo real aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad” (IRE, 65). 2. “La aprehensión primordial de realidad no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo” (IRE, 261).

aprehensión primordial de realidad. Utilizo este verbo para resaltar como realidad e inteligencia se revelan tan congéneres que es imposible establecer una prioridad dentro de la aprehensión. Observa muy oportunamente Pintor-Ramos (1994, 87): hay una “actualidad común de inteligencia y realidad, según la cual la inteligencia lo es por estar ya siempre en la realidad y la cosa real es inteligida por quedar actualizada en la inteligencia. Lo único que esto exige, como *hecho* por tanto, es que la realidad en cuanto tal desborda los contenidos concretos en que se presenta y, por la misma razón, también los actos intelectivos concretos en que se actualiza”. Esta transcendencia de la realidad es precisamente el carácter inespecífico de la realidad en la aprehensión primordial, es aquella “transcendentalidad” de la cual ya se ha tratado, que constituye la esencial apertura de la realidad. “Apertura” respecto a la cual la inteligencia, y por lo tanto, la apertura humana es sólo momento de actualización.

Por último, esta alteridad tiene una *fuerza de imposición* propia. También este momento parece conciliarse poco y mal con el término “aprehensión”, porque subraya más bien nuestro estar poseídos por la realidad que nuestro poseer. Este momento es decisivo para entender luego qué son el poder de lo real (cf. en este capítulo “El fundamento de la realidad personal: la religación”, 1.3.3), la verdad real y cómo es que la realidad misma tiene la fuerza de arrastrarnos hacia ulteriores intelecciones. En efecto, es la riqueza misma de la realidad que urge hacia su manifestación.

Resumiendo: el hombre es aquel ser vivo que está en la realidad gracias a un acto de aprehensión que actualiza en impresión las cosas como reales. Intelección es siempre y sólo aprehender realidad: “inteligir es aprehender lo real como real” (IRE, 249). Pero lo real se siente, el “de suyo” es sentido, y este sentir nos instala en la realidad: el hombre es *inteligencia sentiente*. Por ella él se encuentra instalado originalmente y definitivamente en la realidad. En efecto, al inteligir una cosa real no sólo quedamos instalados en ella, sino que, gracias a ella, nos encontramos en la realidad. La cosa es algo real, es la tal cosa, pero al mismo tiempo es pura y simple realidad. Por este momento de transcendentalidad, “estamos en la pura y simple realidad estando, y solamente estando, en cada cosa real” (IRE, 251). En la aprehensión primordial, en cuanto modo primario y radical de la intelección, los contenidos y la forma de realidad son presentes de modo compacto (cf. IL, 15), indiferenciado, sin todavía actualización de la posible diferencia entre contenidos concretos y formalidad real. No sólo es la aprehensión de lo real *en y por sí mismo*, sino “solamente” en y por sí mismo. De ahí la necesidad de ulteriores diferenciaciones en el proceso intelectual.

En efecto, toda intelección es mera actualización de lo real, pero lo real es respectivo. De hecho, cada cosa real es inteligida normalmente no sólo en y por sí misma, sino también respecto de las demás que están en un ámbito de realidad denominado por Zubiri "campo". He aquí una modalización ulterior de la aprehensión primordial: no sólo aprehendo la cosa como real, sino lo que la cosa es *en realidad*. Es el *logos*: "la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales" (IL, 16). El *logos* recubre lo que tradicionalmente han sido el concepto y el juicio. Pero tampoco el *logos* es puramente intelectual: hay un movimiento en el *logos* que es de tipo impresivo. El *logos* es un modo de la inteligencia sentiente. Esto es esencial para Zubiri: es la realidad misma que, al ser aprehendida como real, nos determina necesariamente a hacernos cargos de lo que algo es en la realidad. Y la realidad lleva a cabo esta determinación justo porque lo real es sentido.

Pero se vio anteriormente que la realidad está abierta no sólo a cada cosa real sentida, sino que está transcendentamente abierta a cualquier otra realidad: está abierta al mundo, esto es a la unidad respectiva de todo lo real en cuanto real. Esto implica que no sólo se aprehende que la cosa es real (aprehensión de realidad) o lo que la cosa es en realidad (*logos*), sino también lo que la cosa es *en la realidad*. Hay diferencia entre lo que algo es en realidad en la impresión y lo que algo es en la pura y simple realidad, al punto que pueden no parecerse mínimamente. Es toda la distancia que existe entre saber, por ejemplo, que este color es rojo y saber que el color rojo es fotón u onda electromagnética. Esta última modalización de la intelección es *la razón*. La intelección precisamente por ser fiel a sí misma, a un cierto punto se ve obligada a moverse, se pone en *marcha*: marcha hacia lo desconocido, porque ahora se trata de moverse no desde una cosa real hacia otra cosa real en el campo, sino desde el campo de las cosas reales hacia el mundo de la pura y simple realidad: la razón es *búsqueda de realidad* (IRA, 23).

Ahora bien, aprehensión primordial, *logos* y razón no son estratos ni modos sucesivos de intelección, sino que constituyen una unidad estructural, la unidad estructural de la inteligencia sentiente, que nunca abandona el horizonte de lo real en ninguna de sus modalizaciones, gracias a sus originarias raíces en la aprehensión primordial:

“El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y sólo gracias a ello, se mueven en la realidad. (...) Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontalmente presente impresión de formalidad de realidad” (IRA, 324).

Precisamente el modo de intelección que ha sido ignorado por la historia de la filosofía, la aprehensión primordial de realidad, es por lo tanto lo que zanca a la raíz la problemática típicamente moderna del puente entre pensamiento y realidad: “ los hechos muestran que la realidad es algo a lo que no hay que llegar, sino algo de lo que siempre se parte y de lo que nunca se sale. (Pintor, 1994, 71).

No se considera oportuno aquí seguir a Zubiri en la presentación y análisis de estas modalizaciones ulteriores de la intelección: se va a posponer la descripción detallada de los diferentes modos de actualización de lo real al momento en el cual se verificará directamente sus implicaciones metodológicas en el campo del conocimiento moral y en la constitución de una ética (cf. cap. III). Adelantar ahora una presentación sistemática de logos y razón, obligaría luego a inútiles repeticiones. Pero queda todavía abierta una pregunta que se había planteado anteriormente: ¿qué tipo de papel juega la inteligencia sentiente en la constitución del hombre como “animal de realidades”? Dicho de otra manera: ¿qué relación existe entre la inteligencia sentiente y las otras estructuras humanas?

1.2. 4 La inteligencia sentiente y las estructuras humanas.

Zubiri trata brevemente este tema en el último capítulo de *Inteligencia sentiente* (cf. IRE, 281-285), porque considera que no es cuestión central para su investigación sobre la estructura propia y formal del inteligir. Sin embargo, a título de complemento se interroga sobre “la intelección como momento determinante del proceso humano” (IRE, 282). En efecto, en esta obra, él se ha preocupado de analizar casi exclusivamente del primer momento del sentir, el de la suscitación (proceso basado en la estructura de la impresión, que es lo que constituye formalmente el sentir mismo), dejando a un lado la determinación de los otros dos momentos: la modificación tónica y la respuesta.

La tesis de Zubiri es tajante: la intelección es el determinante de las estructuras específicamente humanas (cf. IRE, 283). Las estructuras humanas a las cuales se refiere son el *sentimiento* y la *voluntad*. Ahora bien, ¿en qué consiste esta determinación? ¿Cómo se da?

La intelección, que como se ha visto es sentir intelectual, abre un ámbito nuevo de formalidad (la formalidad del “de suyo”, de la realidad) en el cual se despliegan *todos los actos humanos*. Por lo tanto, si el tono animal es afección (es decir, sentirse afectado estímuloicamente por un estímulo), en el hombre la modificación tónica, por la impresión de realidad, se vuelve *sentimiento*: es el afecto en cuanto envuelve la formalidad de realidad, es sentirse como realidad en la realidad. Afirma Zubiri: “Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad” (IRE, 283).

En el ámbito de realidad queda modificada también la respuesta. Ya no se tiende estímuloicamente a una nueva situación de equilibrio animal a través de una respuesta ya ajustada, sino que por la formalidad de realidad, la tendencia a la respuesta pasa por el hacerse cargo de la realidad propio de la inteligencia sentiente. Entonces, hay que optar. La respuesta es determinación en la realidad: es *volición*.

De esta manera el proceso animal de suscitación, modificación tónica y respuesta, se ha vuelto un proceso “humano” de aprehensión intelectual, sentimiento y volición. Zubiri concluye de manera inequívoca: “Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición” (IRE, 283). Y en seguida previene una posible objeción preguntándose si éste es lo que suele llamarse *intelectualismo*. La respuesta es negativa: según Zubiri, hay intelectualismo sólo en la línea de una inteligencia concipiente, es decir, cuando se asigna a los conceptos la función primaria y radical. En su caso, tratándose de inteligencia sentiente, se está asignando un papel preeminente no a los conceptos sino a la aprehensión de lo sentido como real. El suyo por lo tanto no es intelectualismo sino “algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría *inteleccionismo*” (IRE, 284). ¿Puro juego de palabras?

Pintor-Ramos (1993) opina que no. Sólo aparentemente la postura de Zubiri se asimila a la del intelectualismo clásico, por el cual volición y sentimiento serían nada más que una

consecuencia determinada por el acto intelectual: “La revolución que significa el concepto de inteligencia sentiente es tan radical que no sólo afecta a la intelección, sino que obliga a revisar su relación con la volición y el sentimiento” (1993, 46). Sin embargo, para que la novedad introducida por Zubiri pueda verse claramente a este nivel, habría que llevar a cabo lo que Zubiri no hizo, es decir, por una parte, hacer un trabajo de análisis y reflexión sistemática sobre sentimiento y voluntad como se ha hecho para la intelección, justamente a la luz de las últimas adquisiciones de *Inteligencia sentiente*³⁶; por otra, precisar esta relación de determinación entre la intelección y las otras estructuras (sentimiento y volición), que en Zubiri está casi sólo esbozada.

A propósito de este último problema, Pintor-Ramos reconoce tres posibles alternativas: la primera consistiría en entender cada acto de volición y sentimiento como la aplicación del correspondiente momento intelectual; la segunda, buscaría un análisis de la volición y lo desplegaría de manera autónoma, en paralelo al análisis de la intelección, llegando a una especie de “filosofía primera de la volición”; la tercera, “partiría del momento de aprehensión primordial de realidad como unidad primaria y buscaría la especificidad de lo volitivo en un proceso de diferenciación ulterior dentro de la misma unidad originaria (1993, 47).

El parecer de Pintor-Ramos es que en los textos de Zubiri hay material suficiente para justificar cualquiera de las tres perspectivas e invita a resolverse por una de ellas no en base a un “fidelidad académica” a los escritos de Zubiri, sino eligiendo aquella opción que prolongue su pensamiento en la línea que resulte más fecunda para los problemas tratados. Sin embargo, él mismo se encarga de mostrar la escasa viabilidad de las primeras dos opciones, precisamente a la luz de textos zubirianos.

La primera alternativa, que incluiría la postura de Zubiri en un esquema intelectualista, salva justamente la originalidad del acto intelectual, pero lo fija en una aislada autosuficiencia que no parece acordarse con la descripción que Zubiri lleva a cabo del acto intelectual en sus diferentes modalizaciones. Tanto exponiendo el proceso intelectual del logos, como la marcha intelectual de la razón, se llega a un punto donde la intelección para cumplirse depende de una “decisión”. De distinta manera, pero resulta necesaria en ambos casos la intervención de un acto de tipo volitivo. Ya citamos, en otro contexto, la afirmación de Zubiri

³⁶ En *Sobre el sentimiento y la volición*, publicado en 1992, la parte dedicada a la voluntad reproduce un curso de 1961, y la parte sobre el sentimiento estético es de 1975.

cuyo alcance se tratará de determinar más adelante: “En buena medida la intelección de lo que algo es en realidad es una intelección libre” (IL, 66). Y por lo que se refiere a la razón, Pintor-Ramos cita una afirmación drástica de Zubiri: “la esencia de la razón es la libertad” (IRA, 107). Hay que añadir además que el autor niega rotundamente en *Sobre el sentimiento y la volición* que la intelección sea “causa” de la libertad, alejándose así del “intelectualismo” tomista: “La libertad viene de la tendencia *exigativa*; está posibilitada por la inteligencia; pero existe formalmente sólo en la voluntad. Ahora bien, es innegable que entonces el culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en que se posee a sí mismo” (SSV, 152). Texto precioso que habrá que retomar.

La segunda perspectiva, la de una “filosofía primera de la volición”³⁷, estaría preocupada por salvaguardar sobre todo la autonomía de la voluntad y se lanzaría por esto en una descripción de la volición que quedaría paralela en todos sus pasos a la descripción del acto intelectual, porque, al fin y al cabo, se trataría de la misma realidad que se actualiza en uno y otro caso. Pintor-Ramos ve en esta línea tres obstáculos. Antes que nada se opone el hecho que Zubiri presenta constantemente la volición y el sentimiento como algo subordinado y radicado, como momentos parciales del hecho radical que es la intelección. En segundo lugar, y más gravemente, no se ve como se puedan concebir voluntad y sentimiento de manera paralela a la intelección, cuando es evidente que para Zubiri volición y sentimiento suponen y dependen siempre de la formalidad de realidad, que es el ámbito abierto precisamente sólo por la inteligencia sentiente. Se debería formular la hipótesis de “formalidades” diferentes o autónomas respecto a la realidad; pero si esto es absurdo, no queda que aceptar que la descripción de los hechos volitivos y sentimentales “siempre estarán mediados por ese hecho intelectual, que es estructuralmente previo y a él habría que referirlos” (Pintor-Ramos, 1993, 50). Por último, no tiene sentido una “filosofía primera de la volición”, porque ella exigiría hacer de la libertad el elemento capaz de especificar la voluntad, confiriendo así a la libertad el carácter de “comienzo absoluto”, cosa que Zubiri niega rotundamente: “Todo acto voluntario es libre, pero la libertad no es la razón formal de la voluntad, sino una consecuencia modal de ésta” (SSV, 97, nota 2; cf. también p. 29).

En conclusión, queda para Pintor-Ramos una sola vía: precisamente porque no se da un acto primordial que sea específicamente volitivo o sentimental, sino sólo intelectual, es aquí,

³⁷ En esta línea, y en polémica con estas observaciones de Pintor-Ramos, se mueve la *Ética primera* de Jordi Corominas (2000).

en el acto de aprehensión primordial de realidad, que deben encontrarse la dimensión volitiva y sentimental “como una diferenciación del acto primordial sobre un fondo común indiferenciado” (1993, 51). Se trata de salvar la irreductibilidad de los tres momentos, sin perder de vista su esencial unidad.

Continuando en esta dirección, es posible señalar la insistencia de Zubiri sobre este punto en otros textos: en *Sobre el hombre* (cf. SH, 16-17), por ejemplo, insiste en el hecho que intelección, sentimiento y volición no son tres acciones sucesivas, sino tres momentos de una acción una y única. No hay que olvidar que estamos hablando de una realidad que es sustantiva, de un sistema, cuya acción es siempre una unidad primigenia: en el caso del hombre la acción es “comportarse con la realidad”: “Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma en ella, determino lo que quiero en realidad” (SH, 17). Inteligir, querer y estar atemperado no son evidentemente lo mismo, pero tampoco son las acciones concurrentes de tres facultades, sino “momentos especificantes” de una sola y única acción: comportarse con la realidad. Toda acción es humana precisamente porque está envuelta estructuralmente en el momento formal de realidad. Y la sustantividad humana debe esta apertura de ámbito a su manera propia de sentir, el sentir inteligente, que es aprehensión de lo real como real. En este sentido, la inteligencia constituye la nota psíquica radical (cf. SH, 457). Pero la inteligencia sentiente no es “raíz” en el sentido de “causa”, sino raíz como posibilitación de la volición en cuanto a su formalidad:

“lo único que la inteligencia hace es abrir el panorama de donde es posible el ejercicio de la libertad. Y en este sentido, indiscutiblemente, la inteligencia tiene un rango fundamental y preponderante. ¡Qué duda cabe! Si el hombre no tuviese la posibilidad de hacerse cargo de una situación enfrentándose con las cosas como realidades, sería imposible que la voluntad las quisiera ni libre, ni necesariamente. No habría voliciones” (SSV, 101).

Pero, y aquí está la diferencia más notable con todo intelectualismo, tampoco habría voluntad sin las tendencias y su formal “inconclusión”. Por eso, desde otro punto de vista, raíz de la voluntad (si por “raíz” se entiende aquello que inexorablemente lleva a salir de sí, cf. SSV, 100) es algo previo a la intelección: son las tendencias que exigen³⁸ una intervención tanto de la intelección, en cuanto capacidad de hacerse cargo de la realidad, como de la voluntad, en tanto que determinación y apropiación de aquellas realidades que

³⁸ Para una correcta comprensión del significado de este “exigir” cf. *supra* nota 23 p. 52.

posibilitan la realidad humana. Zubiri lo ha tratado ampliamente, como ya se vio, en la vertiente biológico-antropológica de su estudio sobre el hombre: el animal humano a causa de la inconclusión de sus tendencias se ve en una situación que forzosamente tiene que resolver con un acto de determinación suya si quiere seguir sobreviviendo, aun desde el simple punto de vista biológico. Aquí resulta evidente que no hay superposición entre apetitos y voluntad, sino una estructura apetente intrínseca a la voluntad, que justifica así la insistencia de Zubiri en el uso de la expresión “voluntad tendente”: “La tendencia es la que por su propio juego interno lleva al hombre a tener que estar en esta situación de volición y libertad” (SSV, 100).

Si se mira a la dimensión constitutiva, cabe recordar ahora lo que se decía a propósito de los cuatro co-principios estructurales de la apertura de la sustantividad humana (organismo, inteligencia, voluntad y sentimiento). Antes que nada, ya en aquel punto se había afirmado que el organismo es principio de apertura. Y acabamos de ver concretamente, en efecto, como el organismo con sus tendencias constituye un principio de inconclusión, poniendo la sustantividad humana en la condición de realizanda. Al mismo tiempo, es útil recordar que entre los principios hay respectividad; todavía más, son “momentos principales del ‘de’ mismo en cuanto tal” (SH, 95). Y si debemos tomar a la letra el significado de “respectividad”, que diversamente de “relación” no presupone la realidad de los relatos sino que es un momento de la constitución misma de cada relato (cf. RR, 16, HD, 24), entonces, lejos de todo intelectualismo, se ve una rigurosa unidad sistemática donde hay principios que se reclaman e implican necesariamente, aunque queda fuera de duda que la inteligencia, con su aprehensión de realidad, juega un papel de determinación formal. Gracias a la inteligencia sentiente, el hombre está instalado no sólo “entre” realidades sino en la realidad: pero esta transcendentalidad de lo real no es sólo aprehensibilidad: es también en una unidad intrínseca y formal determinabilidad y atemperancia. “Lo real es unitariamente aprehensible, determinable y atemperante” (SH, 40).

En conclusión, volición y sentimiento no existirían sin inteligencia sentiente, pero la inteligencia sentiente no es una sustancia, ni una facultad autosuficiente que reposa en sí misma. De ninguna manera se podría pensar que el hombre es “inteligencia sentiente” al modo de una *res cogitans*. El hombre, en sus estructuras y en su modo de enfrentamiento conserva en sí la unidad de la sustantividad animal que es sentiente, unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora. La estructura formal de la inteligencia sentiente no

rompe esta primera y radical unidad, sino que entra en juego precisamente por la hiperformalización, que es un momento estructural propiamente sentiente. Por lo tanto, la unidad de la nueva formalidad dentro la cual el animal humano se viene a encontrar, no elimina la unidad sentiente, no se superpone a ella, “sino que es una unidad que absorbe y contiene formalmente la estructura misma del sentir animal. Vertido a la realidad, el hombre es por esto *animal de realidades*: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente” (IRE, 284).

Esto significa también que la unidad procesual animal puramente estímúlica que consiste en actuar haciendo lo que ya se es, sin ser eliminada, queda definitivamente cambiada en unidad procesual humana, esto es un proceso de *realización*, precisamente porque ahora la suscitación es aprehensión de lo real, la modificación tónica es sentimiento de lo real, la respuesta es volición de lo real. Parece importante no perder de vista el nexo entre este término y otro, usado a menudo con sensibles oscilaciones de significado, y sin embargo clave en la filosofía de Zubiri: “frucción”. Para el animal de realidades, ya no es posible una quiescencia estímúlica: el estado humano es la quiescencia real en la realidad, es *frucción* (cf. SH, 17; 39). Por el momento, basta decir que la frucción asume y trasciende la mera satisfacción, porque en el animal de realidades la realidad de la satisfacción tiene que ver con la manera de estar en la realidad: “estoy en mi real estado de satisfacción ‘mediante’ un modo de estar en la realidad” (SH, 39).

Aquí se vislumbra un paso decisivo en la comprensión del ser humano. Aquellas notas que lo hacen *animal de realidades* determinan una forma y un modo propio de realidad. Se vislumbra para la realidad humana una estructura todavía más radical.

1.3. El hombre, realidad personal.

1.3.1. La forma de la realidad humana: la “personeidad”.

La realidad humana es para Zubiri una sustantividad psico-orgánica, que se enfrenta animalmente con las cosas, y sin embargo, no es simplemente sustantividad animal, porque es una sustantividad cuya habitud radical es inteligencia sentiente. Inteligir sentientemente significa aprehender de manera impresiva las cosas y a sí mismo como reales. Esto significa

que los momentos del sentir animal, que lo dejan encerrado en el horizonte de la estimulidad, se traducen en modos de apertura e instalación en la realidad: el hombre haciéndose cargo de la realidad, atemperado en ella y determinándose en ella, tiene entonces una forma suya muy propia de realidad.

A la luz de los textos zubirianos no es inmediatamente evidente qué se entiende aquí con “forma de realidad”, expresión que Zubiri mismo ha utilizado frecuentemente con poca precisión, alternándola a menudo con el término “modo” o “tipo”, empleados como sinónimos (cf. EDR, 220; IRE, 211). En *Hombre y Dios*³⁹ parece querer asentar definitivamente el valor de estos dos vocablos: la realidad humana como toda cosa real no se agota en su sistema de notas, sino que el conjunto de sus notas talitativas le da una *forma de realidad* y un *modo de implantación* en ella (cf. HD, 22-23; 47). Sin embargo, sobre todo el término “forma” necesita alguna explicación más.

Para señalar la diferencia entre formas de realidad, Zubiri recorre a dos ejemplos: “una cosa son las propiedades físico-químicas de un edificio molecular, otra el que este edificio tenga, por su estructura molecular, esa forma de realidad que llamamos vida, esto es, posesión de sí mismo” (HD, 47). Y más adelante compara la caída de una piedra con la caída de un hombre: desde el punto de vista de la ley de gravitación no hay diferencia; desde el punto de vista de la “forma de realidad” sí: “es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.?”. Los dos ejemplos son sugerentes, pero me parece que no ofrezcan al lector elementos suficientes para llegar a una determinación clara del significado del término “forma”. No obstante, la referencia a la vida como a una “posesión de sí mismo” da la pauta para entender a qué momento metafísico se está aludiendo aquí.

Zubiri, en efecto, había distinguido en *Sobre la esencia* entre “de suyo” y “suyo”: “ ‘De suyo’ es el carácter de realidad de lo real *qua* real; y ‘suyo’ el momento de pertenencia a sí mismo de lo real” (SE, 485). Ser “de suyo” significa, entre otras cosas, estar “separado” de todo lo

³⁹ *Hombre y Dios* presenta la ventaja de ser el último texto elaborado por Zubiri sobre el tema de la persona: refleja por consiguiente su pensamiento más maduro. Sin embargo, es muy sintético y algunas afirmaciones resultan justificadas de manera insuficiente (por ejemplo el problema de la “suidad” como razón formal de la “personidad”). El capítulo IV de *Sobre el hombre* es sin duda más elaborado en cuanto a sus categorías metafísicas, pero reproduce un curso de 1959: presenta, por lo tanto, diferencias sensibles respecto a ciertos desarrollos posteriores que nos obligan a tomarlo con mucha cautela. Lo mismo se debe decir de los artículos “El problema del hombre” (publicado por primera vez en 1959, es una lección del curso 1953-1954) y “El hombre, realidad personal” (1963).

demás. Este carácter de “incomunicabilidad” se expresa positivamente en el orden trascendental diciendo precisamente que lo real *qua* real se pertenece a sí mismo, es “suyo”: “Lo real, como ‘de suyo’, es así un ‘suyo’ ” (SE, 484). El “suyo” por consiguiente se fundamenta en el “de suyo”, es un carácter del “de suyo”. El “suyo” así entendido, por ser un carácter del “de suyo”, transfunde transcendentamente a lo real entero en todos sus momentos, incluso talitativo. Ejemplifica Zubiri: “La cosa es, por ejemplo, suya en cuanto viviente, en cuanto dotada de tales notas físicas, etc.” (SE 485). Pero lo que más importa ahora es notar que si por una parte en función trascendental el carácter talitativo determina una unidad metafísica constructa cuyo primer aspecto estructural es pertenecerse a sí mismo (ser “suyo”), por otra, talitativamente, las notas talifican la unidad esencial, le confieren determinados caracteres propios. Vale la pena reportar un entero pasaje de Zubiri, porque contiene, a mi modesto parecer, la explicación de qué significa “forma de realidad” aunque no aparezca en sí esta expresión:

“(…) en su unidad trascendental, lo real no sólo se pertenece a sí mismo (es ‘suyo’, es incomunicable’), sino que se pertenece a sí mismo según un modo propio en cada esencia. Talitativamente, las notas talifican la unidad coherencial primaria; transcendentamente, modulan la pertenencia a sí mismo. Cada realidad ‘de suyo’ es ‘suya’, pero ‘a su modo’. Esta pertenencia a sí mismo según su modo propio es lo que llamamos ‘constitución’ trascendental” (SE, 486).

Las cosas no sólo se pertenecen a sí mismas, sino que se pertenecen de un modo propio. Este “modo propio” de ser “suyo” explicado en *Sobre la esencia* es lo que en *Hombre y Dios* y otros textos es la “forma de realidad”.

Vale la pena detenerse sobre este punto, porque tal vez va a traer un poco de luz sobre otra ambigüedad a nivel de términos con la cual hay que enfrentarse tratando del hombre como realidad personal: esto es el término “suidad”. La dificultad nace del hecho que Zubiri ha utilizado este término a veces para indicar el ser “suyo” de cada cosa real, otras lo ha limitado a la forma de ser “suyo” de la realidad personal. Lo que puede sorprender es que esta oscilación ha durado prácticamente a lo largo de toda su vida. Sólo para citar algunos ejemplos: en el escrito incluido en *Sobre el hombre* de 1959 y en *Estructura dinámica de la realidad* (1968), suidad es “la manera particular de poseerse de aquello en que consiste ser persona” (EDR, 222). En *Sobre la esencia* evita este vocablo, tanto hablando de esencias cerradas como de esencias abiertas. Al contrario, en el artículo “Respectividad de lo real” de

1979 la “suidad” es el tercer momento estructural transcendental de la realidad, del “de suyo” (los otros son apertura, respectividad y mundanidad): “Suidad es la realidad misma. Ser real es ser ‘en propio’ aquello que está presente en la intelección sentiente. Y este ‘propio’ del ‘en propio’ es justo la suidad” (RR, 28). Pero en *Hombre y Dios*, obra póstuma en la cual estuvo trabajando en los últimos meses de su vida, “suidad” vuelve a indicar algo propio y exclusivo del ser humano: “El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado suidad, el ser ‘suyo’. Esto no sucede a las demás realidades” (HD, 48).

Quizá se puedan comprender estas oscilaciones si se considera que para Zubiri la estructura metafísica de la realidad es una y uno es su dinamismo. En el fondo éste fue el objetivo del volumen *Estructura dinámica de la realidad*: mostrar que la realidad como esencia es una estructura, cuyos momentos e ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Y así, “activa y dinámica por sí misma, esta realidad a medida que va dando cada vez más de sí va siendo cada vez más realidad. No hay duda ninguna de que es cada vez más realidad. Lo cual no quiere decir que sea realidad más perfecta -eso es otra historia-” (EDR, 326). Ahora bien, un momento estructural transcendental como el “suyo” del “de suyo” (la “suidad” de *Respectividad de lo real*) está dentro de este dinamismo, por lo cual se vuelve a encontrar a distintos niveles según “modos” diferentes: la materia elemental, por ejemplo, la vida, los animales, el hombre. Indudablemente hay en este punto una cierta falta de precisión en el uso de los términos por parte de Zubiri, pero de alguna manera es justificada por algo más que una analogía: es el reconocimiento de un preciso momento metafísico perteneciente a toda realidad en cuanto realidad, que llega en el ser humano al extremo de su dinamismo.

¿Qué es entonces “suidad” humana? ¿Cuál es el modo propio del hombre de pertenecerse? Vale la pena volver a partir de lo más elemental como hace Zubiri. Las notas del hierro son “materialmente” propiedades suyas y por tanto determinan materialmente “su” realidad. Pero este carácter del “su”, este ser “suyo” no interviene formalmente ni en la constitución ni en las acciones y reacciones del hierro: el hierro, el cobre etc. actúan formalmente por las propiedades que los constituyen y nada más. En el animal hay un ser “suyo” ya diferente: en él el sentir permite que se dé un esbozo rudimentario de *autós*, es decir, el animal se siente un autós, de manera cada vez más rica en la serie zoológica. Para Zubiri esto es lo que cualifica de todas maneras la vida: la autoposición. No entra, sin embargo, en el detalle de esta diferencia, limitándose a notar que se trata de diferencia talitativa, no transcendental.

Desde este punto de vista, también el ser vivo se pertenece sólo materialmente: sigue siendo una esencia cerrada (SE, 504)⁴⁰. Sólo en el hombre este momento metafísico adquiere una radicalidad nueva, se da una innovación cualitativa que tiene un dinamismo propio: el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad* (HD, 48).

El animal de realidades no sólo se pertenece a sí mismo “sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ‘ser suyo’ ” (SE, 504). Ya se vio que la realidad humana por la apertura de la inteligencia sentiente está abierta hacia sí misma como realidad: esto significa que para el hombre su realidad no es sólo un conjunto de notas que “de suyo” le constituyen sino que es ante todo y sobre todo la realidad que le es propia en cuanto realidad, es decir es su realidad, *su propia* realidad (cf. HD, 48). En muchas ocasiones, Zubiri se refiere a este modo propio y exclusivo del hombre de ser su “propia” realidad, afirmando que en él su realidad es “reduplicativamente y formalmente suya” (cf. SH, 112; EDR, 222; IRE, 212). Tratando de poner orden en la intrincada y oscilante terminología zubiriana, se podría resumir la cuestión de la siguiente manera: las realidades inanimadas poseen sus notas talitativas (son “suyas”, y sólo en sentido impropio se puede hablar de “posesión”), el animal se posee a sí mismo (es su posesión, y en un sentido lato se puede hablar de “autoposesión”), el hombre se posee a sí mismo formalmente como realidad, es decir, posee el propio “ser propio” (es autoposesión en sentido propio y estricto): en este sentido, me parece, ha de entenderse la reduplicatividad.

“Suidad” es por lo tanto ser una realidad sustantiva que es formalmente y reduplicativamente suya “por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad.” (SH, 112). Es evidente que no se puede reducir este carácter de propiedad a un carácter moral (soy dueño de mis actos)⁴¹ ni al hecho que se tenga la propiedad de conocerse a sí mismo (sería la reflexividad): se trata de una propiedad en un sentido *constitutivo*. Es que el hombre se posee por una razón constitutiva; su constitución propia, su esencia incluye como momento este poseerse: “Y en este sentido, el pertenecerme, el ser propiedad, es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona” (SH, 112).

⁴⁰ Si usa a veces la expresión “cuasi abierta” es por referencia a la apertura estímulo de los animales superiores, que sin embargo es apertura a los estímulos, no a la realidad en cuanto tal.

⁴¹ Es la línea en la cual se ha movido la Escolástica, que ha visto en la suidad más bien un carácter moral, el dominio sobre los propios actos (cf. por ejemplo *Summa contra Gentiles*, 3, 112).

Por lo tanto, invirtiendo el orden de la filosofía escolástica⁴², Zubiri concluye que *la razón formal de la persona no es la subsistencia sino la suidad* (cf. HD, 49).

No se debe olvidar que aquí se está hablando de la persona como “forma de realidad”, es decir desde el punto de vista constitutivo, como realidad que existe anteriormente a cualquier acción o capacidad expresiva. En propiedad son las estructuras en virtud de las cuales el hombre se pertenece a sí mismo y es porque ya se pertenece a sí mismo que ejecuta actos personales. Zubiri distingue pues con mucha claridad la dimensión constitutiva de la dimensión operativa en la persona, a tal grado que prefiere utilizar dos términos diferentes para indicarlos: “*personeidad*” y “*personalidad*”. Sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente personeidad. Zubiri traduce por lo tanto en estos términos una de las preocupaciones fundamentales de las cuales nació el concepto mismo de subsistencia: la urgencia de afirmar una dimensión constitutiva, estable, permanente en el ser humano. En efecto, afirma Zubiri:

“La personeidad se es y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca lo mismo; por razón de la personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo” (HD, 50-51)⁴³.

Desde un cierto punto de vista, Zubiri se opone claramente, como ya se vio tratando de la esencia abierta, tanto a la concepción moderna de la persona, que lleva su reflexión en la línea del análisis de la conciencia, como a las concepciones contemporáneas, que como el existencialismo pretenden afirmar una prioridad de la existencia sobre la esencia. Sin embargo, es sin duda consciente que hay algo de abstracto en una presentación de la persona como forma de realidad separada de su modo concreto de estar en el mundo y de hacerse a sí misma, porque la persona humana concreta es una realidad única, donde la

⁴² El tema de la persona, tal vez más que cualquier otro, es desarrollado por Zubiri teniendo constantemente presentes problemas y soluciones ofrecidas por la escolástica medieval (Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto) y moderna (Suárez). Sin embargo, por las razones que se verán a continuación, el punto de referencia cambia cuando a tema está no tanto la “personeidad” cuanto la “personalidad”: es entonces sobre todo Heidegger el autor con el cual Zubiri está tácitamente en diálogo.

⁴³ La cita contiene una afirmación sin duda grávida de consecuencias respecto al problema del comienzo de la existencia de la persona humana (“la personalidad se va formando... desde que el embrión humano posee inteligencia”). La cuestión será retomada más adelante.

personalidad es el momento de concreción de la personeidad (cf. HD, 51). Zubiri pues no olvida las exigencias del pensamiento moderno y contemporáneo. La misma autoposición, la suidad, no es algo simplemente dado, sino un dinamismo, algo que se va realizando: “En definitiva la persona se va haciendo ‘viviendo’. La vida es realización personal” (HD, 75)⁴⁴.

La personeidad está constituida por lo tanto formalmente por la suidad: Zubiri considera este carácter metafísicamente anterior y fundante respecto a otros caracteres, como por ejemplo el ser sujetos de actos o ser subsistente.

Antes que nada se trata para Zubiri de encontrar un camino hacia la comprensión de la realidad humana personal que no pase por la idea moderna de *sujeto*. Esta interpretación de la persona como sujeto es propia de la antropología de Descartes, donde ser persona consiste en ser sujeto puro posidente de una naturaleza. Pero, poner en estos términos la cuestión de la persona, lleva según Zubiri a un callejón sin salida. Si se trata de pensar la persona en los términos de un sujeto (yo) que tiene la naturaleza como una especie de propiedad poseída, se va al encuentro de dificultades insuperables, perdiendo la posibilidad de justificar la exigencia auténtica de no identificar la persona simplemente con las dotes o facultades que posee. En efecto, si se mantiene la noción de persona como sujeto realmente distinto de su naturaleza, lo que se queda es un sujeto huero, vacío. Si del otro lado se incluyen en el yo personal las estructuras necesarias para la ejecución de sus actos, se llega a introducir en él todas las facultades humanas, y con esto se habría disuelto la persona en la naturaleza. Concluye Zubiri que en definitiva, la concepción de la persona como sujeto “nos hace perder la persona, sea desvaneciéndola, sea convirtiéndola en pura naturaleza” (SH, 109).

“Sujeto”, además, es un término que Zubiri mira con sospecha por su origen etimológico: sujeto significa υπο-κειμενον, algo sub-stante. Pero ésta no es la condición del ser humano. El hombre sin duda tiene una serie de propiedades que emergen “naturalmente” de las notas que le son ya constitutivamente dadas: desde este punto de vista, el hombre está por debajo de sus propiedades, es sub-stante, “sujeto de”. Pero, el hombre es también aquel viviente que puede sobrevivir sólo haciéndose cargo de la realidad y que puede hacer su vida sólo

⁴⁴ Esta dimensión operativa, la personalidad, por ser íntimamente ligada al discurso sobre la realidad moral del hombre, será objeto de estudio del capítulo siguiente.

apropiándose posibilidades por libre decisión. El animal humano entonces respecto a ciertas propiedades suyas se vuelve *υπερ-κειμενον*, es decir *supra-stante*. Se trata de otra manera de ser “sujeto”: no ser “sujeto de” propiedades, sino sujeto determinante de ellas. Dicho de otro modo, el hombre tiene dos maneras de poseer propiedades: unas son suyas por “naturaleza”, otras por “apropiación”. Se verá cómo la realidad sustantiva cuyo carácter físico es tener necesariamente propiedades por apropiación es precisamente lo que Zubiri entiende por realidad moral. Por el momento, lo que se va a retener es que la sustantividad es fundamento de la subjetualidad y no es ante todo por la línea del ser sujeto que se encuentra qué es ser persona.

Ahora bien, lo que se ha evidenciado aquí es que, aun por caminos diferentes, Zubiri llega siempre a este punto: lo que determina la forma de realidad no es esta o aquella propiedad; lo decisivo es el “cómo” se tienen. Hay afirmaciones de Zubiri que de otro modo no se podrían entender sino como contradicciones. Por ejemplo: “Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre” (HD, 49). Y en la página siguiente (p.50): “Se es persona en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia”. El problema es que no se es persona porque se está en poder de ejecutar actos intelectivos o de voluntad, sino porque la inteligencia y la voluntad son “mías”. Vale la pena seguir de cerca un texto de Zubiri de 1962:

“Porque, efectivamente, la frase ‘yo quiero’ se puede pronunciar de dos maneras. Una, que consistiría en decir, en subrayar el *quiero*: Yo *quiero*, a diferencia de yo como, ando o hablo. En este caso *quiero* significa *lo que hace* ese Yo: una cosa entre otras. Puedo subrayar el mismo Yo y decir *soy yo* quien quiere. Solamente en este caso he subrayado el carácter personal del hombre. Ahora bien, en el *soy yo quien quiero*, queda bien claro que el *quiero* es algo que formará parte de ese yo, pero no afecta directa y formalmente a la constitución del yo en cuanto tal. La condición necesaria y suficiente para que la voluntad exprese el carácter de propiedad del sujeto que quiere, es que la voluntad que quiere sea efectivamente suya” (SSV, 22-23; cf. también SH, 106).

En pocas palabras, es la suidad la que permite hablar de persona, es decir, es un cierto modo de poseerse. Por esto Zubiri sostiene que “ser realidad personal no consiste primariamente – o por lo menos formal y exclusivamente – en el qué de la realidad personal. Consiste por lo pronto en ser propiedad en el orden del subsistir” (SH, 115). Y aclara en nota que si de subsistencia se debe hablar es a partir de la sustantividad y no de la

substancialidad⁴⁵. Desde la sustancialidad la subsistencia sería un modo añadido. En cambio, en términos de sustantividad, “es el carácter intrínseco de una nota talitativa. El *sui ipsius* no es un efecto de la subsistencia, sino que por el contrario el ser subsistente es un efecto de ser *sui ipsius*. Y se es *sui ipsius* por el mero hecho de ser inteligente” (SH, 115, nota 1). En resumen, Zubiri reafirma que la razón formal de la persona no es la subsistencia, sino la suidad. Y que la personeidad es el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya (cf. HD, 49). A su vez es *por la inteligencia* que se es formalmente y reduplicativamente suyo. “Personeidad”, pues, no es en sí la inteligencia o la sustantividad humana inteligente, sino *la forma* en que queda la sustantividad humana en cuanto esencia abierta por la inteligencia sentiente: “En los hombres la suidad es consecutiva a la índole de aquello que constituye nuestra realidad sustantiva: somos personas porque somos inteligentes y volentes” (HD, 170). En el fondo, se es persona por la misma razón por la cual se es sustantividad abierta. En efecto aquello por lo que se subsiste es radicalmente la inteligencia y todos y sólo los seres inteligentes son subsistentes (cf. SH, 119).

Zubiri verifica aquí, en el examen de las características que tradicionalmente se han atribuido a la subsistencia, como se comprenden mejor desde la perspectiva de la sustantividad y de la inteligencia sentiente. La *clausura* cíclica de la sustantividad explica mejor, por ejemplo, el sentido del clásico *indivisum in se et divisum a quolibet alio*: sólo el carácter de *todo*, que necesita tener la sustantividad para poder funcionar como algo irreductible frente a las demás realidades, permite concebir coherentemente este principio, problemático si pensado a nivel de sustancia. En segundo lugar, es por ser inteligente que el hombre está transcendentamente abierto a la totalidad de la realidad, y paradójicamente, justo porque el hombre al inteligir puede serlo todo, se encuentra separado, y distante, de todo lo demás. Y es por el hecho que al inteligir una cosa cointelige su propia realidad, que revierte de alguna manera sobre sí mismo como realidad y así se posee a sí mismo como realidad (suidad). En conclusión, “dividido de todo lo demás, precisamente por estar abierto a todo, y constituyendo una totalidad, por contar el hombre en su realidad con la inteligencia, el

⁴⁵ Es probable que Zubiri haya advertido que poner la razón formal de la persona en la línea de la subsistencia era entrar en un horizonte de conceptos forjados en orden a una concepción del alma como forma substancial, extraña a su conceptualización de la realidad humana como sustantiva: por eso, aunque no ha renunciado al concepto de subsistencia, ha preferido radicarla en la suidad, forma de realidad humana que lleva al extremo una estructura metafísica propia de toda realidad sustantiva (el “suyo” del “de suyo”).

hombre se posee como realidad plenaria en sí mismo. Y precisamente por esto es por lo que el hombre es una realidad subsistente” (SH, 118).

¿Qué opina Zubiri de la clásica definición de persona que se encuentra en Boecio y que ha sido por siglos el punto de referencia obligado para todos los que se enfrentan con el problema del ser personal? Zubiri considera insuficiente decir que la persona es “sustancia individual de naturaleza racional”. Antes que nada porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad. Pero sobre todo porque aquí la inteligencia es tomada como una diferencia específica y no en su función constitutiva de la subsistencia. La metafísica escolástica ha considerado, en efecto, el problema de la persona como un caso particular de la subsistencia. Pero Zubiri se pregunta dónde hay una realidad física que no sea una parte constitutiva de otras realidades físicas. Y responde: “No hay ninguna realidad física que cumpla con la condición de ser indivisa en sí y estar dividida de todo lo demás” (SH, 119). Propiamente no hay individualidad ni subsistencia en el cosmos (ya se había encontrado esta cuestión, cf. p. 41), porque también los seres vivos por ser constituidos únicamente por elementos físico-químicos forman parte del medio en que viven. Pero, mientras aquí, en este texto de 1959, Zubiri afirma que hay una “única auténtica subsistencia real y efectiva, que es la del hombre por estar dotado de inteligencia” (SH, 119), en otro texto, publicado también en *Sobre el hombre* y que habría sido revisado por el autor todavía en los años 1982-1983 (“Génesis de la realidad humana”), encontramos una conclusión, por lo menos a primera vista, diferente: “El hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos Cosmos” (SH, 466). Para aclarar esta cuestión es necesario considerar ahora otro aspecto de la realidad humana, que permite precisar su concepción: se trata del “modo de implantación” en la realidad, que es propio del viviente humano.

1.3.2 El modo de la realidad humana: absoluto relativo.

Antes que nada, hay que recordar que hablar de cosmos es ponerse a considerar la realidad desde el punto de vista talitativo: “Cosmos es la unidad de las cosas reales por razón de su índole propia, de lo que yo he solido llamar su talidad” (HD, 166-167). Las notas constitutivas de cada cosa real (la esencia) hacen por lo tanto de cada cosa “su” realidad, pero dentro de una unidad previa que es la unidad del cosmos. Zubiri, en el texto de 1982-1983 que

acabamos de mencionar, considera a tal grado esta unidad del cosmos la unidad primaria, que llega a afirmar que “toda cosa es ‘una’ tan sólo por abstracción. Realmente cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad” (SH, 466). ¿Es ésta una conclusión inevitable a la cual se debe llegar cuando se haya aceptado una concepción sustantiva y respectiva de la realidad? Parece que no⁴⁶. Sin embargo, para justificar esta reserva se debería entrar en una discusión metafísica que probablemente llevaría muy lejos. Aquí parece más oportuno limitarse a recordar que en *Sobre la esencia* Zubiri había mostrado como la individualidad es un carácter intrínseco de la sustantividad: no hay que recorrer a un principio de individuación porque es la misma *constitución* de la cosa que la hace una. “Constitución”, como ya se ha visto, son las notas constitucionales que dan a la cosa su unidad coherencial primaria. Hay diversos grados y modos de unidad, pero siempre es la unidad de contenido que modela o modifica la unidad numeral (cf. SE, 140). Aquí Zubiri señalaba, sin embargo, sólo dos tipos de unidad: “hay realidades individuales meramente singulares, y hay otras, como las humanas, que siempre son y sólo pueden ser estrictamente individuales” (SE, 141). En *Sobre la esencia* había una cierta oscilación en su pensamiento respecto de la materia y las distintas formas de vida, que mostraba en un progresivo y gradual acercamiento a la individualización según la línea evolutiva: partiendo de la estabilización de la materia, pasando por la vitalización de la materia estable, llegaba a afirmar que “sólo en el hombre – y eso por su inteligencia – asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la ‘*inteligización*’ de la *animalidad*. Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como ‘realidades’ – en esto consiste formalmente la inteligencia – y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente ‘propia’ ” (SE, 173). En la *Estructura dinámica de la realidad* (curso de 1968), la negación de la sustantividad de las cosas se hace más tajante (“ninguna sustantividad hay que sea plenariamente sustantiva”, EDR, 90) y aparecen ya algunas limitaciones respecto a la sustantividad humana aunque no bien especificadas: “no hay ninguna realidad sustantiva (fuera de la humana, y esta en dimensiones limitadas)” (EDR, 90). En el último texto, ya vimos que el hombre mismo resulta ser sólo un fragmento del cosmos como las demás cosas, añadiendo de todas maneras entre paréntesis que lo es “por su aspecto somático” (SH, 466).

⁴⁶ Es también la opinión de Ferraz Fayos (1995, 140).

Aunque sea innegable que Zubiri con el pasar del tiempo ha ido exaltando siempre más la integración cósmica, dotando el Cosmos de una exclusiva sustantividad sistemática plenaria (hasta darle el papel, a mi modesto parecer, ambiguo de *natura naturans*, cf. SH, 466), sin embargo, resulta posible integrar en una lectura coherente estos pasos no excesivamente claros a propósito de la plena sustantividad de las realidades humanas y de su subsistencia como persona. La ambigüedad deriva probablemente del mezclarse de puntos de vista, que en otras ocasiones Zubiri había distinguido con mayor precisión.

Antes que nada hay que reconocer que Zubiri ha siempre afirmado coherentemente que ni tener individualidad, ni tener suficiencia constitucional, se traducen por sí mismos en ser subsistente. Hace falta que una realidad se pertenezca a sí misma en sentido formal y reduplicativo. Y esto lo hace posible sólo la inteligencia, que no confiere al subsistente un carácter especial (como quisiera por lo menos cierta escolástica), sino que precisamente hace subsistente, constituyendo el elemento formal de la subsistencia como propiedad transcendental de la realidad (cf. SH, 120). Ahora bien, por su estructura y dinamismo de ser viviente (“por su aspecto somático” dice Zubiri en *Sobre el hombre*) la sustantividad humana puede ser considerada como una “parte” del cosmos. Al fin y al cabo todo aquello de que está hecha le viene del cosmos: el hombre pues le pertenece como cualquier otro ser viviente y es un momento o nota de su “melodía dinámica” (SH, 466). Pero si se considera *el modo de implantación* en la realidad que la inteligencia hace posible, salta a la vista toda la diferencia radical entre el modo de estar-pertenecer al medio de los animales y el modo de estar-pertenecer a la realidad del hombre.

Cada cosa real puede ser considerada como momento de la pura y simple realidad, es decir, desde el punto de vista de su ser real en el mundo. En *Inteligencia sentiente* Zubiri dice que se pueden distinguir a este nivel “diversas *figuras de instauración en la realidad*” (IRE, 212). El animal, caracterizado por una independencia y un control respecto del medio, que varían según el grado de vida y la forma del viviente, “está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella” (HD, 51). Las cosas y los vivientes son partes del mundo y nada más. Su figura propia es la *integración* (cf. IRE, 212). Pero el hombre, como acabamos de ver, es formal y reduplicativamente “suyo”; y es “suyo” *frente* a toda la realidad. El ser “suyo” que lo hace persona, lo pone en un modo de independencia único y exclusivo *frente* a toda la realidad real o posible, incluso frente a la realidad divina (cf. HD, 51). La sustantividad humana está por lo tanto “suelta” de las cosas reales en cuanto reales: “Su

modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *absoluto*.” (HD, 51). Dicho con el lenguaje de *Inteligencia sentiente*, la figura de instauración propia del hombre no es la integración sino la *absolutización* (IRE, 213). Por ser personidad, el hombre no está integrado ni es “parte de” ningún momento superior. Tampoco su cuerpo puede ser considerado ahora como una parte o un fragmento del mundo y no porque su organismo no sea evidentemente integrado en el mundo, sino porque también su *cuerpo es personal*, no como organismo, ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. El cuerpo, en tanto que personal, trasciende de toda integración. Merece reportar las palabras de Zubiri:

“En cambio, aquel carácter de absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo” (IRE, 213).

Se ha ilustrado un momento clave de la concepción zubiriana del hombre, que una lectura apresurada de ciertas páginas hubiera podido oscurecer. De alguna manera Zubiri ha puesto en la expresión “absoluto relativo” lo que a su juicio contenía de válido el término “subsistente”, término que ha prácticamente desaparecido en las últimas obras (*Inteligencia sentiente* y *Hombre y Dios*). Hay aquí una justa exaltación del hombre en su carácter de absoluto, no reducible o “integrable” en ninguna unidad superior como parte suya, tanto cósmica, como socio-política. Claro está, que no hay que olvidar tampoco el otro vocablo que precisa el significado de la expresión zubiriana: el hombre es un absoluto *relativo*. “Relativo” es término con doble vertiente: indica “límite” y, por eso mismo, “relación con”. Aquí me parece que ambos significados entran en juego, aunque Zubiri se deslice pronto hacia otro vocablo: dice que el modo de implantación en la realidad “es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado” (HD, 52). “Cobrado” es a su vez término diferentemente matizado en *Hombre y Dios* respecto al escrito sobre la persona de 1959. En este último, la raíz del ser absoluto “cobrado” “está en que el hombre está siempre psico-orgánicamente determinado, y por tanto la apertura a lo absoluto del ser está siempre y sólo determinada por lo ‘natural’ ” (SH, 170). En *Hombre y Dios*, en el contexto del discurso sobre la “religación”, Zubiri hace derivar el carácter de “cobrado” del mismo “frente a”: por ser cobrado “frente” a la realidad en cuanto tal, “es un absoluto que necesita de esta realidad en cuanto tal para ser absoluto” (HD, 132). Como ha notado Navarro Córdón (1996, 77), la

expresión zubiriana “absoluto relativo” no mienta a un lanzamiento del ser humano “fuera” de la realidad, sino “nos va a *radicar en un en*, en donde cobra vigencia el carácter de absoluteidad”. Absoluto relativo es forma *de realidad*, modo de implantación *en la realidad*: el hombre *se encuentra* con un modo que es suyo, absoluto, pero que le llega, es “recibido” y, por lo tanto, cobrado de la misma realidad que lo hace real.

Este juego de independencia - dependencia, absoluto - relativo, disyunción – conjunción (cf. SSV, 74-76) es una de las características más sobresalientes de la antropología zubiriana. El ser dueño de sí se da sólo en el cruce de estos polos opuestos. Y lo más interesante es que el polo que podría parecer “negativo” (dependencia, relativo, conjunción) es en realidad positivo, necesario para el darse del otro: es aquel “límite” que constituye la “relación con”, más precisamente la “apertura”, la “respectividad con”: “Ahora bien, para ser real ‘frente a’ es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual se esté ‘frente a’. Y esta necesidad le está impuesta al hombre por su propia realidad” (HD, 79). Se trata de la cifra más original del ser humano, que se repercute en la dinámica de toda acción suya, por ser no simplemente un dato psicológico sino metafísico: el hombre por esta estructura suya real de absoluto relativo, disyunto y conyunto, tiende a una afirmación de la propia realidad “frente a” (a veces “en contra de”) toda realidad y al mismo tiempo puede afirmarse sólo en ella, “estando en”, perteneciendo y adhiriendo a la realidad.

Zubiri utiliza la expresión “estar en la realidad” con una intención bien precisa. En efecto, no es suficiente decir que el hombre está siempre entre cosas o con las cosas (“cosas” tiene aquí el significado más amplio de *quid*, algo), y que con ellas hace su vida. Es verdad que estamos siempre con las cosas y que el hombre no es efectivamente y realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones. Pero lo esencial es que gracias al hecho de estar con las cosas, donde estamos es en *la* realidad: “La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad” (HD, 80). Las cosas vehiculan “la” realidad de tal modo que las cosas con las cuales estamos son las que nos hacen estar en la realidad. El hombre, por su inteligencia sentiente está en cada acción no sólo con las cosas, con “estas” realidades, sino con “la” realidad. Su vida consiste en poseerse a sí mismo afirmándose como realidad *frente* a la realidad y al mismo tiempo *en* la realidad.

Pero, ¿cómo llevar a cabo esta afirmación? “Suelto” de la realidad (absoluto) y al mismo tiempo indisolublemente ligado a ella (relativo), el hombre tiene que hacer su vida, definiendo

y determinando en cada momento “de manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto” (HD, 52). ¿No se podría decir también “la responsabilidad de todo acto”? ¿Por qué el acto humano es “grave”, tiene peso, sino porque en la más banal acción está en juego la configuración de toda la propia realidad humana? ¿Y por qué esto es “grave” sino porque no toda configuración es igualmente adecuada, satisfactoria, “fruible”? Este sentido de incertidumbre y de riesgo que lleva en sí cada acción es lo que Zubiri llama “inquietud de la vida”: es “no saber bien el modo concreto de ser absoluto” (HD, 52). Es la inquietud de la vida que se traduce en las preguntas: “¿qué va a ser de mí?” y “¿qué hago yo de mí mismo?” (HD, 363). Pero, ¿no estamos aquí, con estas preguntas, precisamente en el orto de la vida moral?

Para lograr una respuesta a esta pregunta que sea coherente con el pensamiento de Zubiri, hace falta iluminar otro aspecto de este “estar en” la realidad al cual remite inevitablemente la persona como absoluto relativo. De todo lo anterior resulta evidente que es en la realidad que el hombre se apoya para ser lo que realmente es, o sea, persona. Para Zubiri este apoyo tiene un carácter muy preciso: la realidad es *fundamento* de la persona. El estudio de este carácter de *fundamentalidad* ha ocupado Zubiri a lo largo de toda su vida, desde *Naturaleza, Historia, Dios* hasta *Hombre y Dios*. Vale la pena reconstruir, aunque someramente, este recorrido⁴⁷.

1.3.3 El fundamento de la realidad personal: la religación.

El tema de la “religación”, si por un lado ha sido una de las propuestas filosóficas que más despertaron el interés alrededor del joven profesor Zubiri y le dieron fama (bastaría recorrer la bibliografía zubiriana antes de *Sobre la esencia*), es también verdad que en los últimos años ha sido presentado frecuentemente como un capítulo más del discurso zubiriano, una especie de complemento; necesario, pero al fin y al cabo un “complemento”⁴⁸. En cambio,

⁴⁷ Se prefiere anteponer el problema de la fundamentalidad (y por tanto de la religación) a la cuestión del hacerse concreto de la personalidad (y por lo tanto del “yo”), alterando el esquema expositivo de *Hombre y Dios*, porque la “religación” parece más íntimamente ligada al discurso metafísico zubiriano sobre inteligencia y realidad, mientras personalidad y Yo aparecen ligados al momento del “ser” y del actuar en el mundo, es decir, más directamente implicados en una descripción de la estructura dinámica de la realidad moral, objeto propio del capítulo siguiente.

⁴⁸ Es esta la impresión que se tiene leyendo por ejemplo la excelente exposición del pensamiento de Zubiri de A. Ferraz Fayos (*Zubiri: el realismo radical*) o el más recién *La persona en Xavier Zubiri*.

Zubiri lo ha considerado hasta lo último una cuestión clave y esencial dentro de su filosofía, tanto por su vertiente propiamente metafísica, como por sus implicaciones antropológicas. No se puede reducir fácilmente el alcance de expresiones como las siguientes, que vinculan directamente absoluto relativo y religación ya en 1935:

“Por estar religado, el hombre, como persona, es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las cosas, de los demás. Absoluto, en cierto modo también frente a Dios (...) En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su “relativo ser absoluto”. Absoluto porque es ‘suyo’; relativo porque es ‘cobrado’ ” (NHD, 447).

Y casi medio siglo después, Zubiri va reafirmando: “La religación es la raíz misma de esta realidad personal mía (...) sólo somos realidad personal por estar religados” (HD, 93). Es evidente aquí que no se está frente a un tema añadido para completar un discurso, sino frente a algo más radical, que vale la pena examinar con una cierta atención. Tratándose de un tema sobre el cual Zubiri ha regresado más veces a lo largo de toda su vida, resulta interesante pasar en reseña las distintas redacciones para verificar en qué consiste la propuesta esencial y cuales son las correcciones, modificaciones o ampliaciones que el autor ha ido aportando. Por eso se van a considerar tres textos, donde el problema del fundamento del ser humano constituye el núcleo problemático central y que se colocan en momentos significativos de las etapas filosóficas de Zubiri, así como él mismo las ha reconstruido en el Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*. Se trata de “**En torno al problema de Dios**”, publicado por primera vez en la *Revista de Occidente* (1935), y luego en *Naturaleza, Historia, Dios* con la revisión y las ampliaciones hechas en 1936 para una traducción francesa del mismo artículo; “**Introducción al problema de Dios**”, que Zubiri publicó por primera vez en la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1963; y la primera parte de **Hombre y Dios**, basada en un curso dictado en la Universidad Gregoriana (Roma) en 1973, pero revisado y llevado a su redacción final por el mismo Zubiri en los últimos meses de su vida (1983). Para evitar malentendidos, vale la pena repetir que el interés de estos textos consiste en la posibilidad de verificar de cerca la manera con que Zubiri se ha interrogado sobre el fundamento de la persona humana: no se va por lo tanto a examinar la totalidad de su contenido y, hasta el problema de Dios, tan central en estos escritos, será apenas rozado, porque aquí se trata antes que nada del reconocimiento de un

Personabilidad y Personalidad de Castillo Romero. Diego Molina García en *Hombre, naturaleza y realidad* no da prácticamente ningún espacio al tema de la religación.

hecho que según Zubiri se impone a una mirada atenta sobre la condición existencial del hombre.

1.3.3.1. “En torno al problema de Dios” (1935-1936).

Este artículo se coloca en un año clave de la “etapa ontológica” de Zubiri, precisamente en el momento en que entrevé “a partir de un marco teórico predominantemente heideggeriano, la necesidad de dar un paso más.” (Pintor-Ramos, 1987, 108). El clima “heideggeriano” del escrito es evidente desde su inicio. Zubiri en las primeras páginas valora inmediatamente la que llama, sin más especificaciones, la “filosofía actual”, contra el realismo (tanto en su forma crítica como ingenua) y el idealismo, porque estas corrientes, aunque lleguen a conclusiones diversas, tienen un supuesto común: el mundo exterior es un “hecho” y un “hecho” añadido a los hechos de conciencia. La “filosofía actual” de lo contrario ha visto que el ser del sujeto “*consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar ‘abierto’ a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y, ‘además’ haya cosas, sino que ser sujeto ‘consiste’ en estar abierto a las cosas” (NHD, 421). Zubiri parece aceptar fundamentalmente el análisis y los términos de *Sein und Zeit*: la existencia humana se *encuentra* entre las cosas y *tiene que hacerse* a sí misma, *cuidando* de ellas y *arrastrada* por ellas. *Arrojado* a la existencia, el hombre no es nada sin su ser con y por las cosas. Sin embargo, a la expresión “arrojado” Zubiri prefiere la de “*implantado*”: y no es sólo una cuestión de términos. Es a partir del análisis de lo que es “estar arrojado” que Zubiri empieza a manifestar su insatisfacción respecto a la propuesta heideggeriana. La insatisfacción es debida tanto al uso del término “existencia”, que considera equívoco, como al hecho que no aparece claramente en Heidegger el carácter de este estar arrojado: Zubiri sospecha que la nihilidad ontológica constitutiva del hombre, a la cual alude el término “arrojado”, sea todavía más honda y radical de lo que piensa el filósofo alemán (cf. NHD, 424). Oscilando todavía entre términos como existencia, ser y vivir, y no utilizando todavía con precisión la distinción entre persona y personalidad (“persona es el ser del hombre” NHD, 426), Zubiri se dirige decididamente hacia la clarificación de qué es encontrarse “implantado en el ser”.

El punto de arranque es inspirado en el “haber de ser” heideggeriano: en cuanto persona el hombre es “un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida” (NHD, 427). El hombre se encuentra “enviado a la

existencia” y este carácter “misivo” se traduce en el hecho que el hombre “recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida” (NHD, 427). Pero el impulso para vivir no lo recibe de las cosas (a lo sumo, le proporcionan estímulos y posibilidades), sino que “se encuentra apoyado *a tergo* en algo, de donde viene la vida misma” (NHD, 427)⁴⁹. Al hombre no le basta poder y tener que hacerse, sino que “necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo” (NHD, 428). Esta fuerza no somos nosotros ni la misma vida: “Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*” (NHD, 428). Además que con cosas con que tiene que hacerse, el hombre se encuentra entonces con que “hay” también lo que hace que haya. Es este un “vínculo ontológico” con el cual nos topamos existiendo: estamos *religados* a lo que nos hace existir (cf. NHD, 428). La “religación” aparece precisamente en este punto, como “*vínculo ontológico*” ineludible; no se trata de una actitud que un hombre pueda tener y otro no. Ni hay que confundirla con la *obligación*: En la obligación “estamos sometidos a algo” que extrínsecamente (imposición) o intrínsecamente (tendencia) nos lleva a un cumplimiento añadido. Entonces se trata de un “cumplir” que puede darse o no darse. En la religación, por el contrario “no ‘vamos a’, sino que previamente ‘venimos de’ ” (NHD, 428). Es el fundamento (“raíz y apoyo a la vez”, NHD, 429) de la existencia humana.

Si existir es existir “con”, entonces la religación, en cuanto religa la existencia humana, religa con ella el mundo entero: “Sólo en el hombre se *actualiza formalmente* la religación; pero en esta actualidad formal de la existencia humana que es la religación aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la fundamentalidad religante” (NHD, 429). Todas las cosas aparecen colocadas en la perspectiva de su fundamentalidad última, es decir, aparecen a la luz de este “problema”.

La existencia humana es, por lo tanto, no sólo arrojada sino religada por su raíz (nótese que hasta ahora nunca Zubiri ha dicho por qué o por quién es religada): “es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia” (NHD, 430). Esto no quiere decir para Zubiri que la religación “pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, si se quiere a su naturaleza personalizada” (NHD, 430). Es decir: no se es religados formalmente por ciertas

⁴⁹ En esta parte se tendrá que citar muy a menudo el texto original de Zubiri, por la necesidad de evidenciar aquellos términos y fórmulas (tener que realizarse, atado, impulso, apoyado *a tergo*, etc.) que curiosamente permanecerán idénticos hasta la última obra, aun en un horizonte metafísico radicalmente modificado.

facultades anímicas y psicofísicas, sino en cuanto se es “subsistentes personalmente”: “La índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación” (NHD, 431). Una vez más, hay que señalar como la no clara distinción entre realidad y ser, y la consecuente no clara distinción entre persona y personalidad (dimensión constitutiva y dimensión operativa), hacen más difícil la comprensión de estos pasajes de Zubiri. Pero el imprevisto aparecer del término “personalidad”, en lugar de persona, sugiere, de nuevo también a la luz de *Sein und Zeit*, que Zubiri está pensando más que en el *suppositum* escolástico en el existir heideggeriano, donde el hombre tiene que hacer su ser y tiene que hacerlo suyo. De ahí que Zubiri vea un nexo esencial entre *religación y libertad*. La religación puede parecer una limitación. Y sin embargo es gracias a esta “limitación”, a este modo de implantación que le constituye en el ser, que el hombre es libre. La religación, por la cual el hombre existe, le confiere su libertad, en el sentido que le da una “constitución libre” (cf. NHD, 446): “La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay ‘libertad’ sin fundamento” (NHD, 446). Hay más: sin religación la libertad sería sólo impotencia y radical desesperación (cf. NHD, 446). Zubiri reconoce que se trata de una esencial estructura sobre la cual habría que ahondar más, porque la libertad humana es precisamente, en su nivel constitutivo, una especial ligadura al ser, no una ausencia de vínculos. Este vínculo ontológico religante es justo la apertura del espacio de intimidad que constituye la persona: el “ser suyo” (cf. NHD, 447). Pero aquí Zubiri parece alejarse nuevamente de Heidegger y volver a la tradición escolástica: “el hombre no es su existencia, sino que la existencia es suya” (NHD, 447). El ser suyo del hombre, ser persona, es presentado ahora por Zubiri (de nuevo oscilando entre lo que más tarde llamará personeidad y personalidad) como un ser “allende” el pasar y el quedar, algo desde el cual el hombre “asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida”, y en virtud del cual puede siempre modificar, rectificar, convertir el propio ser (cf. NHD, 447).

Precisamente por este nexo entre religación y libertad, el hombre resulta ser un *absoluto relativo*: su libertad constitutiva (que se expresa antes que nada como un estar suelto de sí mismo, de todo lo demás y hasta de Dios, es decir, como ser absoluto) es cobrada. Y en este “cobrar” consiste precisamente la religación.

Que se trate de un vínculo ontológico no significa que el hombre no pueda tomar posición frente a este dato. Es posible en efecto que el hombre acate aquello de donde venimos o, dicho de otro modo, le dé “culto”, en el sentido más amplio e integral del vocablo, como

“reconocimiento” que se doblega antes lo que “hace que haya” (cf. NHD, 429; 431); pero, es también posible que el hombre quiera “encubrir” su estar constitutivamente religado. Es la diferencia entre religiosidad y ateísmo. Es muy interesante que para Zubiri, en este artículo, el ateísmo puede ser sólo “problema”, fruto de una “complicación” ulterior, nunca es la situación primaria del hombre (cf. NHD, 448). La religación es, por lo tanto, una experiencia originaria, tan originaria que sólo es posible prescindir de ella a través del encubrimiento y del olvido. Se alude claramente aquí a una actitud moral: el ateísmo es “rebeldía de la vida” y “endiosamiento” (NHD, 449), es intento de la persona de “implantarse en sí misma” (NHD, 450), inevitablemente destinado al fracaso, a pesar de todos los éxitos mundanos.

La alternativa es reconocer que “hay” lo que religa y que constituye la raíz fundamental de la existencia. Esto no significa afirmar inmediatamente la existencia de Dios, sino más bien reconocer la apertura de “un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva *como ente*” (NHD, 431). Zubiri llama este ámbito “*deidad*”: la religación abre el ámbito de la deidad y nos instala constitutivamente en él. No es por lo tanto una demostración de la existencia de Dios, sino el dato ontológico que hace inevitable el problema de Dios (y, en efecto, este era uno de los principales objetivos del artículo, titulado precisamente, “En torno al problema de Dios”). Sin embargo, el reconocimiento de la religación parece abrir un camino hacia Dios, cuyo atributo principal es antes que nada ser fundamento. Más que la infinitud, la perfección o la necesidad, es la fundamentalidad el atributo primario *quoad nos* de la divinidad: “creo poder atreverme a llamar a Dios, tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación, *ens fundamentale* o fundamentante (a reserva de explicarme seguidamente sobre este vocablo ‘ens’)” (NHD, 432).

Probablemente, fórmulas como éstas (“tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación”) y otras igualmente poco claras (“el modo *primario* de patentizar a Dios” no es “un acto de conocimiento o de cualquier otra facultad”, tampoco es “una postrera reflexión sobre una quimérica experiencia religiosa”, cf. NHD, 436) son las que indujeron a muchos estudiosos hacia una interpretación del texto zubiriano “según la cual Zubiri disolvía la respuesta intelectual al problema en el análisis de la inmediatez de un hecho intuitivo, algo que a muchos sonaba a oscuras formas de intuicionismo o de fideísmo irracionalista.” (Pinrto-Ramos, 1987, 109). Hay que reconocer que a pesar de la clara distinción enunciada en línea de principio entre el hecho de la religación por un lado y la necesidad de precisar y

justificar la índole de Dios como realidad del otro, Zubiri no tenía todavía en el artículo de 1935 un marco teórico elaborado que le permitiese matizar con precisión el tipo de intelección o de método de conocimiento que correspondiera a estos distintos tipos de realidad. Es evidente en todo momento, además, que Zubiri no quería reducir Dios a *objeto* de conocimiento (véase la interesante expresión “*a tergo*” utilizada para indicar la imposibilidad de objetivar lo que nos hace ser), pero al mismo tiempo no disponía de los instrumentos conceptuales adecuados para llevar a cabo la empresa de superar un lenguaje “objetivante”⁵⁰.

Zubiri tampoco disponía en aquel tiempo de una metafísica que le facilitara describir de manera suficientemente precisa su estupenda intuición del carácter religado del hombre y articular su relación con el fundamento último que es Dios⁵¹. Y es que, como se dijo al principio, precisamente en aquel año, Zubiri señalaba por primera vez en el artículo “Filosofía y metafísica” (luego reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios* con el título “Qué es saber”) “la necesidad de desbordar el marco del ‘ser’ para llegar a un enraizamiento en la ‘realidad’ de las cosas, aunque dista mucho de quedar claro qué es lo que significa tal ‘realidad’ y también la vía que deba utilizarse para acceder a ella.” (Pintor-Ramos, 1987, 108). Con todo eso, Zubiri había puesto con claridad una cuestión decisiva, que de alguna manera recordaba el intento llevado a cabo por Blondel⁵² y que tenía que ver con los fermentos culturales del mundo católico marcado por el recién debate sobre el “modernismo”: ¿hay algo observable en el ser humano que revele su constitutiva pertenencia a Dios? ¿Es el interrogante sobre Dios algo extrínseco respecto a la existencia del hombre o es estructuralmente inscrito en ella? ¿Es posible llevar a cabo un análisis del ser humano y de su modo de existir sin toparse con algo que remita a una relación constitutiva que lo

⁵⁰ De aquí las fórmulas confusas (por ejemplo: “lo que no tiene sentido es necesitar de un método para *llegar* a Dios”, NHD 435) que incluían más negaciones que afirmaciones (“no se trata de...”) y el rechazo explícito de modos de conocimiento cual es la “experiencia”, tanto en el ámbito de la religación como en el camino hacia Dios, que serán recuperados por Zubiri en la madurez de la trilogía sobre la inteligencia sentiente.

⁵¹ Es lo que notaba por ejemplo el filósofo italiano Sciacca (citado en A. Babolin et al., 1980, 217): “Por otra parte, no nos parecen todavía claras las relaciones entre el hombre y Dios, ni definida la estructuración metafísica del hombre mismo: el concepto de *relegación* no resulta articulado en todo su alcance metafísico” (traducción del autor).

⁵² Intento llevado a cabo en aquel “espléndido y formidable libro”, como lo define el mismo Zubiri (NHD, 434), que es *L’Action*. El filósofo español es consciente del subterráneo parentesco entre el objetivo de su artículo y la obra de Blondel y por eso se apresura a aclarar que la diferencia estriba precisamente en que Blondel no ha llevado su análisis de la acción “al terreno claro de una ontología” (NHD, 434).

constituye trascendiéndolo? Zubiri con este artículo tiene el mérito enorme de haber llevado el problema religioso al terreno de la ontología contra la tentación más común de comprender la religiosidad desde la vertiente moral. El problema religioso o se anuncia desde la estructura misma de la realidad humana o se volatiliza en sentimentalismo, voluntarismo y moralismo sin respiro y sin interés para el hombre contemporáneo. Comprender esto, como se espera de mostrar más adelante, es también la condición para un enfoque más adecuado del problema moral.

1.3.3.2 “Introducción al problema de Dios” (1963).

Este breve texto aparece en la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios* de 1963, curiosamente antepuesto por Zubiri al artículo de 1935. El filósofo español acababa de publicar su gran obra metafísica de la madurez, *Sobre la esencia*, y es de aquel mismo año la publicación en la *Revista de Occidente* de “El hombre, realidad personal”. A mi modesto juicio, hay aquí algo más que “una rectificación de detalles” y “el abandono de la terminología heideggeriana” (Pintor-Ramos 1987, 110).

Antes que nada, es evidente que la preocupación central no es la de aclarar qué es religación cuanto el modo de acceso al “enigma” de Dios, respondiendo aunque indirectamente a las numerosas críticas recibidas por su primera publicación en torno al problema de Dios. Zubiri se preocupa ahora de marcar con más precisión la diferencia metodológica que requiere el “análisis” que lleva al reconocimiento de la religación, respecto a la “marcha” de la razón especulativa, que permite demostrar que la “deidad” es “realidad divina” y, luego, que es “realidad personal y libre”, es decir, Dios. El problema de Dios aparece por lo tanto ahora dividido en tres momentos: deidad, realidad divina, Dios. Sin embargo, el primer momento es radicalmente separado de los ulteriores desde el punto de vista del método.

El primer paso, en efecto, consiste en “un análisis de la existencia humana”; no es un razonamiento, ni una demostración. Y es aquí que se coloca de nuevo el hecho de la religación. Pero el punto de partida del análisis esta vez no es el estar “arrojado” o “implantado”. El foco de la atención es ahora la dimensión operativa de la persona y ha desaparecido la fuerte preocupación de fundamentación ontológica del primer artículo. Lo

esencial es ver “cómo” el hombre ejecuta sus actos. El carácter distintivo le llega del ser una realidad estrictamente personal. Dice Zubiri:

“Por serlo (realidad personal, ndr.) se halla constituida como algo ‘suyo’, y por tanto enfrentada con el todo del mundo en forma, por así decirlo, ‘absoluta’. De ahí que sus actos sean *velis nolis* la actualización de este carácter absoluto de la realidad humana. No otra cosa es lo que llamamos ultimidad” (NHD, 410-411).

Por eso es inevitable que el hombre en el acto aun más modesto va tomando posición respecto a esta ultimidad (que es aquí, vale la pena subrayarlo, “la actualización de este carácter absoluto de la realidad humana”). En esta “ultimidad” el hombre no sólo está, sino que *tienen que estar* para poder ser lo que es en cada uno de sus actos: “De ahí que la ultimidad tenga un carácter fundante” (NHD, 411). Pero, dado que esta ultimidad es inteligida (el hombre es realidad personal por su inteligencia, Zubiri lo recuerda sólo a esta altura del discurso), la ultimidad como carácter fundante es “un momento real”, “algo que afecta a la realidad misma”, por lo cual y desde lo cual el hombre “puede ser”, “tienen que ser” y “efectivamente es” (cf. NHD, 411). La conclusión es obvia y es que el hombre en todos sus actos se encuentra *religado* a la ultimidad: “La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta” (NHD, 411). Pero menos obvia me parece la añadidura: “Y en cuanto religante, la ultimidad es justo la orla de ultimidad que llamamos ‘deidad’ ” (NHD, 411).

No parece que Zubiri haya alcanzado aquí una mayor claridad respecto al texto del 1935; tampoco me parece que se pueda decir que se siga manteniendo la misma concepción, como afirma Pintor-Ramos (1987, 110). Decir que la religación es “el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal” (NHD, 411), no me parece lo mismo que definirla como el vínculo ontológico con algo que previamente nos hace ser (cf. NHD, 428). Lo que queda definitivamente más claro es que Zubiri quiere mantener la religación dentro de un nivel de análisis y, por lo tanto, quiere limitarse a lo que efectivamente aparece a nivel de “mostración” (no de “demostración”, cf. NHD, 412). Reservando al término “intelección” el significado de “justificación intelectual” (NHD, 410), pide que se reconozca la versión primaria del hombre hacia Dios en una “intelección pre-especulativa” (NHD, 409). En cambio la demostración es requerida para los pasos siguientes, porque el descubrimiento de este carácter de nuestros actos no dice todavía nada sobre la “deidad” como carácter último de lo

real. La “deidad” se presenta como un “enigma”. Llegar a saber “qué es la deidad”, o más todavía “quién es”, implica la marcha de la razón especulativa.

Pintor-Ramos (1987, 110), comentando las reacciones frente a la publicación de este texto, dice que “a más de un lector el nuevo texto le resultaba más bien embarazoso”: no me asombra. Entre otras cosas, la identificación sin más de la ultimidad (y por lo tanto del fundamento-deidad) con el carácter absoluto de la realidad humana, no puede no dejar perplejos. Por lo menos no goza de aquella inmediatez o fuerza de “mostración” que quisiera Zubiri. La preocupación de mostrar que el problema de Dios es dado inevitablemente en la manera misma en que la persona es persona, es claro. Pero, en “El problema de Dios”, tal vez por la brevedad de la exposición, Zubiri descuida lo “relativo” de aquel absoluto que es el hombre frente a la realidad. Y es, a mi parecer, sólo en el “cobrado” de aquel absoluto que es posible “ver” el hecho de la religación.

Por otro lado, se asiste aquí a un desplazamiento decidido del tema de la religación hacia la dimensión operativa de la persona: en 1935 Zubiri había insistido sobre la religación como “fundamento para ser” (fundamento de que “estemos siendo”, NHD, 429)⁵³ más que como apoyo para obrar; en 1963 la religación se ha vuelto un carácter que tiene todo acto en cuanto acto de una realidad personal.

Por último, en este escrito de 1963 se muestra aún más evidente el nexo entre la conceptualización del hombre como realidad personal y la religación. Pero, para Zubiri, que acababa de salir de la fatiga de *Sobre la esencia*, la tarea de volver a pensar de nuevo toda esta problemática a la luz y en el contexto de su propia metafísica, estaba aún en sus primeros pasos. La nueva etapa, que lo había llevado a abandonar la primacía del ser en favor de la realidad, tenía que mostrar todavía toda su fecundidad, replanteando problemas que ahora se presentaban en una perspectiva cuya novedad no podía reducirse a la simple sustitución de un término con otro (“realidad” en lugar de “ser”).

⁵³ Cf. también NHD, 434 (“aquí no se trata ni de teoría, ni de práctica, ni de pensamiento, ni de vida, sino del ser del hombre.”) y página 436: “no se trata de ningún *acto*, sino del *ser* del hombre”.

1.3.3.3. *Hombre y Dios* (1973-1983).

Ésta es la primera obra publicada después de la muerte de Zubiri. I. Ellacuría, en la “Presentación”, advierte que aunque todo el libro procede del curso impartido en Roma en 1973, las tres partes que lo constituyen tiene niveles de redacción diferentes. La Primera Parte, titulada “La realidad humana”, que contiene la presentación del tema de la religación, es la que Zubiri revisó y redactó definitivamente en la primavera de 1983. En cambio, la Segunda Parte, “La realidad divina”, que fue la primera a la cual Zubiri puso mano entre 1973 y 1974 para transformar el curso oral en escrito, es la que se ha quedado en un nivel de revisión más primitivo y ha sido publicada respetando fundamentalmente el texto original de 1973, salvo las pocas correcciones y notas o ampliaciones ya claramente redactadas por Zubiri al margen del texto. Es muy interesante la información que nos proporciona en este punto Ellacuría, es decir, que una de las razones que frenaron en 1974 la revisión completa de esta parte, fue la necesidad que advirtió Zubiri de hacer una “pequeña” digresión sobre la concreción de la persona humana: esta digresión fue tomando dimensiones tales que el mismo autor decidió eliminarla de *Hombre y Dios* para incluirla en un futuro libro sobre el hombre⁵⁴. La tercera parte, “El hombre, experiencia de Dios”, es la transcripción, corregida en 1973, del curso de Roma, cuyo contenido Zubiri aprobaba fundamentalmente, según el testimonio de Ellacuría, diversamente de ciertos puntos de la segunda parte, que lo dejaban insatisfecho, por lo cual había ya preparado el esquema de una “profunda reestructuración” (cf. HD, vi).

Aquí me limitaré una vez más a lo que atañe al tema de la religación, que de todas maneras me parece el corazón del libro de Zubiri, porque, como reconoce también Pintor-Ramos (1987, 112), “la idea unitaria de todo el libro y su tesis básica” es que “el problema de Dios, o Dios como problema, es algo que está dado inevitablemente en la manera en que la persona humana es tal persona”.

El título bajo el cual aparece la cuestión de la religación es precisamente “Cómo se hace el hombre persona relativa en sus acciones”. ¿En qué sentido el hombre tiene que “hacerse persona”? ¿No lo es ya? El sentido del “hacerse persona” se aclara si se piensa que el hombre “no es que empiece por ser absoluto, y que *luego* trate de configurarse en unas

⁵⁴ Fue incorporada luego por el mismo Ellacuría en el segundo volumen publicado póstumo, *Sobre el hombre*.

cosas, sino que el hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones” (HD, 80). Lo decisivo, entonces, lo propiamente humano, es decir, lo personal, no se da en un simple análisis de los factores que constituyen la sustantividad del hombre, sino en la consideración de esta esencia abierta en su movimiento concreto dentro del mundo para hacerse, para determinar su concreta forma de apertura, es decir, de ser absoluto relativo⁵⁵. Ahora es más claro que el ser absoluto relativo de la persona no es un “qué” que precede ontológicamente el hacerse, sino el inevitable modo humano de hacerse: inevitable por aquella inteligencia que como nota esencial de la sustantividad humana la hace estructuralmente abierta a la “realidad”⁵⁶. En efecto, como ya se vio anteriormente hablando de absoluto relativo, no hay manera de estar entre las cosas que no sea ante todo un estar *en la realidad*. Y aquí aparece la novedad metafísica zubiriana asumida en el discurso sobre la persona. La distinción entre “cosas” y “realidad” juega ahora un papel fundamental, tanto en la determinación de lo que es el modo propio del poseerse humano (el hombre es apertura a sí mismo como realidad y se posee como realidad dando forma real a su estar entre las cosas), como en la determinación de “dónde” está “fundamentalmente” la persona humana cuando actúa concretamente con las cosas: lo que fundamenta en sí no son las cosas sino “la realidad”: “En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad” (HD, 81). El hombre se funda en la realidad como realidad y cada acción tiene su “posición” en la realidad frente a la realidad. Por eso el hombre es persona: “El ‘frente a’ no es sino un aspecto de la fundamentalidad de la realidad” (HD, 81).

Para ser efectivamente fundamento de la persona, Zubiri afirma que la realidad fundante debe tener tres características: debe tener razón de *ultimidad*, ser *posibilitante* e *impelente*.

⁵⁵ En este sentido la lección heideggeriana no parece haber sido olvidada, por lo menos si se compara esta postura de Zubiri con la interpretación que R. Rodríguez (2000, 58) da de Heidegger: “Lo que subraya Heidegger, con razón, es que esa ‘esencia’ no es, paradójicamente, lo decisivo desde el punto de vista ontológico, pues lo que significa existir es que, *dados estos rasgos, con todos ellos, hay que ser, y es en este movimiento, que es irreductible a la esencia, donde reside la peculiaridad de la existencia humana*”. Se retomará esta cuestión en el capítulo siguiente, donde se tratará con más detenimiento el tema del “yo”.

⁵⁶ Nunca se resaltarán suficientemente la importancia que tuvo la elaboración más precisa del acto fundamental del inteligir humano como aprehensión primordial de realidad en *Inteligencia sentiente*, al fin de determinar con más precisión el problema de la persona. Esto es evidente sobre todo en esta primera parte de *Hombre y Dios*, ya revisada completamente, después de la primera redacción de 1973, a la luz de la obra definitiva sobre la inteligencia.

La realidad, en efecto, es el apoyo *último* de todas las acciones del hombre. Le pueden faltar o fallar muchas cosas, pero el hombre “piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido” (HD, 82). La realidad es el apoyo último del hombre, a tal grado que precisamente quien quiere evadirse del último apoyo a la persona intenta el suicidio, es decir, intenta quitarse de la realidad. En segundo lugar, la realidad funda el modo propio de vivir del hombre, en cuanto proporciona al hombre las posibilidades entre las cuales opta para dar una forma real y efectiva a su propia realidad. La realidad es, en un cierto sentido, la posibilidad de todas las posibilidades y de esta manera posibilita que haya una realidad humana: tiene un carácter *posibilitante*. Por último, es un apoyo *impelente*, porque no es una opción para el hombre la de estar en la realidad para realizarse: no tiene más remedio que hacerlo. Gracias al carácter impelente de la realidad, el hombre se ve forzado a esbozar un sistema de posibilidades dentro de las cuales optar para su realización: la única alternativa es aparentemente el suicidio, que, de todas maneras, es también una opción: “La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma” (HD, 83).

Ahora “la fuerza” de que hablaba Zubiri en el artículo de 1935 (cf. NHD, 428), sin la cual el hombre “no llega a ser” tiene un nombre y una identidad más precisa: es “*el poder de lo real*”. Pero, ¿qué es este “poder de lo real”? Zubiri puede determinar con más claridad qué es lo que hace ser persona, precisamente gracias al refinamiento conceptual de la dimensión talitativa y la dimensión transcendental de la realidad. Hay que aclarar de antemano que no hay realidad fuera de las cosas reales. Subrayado esto con toda fuerza, se tiene que añadir sin embargo que “en estas cosas reales su momento de realidad es ‘más’ que su momento de talidad” (HD, 87). Este “ser más” es de importancia decisiva en toda la especulación metafísica de Zubiri y está cargado de consecuencia para todo el discurso del estar del hombre en la realidad y su moverse entre las cosas, entendiéndolas y prefiriéndolas. “Ser más” no es ser más importante, ni ser algo que viene antes, ni ser causa. Significa que el momento de realidad “domina” sobre la talidad. Un verde real, no es sólo verde (talidad), sino que es también real. Para Zubiri aquí está el punto: “el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad” (HD, 87). Este dominio es lo que Zubiri llama *poder*. El momento de realidad domina sobre el momento de talidad, tiene poder. Y lo es no desde afuera, sino precisamente siendo “más” en las cosas mismas. De aquí la paradoja que Zubiri vuelve a proponer casi con las mismas palabras de 1935 (cf. NHD, 428): “Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que me

hace ser. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente mi realidad siendo, mi yo siendo real" (HD, 84).

Es por lo tanto la realidad como realidad lo que funda la realidad personal. La realidad es poder, porque hay una *dominancia* de lo real como real sobre lo talitativo. Esto quedaría incomprensible o por lo menos injustificado si no se hubieran aclarado en *Inteligencia sentiente* dos cuestiones: primero, que en la aprehensión primordial hay, además de los momentos de afección y alteridad, un momento de "fuerza de imposición" (cf. *supra* p. 69: las cosas tiene por sí mismas una fuerza de imposición que es actualizada en la aprehensión); segundo, que el carácter transcendental de la realidad es también algo sentido, es decir, aprehendido impresivamente. El "poder" de la realidad no es objeto de demostración, sino que es un carácter de la realidad actualizado por la intelección. Zubiri da evidentemente por conocida y suficientemente aclarada su noología, por lo cual en *Hombre y Dios* no hay ningún propósito de justificar sus afirmaciones. En *Inteligencia sentiente*, sin embargo había dedicado unas páginas (cf. IRE, Apéndice 6, 195-200) para mostrar cómo el "más" de la realidad es un momento que pertenece intrínseca y constitutivamente a la estructura misma del "de suyo": "La transcendentalidad es real: por ser real, la cosa es 'más' que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez este 'más' es un 'más' de realidad; es, por tanto, algo que se inscribe en el 'de suyo' en cuanto tal" (IRE, 196). Esto, en el fondo, nos recuerda que la transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en las cosas y, por lo tanto, es "más" que la realidad de una cosa. En la historia de la humanidad se ha percibido desde siempre la "fuerza de las cosas", que ha sido conceptualizada de manera muy distinta: "destino", "naturaleza", "ley" (cf. IRE, 197). Lo que caracteriza estos intentos de comprensión del fenómeno es que no se trata simplemente de cosas que tienen una fuerza, sino de una fuerza que se halla inscrita en la formalidad misma de la realidad: en la fuerza de la realidad. Pero, esta "fuerza de la realidad" no es todavía lo que Zubiri llama el poder de lo real. Este poder se encuentra en otra línea de apertura transcendental: como ya se dijo, es el momento por el cual la formalidad tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real. Es un momento, por decirlo con Zubiri, "reificante" y "suificante" (cf. IRE, 198) y por eso es también fundamentante.

Como se dijo, no se trata propiamente de una fuerza sino de una dominancia: "poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real. (...) Es la dominancia del momento de realidad sobre todo contenido" (IRE, 198). Esta dominancia significa un *apoderamiento* de

la realidad, que no se añade desde afuera a un sujeto humano ya constituido, ni lo causa⁵⁷, sino que es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de la realidad personal: “en virtud del apoderamiento no estamos extrínsecamente sometidos a algo”, sino que recibimos “una especie de apoyo *a tergo*”, porque “no ‘vamos a’ la realidad como tal, sino que por el contrario ‘venimos de ella’ ” (HD, 92)⁵⁸. El apoderamiento implanta al hombre en la realidad y lo impulsa para estar haciéndose constitutivamente suelto y “frente a” aquello mismo que se ha apoderado de él: “Esta particular ligadura es justo *reiligación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. En otros términos, el sujeto formal de la religación no es la naturaleza sino la persona, o mejor dicho la naturaleza personalizada” (HD, 92-93; cf. la misma expresión en NHD, 430). La religación por sí afecta a todas las cosas pero sólo en el hombre “es el acontecer formal de la fundamentalidad” (HD, 93).

El hombre se descubre religado al poder de lo real. Este es un *hecho* perfectamente *constatable*: la religación tiene, pues, un carácter *experiential* (cf. HD, 93, 95)⁵⁹. Qué es experiencia, Zubiri lo acababa de explicar ampliamente en *Inteligencia y Razón*: la experiencia es la *probación física* de la realidad de algo. Zubiri presentaba en este texto cuatro modos de experiencia. Sin entrar ahora en los detalles de un tema que se habrá de tratar ampliamente más adelante, baste decir por el momento que a propósito de la religación en *Hombre y Dios* se describe un modo de llevar a cabo la probación física de la realidad que corresponde al modo de la *conformación* (cf. IRA, 257): esta probación se hace insertando en la vida unas posibilidades para probar físicamente su capacidad de realizar a la persona. En este caso, afirma Zubiri: “Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilitación y de la impelencia en mi propia realidad. Al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real, y por tanto de ‘la’ realidad misma” (HD, 95). Esta

⁵⁷ La fundamentalidad no es “causa”. A parte la conceptualización de causa como “funcionalidad” (cf. HD 84-86), que ya de por sí lleva a un uso diferente del término, Zubiri me parece que quiere evitar aquí el equívoco que se piense en algo como la creación. Y es que se trata del modo con que la realidad determina físicamente las acciones que el hombre ejecuta para su realidad personal. No se trata de Dios, sino del poder de lo real, actualizado en inteligencia sentiente.

⁵⁸ Es fácil reconocer aquí las mismas expresiones del artículo “En torno al problema de Dios”. Prácticamente Zubiri incorpora enteros párrafos de aquel artículo al texto de *Hombre y Dios*: en efecto, el “hecho” considerado (la religación) es el mismo (objeto de aprehensión primordial) y por eso permanece casi idéntica su descripción; lo que varía es el intento de dar razón de él, dotándole de un contenido concreto. Y ésta es obra de una razón metafísica, que implica una larga, compleja y nunca definitiva elaboración.

⁵⁹ Zubiri puede hablar aquí de “experiencia” (diversamente de lo que había hecho en 1935, cf. *supra* nota 50 p.97), no sólo porque ha llegado a una nueva y más adecuada conceptualización, sino porque es más claro que la fuerza que religa no es inmediatamente Dios, sino el poder de lo real.

probación sigue rutas individuales, sociales e históricas; toda la historia de las religiones es, por ejemplo, una gigantesca experiencia de lo real, como Zubiri mismo ha mostrado en unos cursos ahora recogidos en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, publicado 1993.

En la experiencia de la religión se da a conocer por lo tanto, de alguna manera, el poder de lo real. Las notas en que lo real se actualiza constituyen una dimensión *manifestativa*, que sin embargo es siempre *enigmática*: “La religión al poder de lo real es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real” (HD, 96). El carácter de enigma concierne antes que nada *el modo de decirse*, de *manifestarse* de la realidad en la experiencia de la religión: no se trata en efecto de un modo declarativo, sino de un *indicar significativamente*, como el oráculo de Delfos, que ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa (cf. HD, 97)⁶⁰. Sin embargo “enigma” es también lo que se dice o manifiesta: *lo real mismo es enigmático*. ¿En qué consiste el enigma?

El enigma está todo aquí: “la” realidad está en “esta” realidad, pero “esta” realidad no es “la” realidad. Dicho de otro modo, “la realidad no es ‘esta’ cosa real, pero no es nada fuera de ella” (HD, 98). Es una de las consecuencias graves a la cual se aludió anteriormente, cuando se dijo que en las cosas reales su momento formal es “más” que su momento de simple talidad. Por ser “más”, el ser real manifiesta las cosas como un momento de “la” realidad, pero “esta” cosa real no es “la” realidad. Es así que las cosas reales nos hacen estar en la realidad, nos vehiculan el poder de lo real, pero en ninguna cosa real es donde estamos realmente. Aquí viene la consecuencia grave: en la experiencia de la religión experimentamos este carácter físico (no conceptual) del poder de lo real, que en “esta” cosa me impone que adopte una forma en “la” realidad, me lanza “hacia” “la” realidad, me implanta como realidad que tiene que realizarse, pero qué sea “la” realidad y cómo está en esta cosa, se presenta enigmático. De hecho estamos en la realidad haciendo nuestra realidad personal, pero estamos haciendo nuestro ser relativo absoluto “lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático” (HD, 99). Este carácter enigmático del poder de lo real “imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el

⁶⁰ Desafortunadamente Zubiri es muy lacónico en este punto, que sin embargo es de importancia decisiva. La descripción de la dinámica y del modo de este significar enigmático es sólo parcialmente aclarada por lo que dice a continuación sobre el carácter enigmático de lo real mismo. Es probable que también aquí Zubiri remita tácitamente a la trilogía de *Inteligencia sentiente*, donde en muchas ocasiones había descrito, desde distintas perspectivas, el sentir en “hacia” la realidad.

problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real” (HD, 99).

De ahí que la vida humana sea constitutivamente *inquieta*. Esta inquietud no es simplemente un rasgo psicológico, ni tampoco la inquietud por la propia felicidad (el *irrequietum cor nostrum* de San Agustín), sino algo más radical, “ontológico” o, más bien, metafísico, en el lenguaje zubiriano: nuestra vida es inquieta porque la realidad es enigmática y no se sabe bien cómo realizar las exigencias de realización que el dinamismo propio de la realidad impone. Se vuelve aquí a aquellas preguntas desde las cuales se empezó este largo recorrido sobre el fundamento de la realidad personal. Vale la pena reportar todo el pasaje de Zubiri:

“Esta inquietud se expresa en dos preguntas, elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que soy yo no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella” (HD, 100).

Me parece ésta una de las páginas más bellas y vibrantes de toda la obra zubiriana. Y de nuevo hay que preguntarse si Zubiri no está aquí formulando el interrogante moral fundamental.

1.4 El interrogante moral fundamental y su contexto.

“¿Qué voy a hacer de mí?”: ¿es éste el interrogante primero y fundamental, en el cual se anuncia la estructura moral del hombre? Me parece que la respuesta no pueda que ser afirmativa⁶¹. Antes de cualquier deber o regla, antes de cualquier problema de arreglo con otros seres humanos para alcanzar una posible convivencia, todo hombre, de manera implícita o explícita, se topa con las dos preguntas claramente formuladas por Zubiri: en la pregunta “¿qué va a ser de mí?”, el hombre reacciona a la percepción de que su vida no está totalmente y exclusivamente en sus propias manos; en la pregunta “¿qué voy a hacer de mí”, el hombre manifiesta la conciencia de que sin embargo la figura de su realidad personal está

⁶¹ Es de la misma opinión López Quintás (1993a, 154).

últimamente en sus manos. Al hilo de estos dos momentos se abre toda la problemática moral. Pero, para iluminar estos dos momentos, ha sido necesario un largo camino dentro de la metafísica, la noología y la antropología zubirianas: necesario para que estas preguntas no parecieran brotar arbitrariamente, casi de la nada, fruto de la sensibilidad religiosa o vagamente existencialista del autor. En cambio, estas preguntas son el resultado de una precisa estructura metafísica de la realidad humana. El universo moral se abre por la extraña unidad presente en el ser humano de un momento de *necesidad* y un momento de *posibilidad*, momentos que precisamente las dos preguntas manifiestan y que el análisis llevado a cabo ha intentado justificar. Voy a tratar de explicar el sentido de esta conclusión, recogiendo algunos elementos esenciales de este capítulo.

El hombre, por su inteligencia sentiente, no sólo está abierto a las cosas en su talidad, sino que está constitutivamente abierto a todas las cosas y a sí mismo como reales. El inteligir sentiente dota al hombre de una constitutiva apertura a la realidad en su totalidad tanto talitativa (cosmos) como transcendental (mundo), apertura a la totalidad enraizada siempre, sin embargo, en una realidad particular, animalmente viva, biológicamente insostenible sin este preciso modo de estar entre las cosas que sólo la inteligencia hace posible: el hombre es animal de realidades (pero, tal vez, sería más preciso llamarlo “animal de realidad”). Sin este horizonte último, la realidad, horizonte necesario de la inteligencia, no habría propiamente realidad humana. El hombre actuando se mueve ya desde siempre en este horizonte y no puede salir de él. En la relación con las cosas está en la realidad. “Estar” es verbo importante, porque dice que se trata antes que nada de una dimensión física, no conceptiva, y porque propiamente el hombre no tiene *relación con* la realidad, en cuanto está ya *en* ella, apoyado *a tergo* por ella, apoderado por ella: es la experiencia de la religación.

La paradoja es que el hombre no es nada fuera de la realidad y, sin embargo, está puesto en ella como algo suelto, que trasciende de todas las cosas, ab-soluto de ellas. Relativo absoluto, conyunto – disyunto, ligado a la realidad como algo desligado, hecho como algo que tiene que hacerse, lanzado hacia aquello en que ya está desde siempre y que hace que haya, constantemente en camino hacia aquello de donde viene: todo este conjunto de paradojas que constituyen la persona humana, es, considerándolo bien, aquella extraña unidad de necesidad y posibilidad a la que aludía anteriormente. Esta tensión que atraviesa la estructura metafísica humana hace que el horizonte del hombre en acción sea enigmático: ligado necesariamente a la realidad y vertido originalmente hacia ella (la formalidad de

realidad constituye todo acto de intelección), no está vinculado ni determinado necesariamente por ninguna cosa, ni está predeterminada ninguna de las figuras de realidad por las cuales puede optar libremente y que, de todas maneras, no resultarán nunca definitivas, porque, aun siendo reales, no son la realidad. La realidad queda enigmáticamente abierta, indeterminada en la infinitud de sus remisiones. De ahí el que sea necesaria una opción y una opción que es problemática, porque no es claro cómo “esta” realidad de cada cosa sea “la” realidad, o, dicho de otra manera “como esté articulada la realidad en cada cosa real” (HD, 110). Distinta es la actitud humana ante lo real, y también distinto el horizonte de posibilidades que se abre a la persona para que cobre su figura de realidad, dependiendo de la solución de este enigma.

Pero, estando así las cosas, resulta que el “¿qué voy a hacer de mí?” pende de alguna manera de la otra pregunta: “¿qué va a ser de mí?”⁶². Dotar de un contenido concreto a esta realidad-fundamento se vuelve vital para poder estar en este mundo, vivir en él, llevar a cabo la realización de la vida: es el problema de Dios. Vale la pena escuchar directamente a Zubiri: “El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia *figura de ser* absoluto ‘con’ las cosas estando ‘en’ la realidad” (HD, 110). El problema de Dios, es identificado por Zubiri como un problema del hombre: es el problema *teológico* del hombre⁶³. No es posible realizar la propia vida prescindiendo de la solución de este problema: y de hecho todos, viviendo, lo resuelven, de una u otra manera. La primera seriedad humana, el primer acto de moralidad se juega frente a esta necesidad de determinarse en la realidad sin olvidar el problema de la realidad fundamentante. Es tener la voluntad de realizar la propia realidad personal, es decir, de actuar y, por lo tanto, ir haciendo la propia realidad *en la verdad*. La voluntad de realidad es *voluntad de verdad* (cf. HD, 106)⁶⁴. Problema moral y problema religioso se manifiestan aquí inseparables, aun no coincidiendo y

⁶² La dependencia de una pregunta de la otra refleja la misma estructura metafísica de la realidad humana, en la cual, como Zubiri repite desde 1935 (cf. NHD, 428-429), “la obligación presupone la religación. Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser” (HD, 93). Se examinará más de cerca este peculiar nexo tratando la cuestión del “deber”.

⁶³ Este es también el título de un artículo en honor de Karl Rahner publicado en 1975 y colocado por el editor como conclusión de *Hombre y Dios* (cf. HD, 369-383).

⁶⁴ Es evidente que sería necesario abrir aquí una nueva sección para explicar qué es “verdad” para Zubiri y precisar en qué consiste esta “voluntad de verdad”. En la organización dada a este trabajo, sin embargo, el tema de la verdad ha sido pospuesto (se espera sin graves inconvenientes), para ser considerado a la luz del estudio de los diferentes modos de intelección y en función del discurso sobre la verdad moral.

permaneciendo formalmente diferentes⁶⁵. Es la misma estructura metafísica de la realidad humana que los hace imprescindibles e inseparables. Ya en el 1935, Zubiri había ligado el ateísmo a una actitud moral. En *Hombre y Dios* el juicio sobre el ateísmo ha cambiado, pero Zubiri ha dejado todavía más evidente la cuestión moral que está en la raíz de cualquier opción frente a la realidad. No es que la opción del creyente sea más moral que la del ateo. El problema moral está antes, se juega en la voluntad de verdad con que se vive esta misma inquietud. Una persona podría también deslizarse sobre este interrogante: la inmoralidad está ahora retrotraída a la actitud frente al enigma que es la realidad y que soy yo mismo para mí. La urgencia de seriedad para con el problema religioso (teológico) es la urgencia de una seriedad conmigo mismo. “¿Qué va a ser de mí?” es el problema de la realidad-fundamento, porque de su solución depende la respuesta al enigma de qué son últimamente estas cosas con las cuales me hago y, sobre todo, quién soy yo. Y sólo de ahí me puede llegar la luz para mi actuar y para plasmar mi personalidad de acuerdo a la realidad. En conclusión, hay un problema (el problema de qué es o quién es esta realidad-fundamento, el problema de Dios) que incide radicalmente sobre la manera con que el hombre va a decidir de apropiarse o menos de ciertas posibilidades, es decir, decide de lo que va a hacer de él mismo (problema moral); pero determinarse por una búsqueda seria respecto al problema de Dios, es una opción, una voluntad de verdad, que es el acto moral radical.

Se acaba sólo de esbozar el problema. Mucho queda para aclarar. Pero se pretende haber encontrado el punto de arranque, el interrogante moral fundamental, el que da orden y unidad al posible desarrollo de una ética. Múltiples son los problemas involucrados en una filosofía moral, y sin embargo siempre hay una cuestión que cada autor elige como fundamental respecto a las otras, porque más inclusiva y comprensiva de todas. La pregunta fundamental constituye, entonces, el punto de partida, pero no sólo esto: es lo que proporciona a una filosofía moral su enfoque general y su tema principal, plasmando así de manera decisiva la figura de una ética. Es evidente que empezar una reflexión ética con la pregunta acerca de cuáles son los deberes del ser humano no es lo mismo que preguntarse por el fin último del hombre; ni es lo mismo (ni lo será a la hora de plantear todas las otras cuestiones) interrogarse sobre cuáles procedimientos se deben seguir en una toma de

⁶⁵ Considerar religiosidad y moralidad en su originario brotar como problemas en el hombre, me parece que ofrezca la enorme ventaja de simplificar la complicada cuestión de las relaciones entre religión y ética, dejando a la vista lo que más interesa, es decir, cómo y por qué estas dimensiones están en el hombre como factores esenciales de su ser persona.

decisión racional en lugar de sentir como cuestión fundamental qué se va a hacer de sí mismo.

Zubiri no declara explícitamente cuál es esta pregunta. Pero se tiene la esperanza de haber mostrado suficientemente como *la pregunta “¿qué voy a hacer de mí?” sea de hecho la primera y fundamental forma concreta que toma la interrogación moral de un ser humano religado al poder de lo real que le impone una realización enigmática en la indeterminación de su propia figura*. La preocupación de Zubiri en *Hombre y Dios* estaba demasiado absorbida en el intento de iluminar el problema teológico del hombre, para detenerse expresamente en lo que se acaba de subrayar aquí. Este interrogante tampoco aparece explícitamente en el texto dedicado al hombre como realidad moral en *Sobre el hombre*, ni en *Sobre el sentimiento y la volición*⁶⁶. Sin embargo, se tratará de mostrar como estos escritos, aun en la diferencia de temas y enfoques, confirman esta intuición con respecto a la pregunta que Zubiri considera primaria, y por lo tanto decisiva, por el modo con que se debería desarrollar aquella ética que él nunca tuvo el interés de llevar a cabo.

Queden apuntadas estas últimas observaciones más bien como una manera de abrir hacia ulteriores profundizaciones que una manera de concluir. En el próximo capítulo, habrá que retomar más detalladamente el análisis de la persona en su concreto modelarse y realizarse, pero colocándonos desde el punto de vista de la posibilidad y de la libertad. Lo que hasta aquí ha sido mirado más bien desde la perspectiva de la realidad y de la inteligencia, se tendrá que repetir desde el punto de vista de la posibilidad y de la voluntad.

⁶⁶ Hay sólo una fugaz aparición de esta expresión en SSV, 264.

Capítulo II

La estructura moral de la realidad humana

El capítulo anterior ha permitido llegar a un primer resultado importante: parece en efecto que en Zubiri se encuentra una descripción de la realidad humana que no sólo es compatible con la dimensión moral, sino que la implica necesariamente. La pregunta “¿qué voy a hacer de mí?” expresa la inevitable inquietud del sujeto humano que se encuentra en la situación de tener que “hacer su vida”, es decir, de ir elaborando la figura de su Yo en la más pequeña de sus acciones. Esta “dinámica” de la persona debe ser ahora examinada más de cerca. En efecto, el primer capítulo ha sido dedicado de manera preponderante a la realidad humana en su dimensión constitutiva, aunque ha sido inevitable desbordar a menudo hacia la dimensión operativa, sobre todo tratando del modo de implantación en la realidad de la persona, *absoluto relativo*. El propósito es ahora entrar con más precisión en el análisis de esta dimensión operativa, donde, ha de esperarse, será todavía más visible la estructura moral del ser humano.

Ya se vio cómo Zubiri distingue claramente estas dos dimensiones de la persona a través de los términos *personidad* y *personalidad*. Se puede decir que de alguna manera se refleja aquí aquella tensión “dramática” entre necesidad y posibilidad que, se decía, constituye el aspecto más característico del hombre. La personidad, en efecto, es la persona en cuanto dato ineludible; es la forma misma de la realidad humana, constituida por un modo de autoposición (*suidad*) que sólo la inteligencia hace posible y que coincide con la esencia humana trascendentalmente abierta. La personidad tiene por lo tanto una prioridad metafísica sobre la personalidad. Pero la personalidad es consecuencia inevitable del comportamiento de una esencia abierta con la realidad: “la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos” (HD, 49-50). Este proceso de modulación de la personidad en personalidad es lo que resulta problemático y puede tomar los rumbos más diferentes, porque “el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándola tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser” (HD, 115). Una vez más es evidente que para Zubiri se anudan de manera inexorable en

el proceso de personalización tanto la dimensión teológica como la dimensión moral. Es más, parece que ni el problema de Dios ni el problema moral tendrían consistencia para el hombre si su estructura transcendental no los implicara *prácticamente* en el hacerse persona. He subrayado “prácticamente” porque mientras este término no sorprende en el campo de la moral, puede sorprender una vez se le refiera al problema de Dios. Pero Zubiri es inexorable sobre este punto: “El problema de Dios no es un problema teórico” (HD, 115). Si fuera de tipo teórico, sería muy posible que algún hombre no llegara a plantearse. Al contrario, se trata de un problema “que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres” (HD, 12). A la luz del capítulo anterior debería ser claro el porqué: el hombre es de naturaleza tal que tiene que actuar y hacerse persona, autoconfigurándose religado en su misma realidad al poder de lo real, es decir, lanzado hacia un fundamento cuya identidad es enigmática. No hay separación posible entre el modo de afirmación de la propia realidad personal en la acción, la toma de posición frente a la realidad y la toma de posición frente al fundamento último de la realidad.

Sin embargo, antes de analizar con detenimiento la dinámica de la elaboración de la figura del Yo en acción y los factores que la constituyen, será necesario aclarar qué entiende Zubiri con “Yo” y qué relación tiene con el otro término que a menudo parece sustituirlo, es decir, “personalidad”. Una vez más, la que pudiera aparecer una divagación, promete revelarse una ayuda preciosa para entender el peculiar enfoque que Zubiri ha dado a todo el problema moral.

2.1 Yo y personalidad.

En el primer capítulo se vio que el hombre, como toda “cosa” real, tiene en virtud de sus notas una forma propia de realidad (la “suidad”, que es la razón formal de la personeidad) y un modo suyo propio de implantación en ella (“absoluto relativo”). Ahora bien, la realidad humana, según esta forma y este modo, *está en el mundo*. La expresión “estar en el mundo” tiene un significado que no es identificable por sí misma con la expresión que ya apareció a menudo anteriormente, es decir, “estar en la realidad”. Zubiri, en un texto de 1975¹, reconoce no haber distinguido siempre con todo rigor las dos expresiones (SH, 157), y se apresura a

¹ Se trata de “El Yo concreto como ser de la realidad sustantiva: su estructura interna”, que constituye la segunda parte del capítulo V de *Sobre el hombre*.

precisar que “estar en la realidad” puede tener un doble sentido. En un primer caso, la expresión puede querer subrayar el hecho que “con” las cosas donde estamos es “en la realidad”. Así es como se utilizó, por ejemplo, en el capítulo anterior, donde se quería oponer la realidad como trascendentalidad a lo que son las cosas talitativamente consideradas. En un segundo caso, la expresión puede significar precisamente “estar en el mundo”, cuando la palabra “realidad” es tomada en su intrínseca y formal respectividad. “Mundo” en efecto es “la unidad respectiva de la realidad en cuanto tal” (HD, 47).

La cuestión que se nos plantea ahora es: ¿qué tipo de *ser* tiene en el mundo esta realidad absolutamente relativa? Para entender plenamente el sentido de este interrogante y su respuesta relativa, hay que aclarar la diferencia entre “realidad” y “ser”, que representa una de las tesis fundamentales de la metafísica zubiriana.

2.1.1 Realidad y ser.

En el contexto de este trabajo habrá que limitarse forzosamente a una exposición de las tesis de Zubiri sin entrar en una discusión metafísica que llevaría bastante lejos: se trata al fin y al cabo de la cuestión más radical de toda la historia de la filosofía y de lo que marca el paso a la última etapa del itinerario filosófico de Zubiri mismo. Precisamente porque es imposible seguir aquí las etapas evolutivas del pensamiento zubiriano sobre este tema, se van a utilizar de preferencia los textos que él ha publicado o revisado en los últimos años de su vida; esto es preferible también porque, aunque la distinción entre “realidad” y “ser” es ya claramente presente en *Sobre la esencia* (1962), la terminología se ha quedado incierta hasta la trilogía de *Inteligencia sentiente* y la última revisión de *Hombre y Dios* (1980-1983). Una señal evidente de esta incertidumbre es la oscilación entre el uso de la expresión “ser de lo sustantivo” y la expresión más tradicional “ser sustantivo”, que aparece frecuentemente en los cursos de las décadas de los sesenta y setenta (cf. SE, 410, 434; SR, 149, 228ss; EDR, 24-26; PTHC, 211) y que será rechazada de manera explícita en *Inteligencia sentiente* (cf. IRE, 222; IL, 352).

Zubiri, contradiciendo no sólo la metafísica clásica (griega y medieval) sino filosofías modernas y contemporáneas de gran influencia (Hegel y Heidegger), afirma la *prioridad de la realidad sobre el ser*. “Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las

cosas reales ciertamente 'son', pero son porque son 'reales'. Realidad no es esse, sino *in essendo*, 'realidad siendo' " (HD, 55).

¿Cómo justifica Zubiri esta afirmación? Si se toma un trozo de hierro (el ejemplo es repetido por el mismo Zubiri en muchas ocasiones, cf. SE, 433; SH, 156; IL, 349) y se van considerando sus propiedades, lo que tendremos en esta enumeración no es el "ser hierro" sino simplemente el hierro mismo, "la realidad férrea". Este trozo de hierro es una realidad sustantiva, un sistema de notas en acto; en este sentido no tiene actualidad, sino más bien "*actuidad*"². Ahora bien, las cosas reales en cuanto reales están en el mundo, porque la realidad de cada cosa es intrínseca y formalmente respectiva (y esto es precisamente el mundo: "la unidad de la respectividad de la realidad en cuanto realidad", HD, 53). La realidad es por lo tanto formalmente "mundanal", porque la respectividad es constitutiva de lo real en cuanto real. Pero, es posible considerar la cosa real desde otro punto de vista, es decir, en la actualidad de su estar en el mundo: *no tan sólo como algo que constituye el mundo, sino como algo que es actual en el mundo ya constituido por ella*. Esto se puede expresar diciendo: el hierro "es". Entonces, he aquí propiamente el orto del "ser": "La actualidad de lo real en el mundo es lo que a mi modo de ver constituye el ser" (HD, 53; cf. también SE, 433; IL, 351). No se trata de un momento formal de la realidad: "ser", hay que subrayarlo, no es respectividad, sino actualidad de una cosa en la respectividad de lo real en cuanto tal³. "Ser" es por lo tanto el "*estar presente*" de la cosa en el mundo y *estar presente* en el mundo es tener "*actuidad*" en él (cf. IRE, 219). El acento hay que ponerlo sobre el verbo "estar", porque actualidad es un "estar presente no en cuanto presente, sino en cuanto estar" (IRE, 218). Actualidad no es presencia, sino "estar" (cf. IRE, 145; IL, 350)⁴.

² Zubiri usa "actuidad" para indicar el abstracto de "acto" en el sentido aristotélico de "acto de" una potencia. "Actualidad" es, al contrario, el abstracto de "actual". El devenir de actualidad no es por lo tanto el devenir de acto-potencia, no consiste en adquirir o perder notas reales, y sin embargo es un devenir real, aunque un devenir *sui generis*: se verá dentro de poco como una "actuidad" puede tener actualidades muy distintas.

³ Y por eso, tampoco tratándose de Dios, es correcto decir que es "ser subsistente" o "ente supremo". Si "ser" es actualidad mundanal de lo real, Dios, en tanto que realidad constitutivamente irrespectiva, no "es". Dios en y por sí mismo no es ente, sino sobre-ser (cf. SE, 434) o más bien realidad absoluta en la línea de la realidad (cf. IL, 353; HD, 55).

⁴ Para Zubiri "estar" no tiene un carácter circunstancial: "Estar designa el *carácter físico* de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo; en cambio el ser designa el estado 'habitual' de lo sido, sin alusión formal al carácter físico de realidad" (IL, 350). A la luz de esta precisión sobre el significado de actualidad, más que la expresión "realidad siendo", como a menudo hace Zubiri, ¿no sería más oportuno utilizar la expresión *realidad estando*? Esto tal vez evitaría el riesgo, en que han caído algunos interpretes del filósofo español, de confundir "ser" y "existencia". Para Zubiri "hierro existente o existencia férrea no son 'ser-hierro', sino 'hierro' real a secas", porque "ser" recae sobre la 'realidad' sin más, sobre el 'de suyo', que es, indistintamente, algo esencial y existencial, y previo a esta

Debería ser claro ahora porque no se puede hablar de un “ser sustantivo”: el ser no tiene sustantividad alguna; sólo la realidad es sustantiva. La expresión adecuada es la de “ser de lo sustantivo” o “ser de la sustantividad”. De la sustantividad es correcto decir que “es”. El ser es por lo tanto *ulterior* a la realidad (es obviamente una ulterioridad estructural, no cronológica⁵), y como la *actualidad* está fundada en la *actuidad*, así el ser está fundado en la realidad. Por eso, utilizando la terminología escolástica, Zubiri afirma a veces que “ser” es un “acto segundo” (cf. SE, 410; SR, 149; EDR, 26; PTHC, 269), una especie de re-actualización de lo que la cosa es sustantivamente en sí misma (cf. SE, 410, 433; SR, 148; SH, 155).

A este punto hay que hacer dos observaciones importantes: la primera es que no hay un “ser” que se añada a la “realidad”. Realidad y ser no se identifican, pero tampoco son independientes. Se ha dicho anteriormente que el ser no le pertenece “de suyo” a la realidad como momento formal; pero, esto no significa que no le pertenezca a lo real. Todo lo real en cuanto real “está siendo”, está presente en el mundo. Todo lo real “es” y “aunque el ser no sea un momento formal de lo real, estar siendo es un momento físico de lo real, pero consecutivo a su formal realidad” (IL, 354). El ser le pertenece de manera tan inexorablemente a lo real que ha sido posible pensar que la realidad fuera un modo de ser. Se trata del error que ha dominado la filosofía desde Parménides y que Zubiri ha llamado “*entificación de la realidad*”, error en el plano metafísico que corresponde al error epistemológico de la “*logificación de la intelección*” (cf. IRE, 224-225; HD, 55). Según la perspectiva tradicional el “es” dentro de la afirmación sería un “es” afirmativo, y el “es” inteligido sería de carácter entitativo: la realidad sería ente. Al contrario, Zubiri ha elaborado su filosofía madura (desde *Sobre la esencia* hasta *Inteligencia sentiente*) precisamente para mostrar cómo el *logos* está fundado en una aprehensión sentiente de realidad y, por lo tanto, el término formal de la intelección no es el ser sino la realidad⁶. Por eso, la realidad no es *esse reale*, no es un modo del ser, sino que es lo “de suyo” en cuanto tal; y el ser es ulterior

distinción” (SE, 433). Sobre la importancia del verbo “estar” en Zubiri cf. Pintor-Ramos, 1994, 230-231.

⁵ La ulterioridad no es cronológica, pero es importante señalar que para Zubiri su estructura formal es la *temporeidad*. “Lo real ‘es’. Esta actualidad consiste en primer término en que la cosa ‘ya-es’ en el mundo; y en segundo término en que la cosa ‘aún-es’ en el mundo. Por tanto ‘ser’ es siempre ‘ya-es-aún’: he aquí la temporeidad” (IRE, 221). El tiempo por lo tanto es la unidad dinámica de la ulterioridad formal del ser respecto de la realidad: el tiempo se funda en el ser (cf. IL, 389) y es un “modo” del ser (cf. SE, 436). Todo esto se habrá de retomar en su momento.

⁶ No hay duda que la distinción formal entre ser y realidad se justifica plenamente sólo a partir de la inteligencia sentiente, por la cual la cosa se actualiza primordialmente en la formalidad del “de suyo” y no como algo que es. *Actualidad, ulterioridad y oblicuidad*, los caracteres del ser que se están presentando aquí, son tres momentos estructurales del ser, *sentido por una inteligencia sentiente*.

a la realidad. Lo que hay es *realitas in essendo*. Vale la pena repetirlo con las palabras de Zubiri: “Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente” (IRE, 226). En resumen, la realidad no es “entidad”, pero tiene “de suyo” entidad, aunque la tiene ulteriormente⁷.

La insistencia de Zubiri sobre este punto me parece que quiera prevenir otro posible equívoco: pensar que el “ser” sea el resultado de alguna intuición o afirmación de la inteligencia y que por lo tanto dependa del acto intelectual humano. Al propósito Zubiri es muy categórico y su postura no cambia desde *Sobre la esencia* hasta *Inteligencia sentiente*: “‘Ser’ es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, ‘son’. Por tanto, ‘ser’ es un momento de lo real; es una actualidad de lo real que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección” (SE, 410; cf. SR, 151; IRE, 220).

Aquí se inserta la segunda observación: si el ser siempre compete a la cosa real y, por lo tanto, es algo independiente de toda intelección, queda el hecho que de alguna manera tenemos noticia de él en un acto intelectual. Se podría pensar, como lo ha hecho toda la filosofía desde Parménides, que entonces el ser sea algo primariamente entendido. Pero hay que recordar que más arriba se ha dicho que el “ser” es “un momento físico de lo real” (es “momento físico de actualidad”, IRE, 220), y por ende es evidente que no puede ser ante todo un momento conceptual. Sin embargo, ¿cómo es posible que se aprehenda el ser, si el término formal de la intelección sentiente es siempre y sólo la realidad? En efecto, Zubiri considera que no sólo no se trata primeramente de un concepto, sino que se trata de “algo sentido al aprehender sentientemente la cosa real en y por sí misma” (IL, 354). La respuesta de Zubiri es que la ulterioridad del ser es “co-sentida” al sentir la realidad:

“La manera de sentir intelectivamente la ulterioridad es ‘co-sentirla’. No está sentida directamente, sino indirectamente. Si se quiere, la realidad está sentida en *modo recto*; la ulterioridad está sentida en *modo oblicuo*. Esta oblicuidad es justo lo que he llamado ‘co-sentir’” (IRE, 223).

⁷ Zubiri parece no estimar mucho uno de los pilares de la concepción tomista del ser: la *analogía entis*. “La Escolástica, en su esfuerzo por reducir la realidad al ser, ha diluido, como Aristóteles, eso que llamamos ‘ser’ en diversos tipos de seres” (SE, 411). El “ser” en Zubiri cobra una estricta unidad propia, es decir, un significado unívoco, que en algunas ocasiones parece ponerle en dificultad; Zubiri recurre entonces a expresiones de su creación que no lucen por precisión. Por ejemplo, tratando de la diferencia entre el ser del hombre y el ser de las otras cosas, afirma que el ser es algo muy “rudimentario” en las piedras, en las plantas y los animales (cf. IRE, 220).

No se trata de un “co-sentir” accidental. La impresión de realidad es apertura transcendental al mundo y, por tanto, es imposible que sintiendo intelectivamente una realidad no sienta que está siendo en el mundo: “La aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real: es la *oblicuidad del ser*” (IRE, 224). El ser, en conclusión, está en la aprehensión primordial, pero no como algo formalmente constitutivo, sino como momento ulterior de ella.

2.1.2 El Yo, el actuar personal y la constitución de la personalidad.

Ha llegado el momento de volver a formular la pregunta dejada en suspenso anteriormente: ¿qué tipo de *ser* tiene en el mundo la realidad humana, es decir, una realidad relativamente absoluta? La respuesta de Zubiri es: “la actualidad mundanal de esta realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo” (HD, 56).

Indudablemente esta respuesta resulta difícil de entender en el contexto de la filosofía moderna. En Descartes (cf. *Discurso del Método*, parte IV; *Meditaciones*, II) encontramos consagrada la identidad yo - res cogitans - alma. El “yo” sería sustancia, una sustancia reducida a sujeto de pensamiento, y además completamente independiente del cuerpo. Nada se puede concebir más radicalmente opuesto a la visión zubiriana. Las diferencias con Descartes, que ya eran evidentes a nivel de descripción de la sustantividad humana, se radicalizan aquí.

Antes que nada “Yo” no es sustancia, pero tampoco es sustantividad, porque no es sinónimo de realidad humana. El Yo no se coloca en el plano de la realidad sustantiva sino en el plano del ser. Afirmar que el Yo es la actualidad mundanal de la realidad relativamente absoluta, equivale a decir que el Yo es el *ser* de lo relativamente absoluto, o sea, *el ser de la persona* (cf. HD, 56; IRE, 220)⁸. “Yo” es el modo de ser de la realidad personal en el mundo: si el hombre puede decir “Yo” es porque la realidad personal es actual en el mundo como un “ser yo” (cf. IRE, 220). Y si el ser es momento físico de actualidad, no conceptivo, entonces

⁸ Con “persona” Zubiri entiende aquí tanto la personeidad como la personalidad: “Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada” (HD, 56). A continuación se intentará aclarar la relación entre Yo y personalidad, que en muchas ocasiones resulta oscura y poco precisa.

tampoco el Yo será un concepto o idea clara, sino algo oblicuamente sentido. El Yo por lo tanto no es por sí nunca “objeto” de conocimiento.

Para Zubiri no hay tampoco que identificar “Yo” con “sujeto”; repite insistentemente que “el Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto” (HD, 56). Hasta desde el punto de vista lógico-gramatical hay que considerar el “Yo” no como sujeto sino como predicado: no se trata de que Yo soy relativamente absoluto, sino que esta realidad relativamente absoluta soy Yo. ¿Qué significa todo esto? ¿Qué es, entonces, “Yo” y qué tipo de conocimiento tenemos de él?

Parece necesario volver a la raíz de la cuestión, es decir, al carácter esencial de la realidad humana: el hombre es una esencia abierta y su apertura es la de una inteligencia sentiente⁹. En la inteligencia sentiente las cosas sentidas son actualizadas en la formalidad de realidad. Pero Zubiri en *Sobre el hombre* presenta estas palabras reveladoras: “La actualización comienza y termina por parte de las cosas (...) Es lo que se expresa diciendo que las cosas nos dan su carácter de realidad. Este carácter, en cuanto comienza desde las cosas, es dado por ellas” (SH, 570). En esta línea se puede concluir con Pintor-Ramos (1993, 107) que en el acto primordial de intelección, “la actualidad lo es de la realidad, pero es la realidad misma quien se hace actual”. Esto significa que la concepción de la inteligencia sentiente de Zubiri no admite ningún sujeto previo, “ningún ‘yo’ que pueda actuar como sujeto del acto, ni siquiera como campo previo en el que vaya a tener lugar la actualización” (Pintor-Ramos, 1993, 107). Zubiri corta a la raíz la posibilidad de interpretar la intelección como el acto de un sujeto que aprehende un objeto:

“La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del ‘mí’. Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se ‘integran’ en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se ‘desintegra’ en sujeto y objeto” (IRE, 165).

⁹ Vuelve en primer plano la importancia de la naturaleza “sentiente” de la inteligencia. El problema del ser Yo tiene una vinculación extremadamente interesante con el tema de la corporeidad, tema que merecería ser estudiado más ampliamente. Un primer valioso acercamiento a esta problemática se encuentra en el artículo de Tirado San Juan (1998) “La encarnación del yo o la inteligencia sentiente”.

Sin embargo, la impresión de realidad tiene tres momentos estructurales: la afección, la alteridad y la fuerza de impresión. ¿Cómo explicar estos momentos, sobre todo el momento de alteridad, si no existe un sujeto respecto al cual se dan? La respuesta que ofrecen los textos zubirianos es una sola: se da alteridad entre acto intelectual y realidad inteligida en el mismo acto intelectual. Ya se trató de evidenciar en el capítulo anterior la doble cara de la actualización de la realidad en inteligencia sentiente: “La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar ‘en propio’, de ser ‘de suyo’. Esta estructura es justo lo que me fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión” (IRE, 58). El acto intelectual no es ninguna “cosa” previa: no es más que la actualización de la realidad que actualizándose torna actual el acto intelectual, y lo hace actual como realidad. Más que un sujeto previo, el sujeto parece padecer la acción: la realidad hace real al sentir. Pero, se vio como la realidad trasciende siempre las características de las cosas concretas abriendo un ámbito trascendental, remitiendo a una totalidad que es precisamente lo que Zubiri llama “mundo”. La realidad trasciende el acto en que se torna actual, quedando actual en el mismo acto (cf. Pintor-Ramos 1993, 108). Aquí parece residir el momento clave, donde empieza la diversificación entre realidad afectante y realidad del sentirse afectado, gracias al hecho que el hombre no es simplemente “sensible”, sino “sentiente”: “Pero el hecho de trascender sin pasar, de trascender quedando, actualiza al mismo tiempo al sentiente como una peculiar medialidad: no sólo reacciono ante la luz, como cualquier cuerpo físico sensible, sino que acuso esa luz, *me* siento afectado por ella, *me* siento por ejemplo deslumbrado” (Pintor-Ramos 1993, 108).

Es en este punto donde Zubiri acepta de hablar de *conciencia*, pero en un significado muy preciso y particular. Conciencia es literalmente *cum-scientia*: si en el mismo acto se hacen reales la realidad y la realidad del acto intelectual (co-actualidad), “saber” la realidad (*scientia*) es al mismo tiempo “saber” el propio acto intelectual (*cum-scientia*): “Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente precisa y formalmente porque la intelección es ‘co-actualidad’; intelectual pero co-actual” (IRE, 161)¹⁰.

La forma medial “*me*” constituye por lo tanto la primera y radical (EDR, 223), oscura (HD, 57) actualización de la propia realidad en el mundo: Zubiri llama “medial” este orto de lo que en

¹⁰ Una de las consecuencias es que la conciencia no tiene ninguna sustantividad, ni existen actos de conciencia, sino sólo “actos conscientes” (cf. IRE, 162).

su plenitud será el Yo, porque hay idiomas, como el griego, que precisamente disponen de un modo verbal intermedio (medial) entre la forma activa y la forma pasiva, para expresar este encontrarse a media entre ser sujeto y ser objeto. “Y el español traduce bien la forma medial con el *me* diciendo ‘*me* he comprado una manzana’, ‘*me* he dado un paseo, etc.” (EDR, 223). El hombre se encuentra en la realidad: ahora es posible apreciar todo el valor de este “se”. Mientras el animal tiene estados de dolor, come una manzana, tiene sed, etc., al hombre “*le*” duele algo, “*se*” come una manzana y “*se*” siente sediento. El *me*, como observa agudamente Pintor Ramos (1993, 111), constituye el momento en que comienza a aparecer, dentro de un ámbito común de realidad, una no-identidad total entre mi acto real y la actualización de la realidad en este acto. El *me* no es “una realidad que se separe de las demás, sustantivándose y afirmando su propia consistencia, sino que es simplemente un componente que acompaña a los actos intelectivos y, por tanto, no es una conciencia temática, ni siquiera tematizable por sí misma, sino que es la raíz de que ello pueda llegar a suceder” (Pintor-Ramos, 1993, 111).

Es todavía más evidente ahora porque Zubiri atribuye tanta importancia a la aprehensión primordial de realidad como momento impresivo: en este momento de afección, donde los elementos no están aún diferenciados, el hombre se encuentra al mismo tiempo “real” sin ser la realidad y esto significa que por su apertura sentiente-inteligente aparecen en el mismo acto el “mundo” y el “me”, verdadera raíz del “Yo”.

La segunda forma en la que queda actualizada la realidad personal es el *mí*: es el paso de la forma medial a la forma activa, cuando “la persona actualiza mundanalmente el ser absoluto en forma más expresa y radical: soy ‘mí’ respecto de todo lo demás” (HD, 57). Ahora es más marcada la distinción entre el “me” y las cosas del mundo; haciéndose más luminoso el ser de la propia realidad sustantiva respecto a la realidad en cuanto tal, voy gradualmente tomando el centro de la realidad: ésta es *mi* manzana, éste es *mi* cuerpo, éste es *mi* dolor, etc.. De nuevo es evidente que para Zubiri el precisarse del perfil del mundo coincide con el precisarse del propio ser absoluto y viceversa: no podría ser diversamente porque *me* y *mí* no son realidades, sino modos de estar en el mundo.

Apoyándose en el *me* y en el *mí*, el hombre llega a una tercera manera de actualizar mundanalmente la propia realidad sustantiva: el Yo: “Aquí se actualiza con máxima explicitud mi ser personal en cuanto mi realidad es relativamente absoluta. Es la máxima manera de

determinar mundanalmente mi ser relativamente absoluto” (HD, 57). El Yo es la re-actualización más explícita de mi realidad sustantiva respecto de la realidad en su totalidad.

Esta actualización que llamamos “Yo” no sólo se funda en los modos de actualización anterior, sino que cada uno de estos modos se conserva en el siguiente como momento intrínseco y formal suyo. De esta manera en ningún momento el Yo se transforma en “puro Yo”. El Yo se funda en el *mí* y el *mí* se funda en el me. No se trata de estratos, sino de una “unidad dinámica” (cf. EDR, 223), cada momento “subtiende dinámicamente” el momento siguiente: “El ‘Yo’ es siempre y sólo el ‘Yo del *mí*, de un ‘mí que se es’ ” (HD, 58). Su unidad es la de un *acto segundo*¹¹: “es la *reactualización de mi propia realidad*, en tanto que mía, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida” (EDR, 223). Esta referencia a los “actos” es muy importante.

Ya se vio cómo Zubiri repite continuamente que no hay que pensar en el Yo como en un sujeto ni lógico, ni metafísico. Me parece que esto no significa que el Yo no pueda ser considerado también como sujeto, sino que no es éste su carácter formal¹², por las razones que se expusieron anteriormente y que con Tirado San Juan (1998, 247) podemos expresar sintéticamente así: “el yo no hace los actos sino que el yo germina en los actos”. Por esto Zubiri puede afirmar contra todo idealismo que “no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo” (HD, 59).

En efecto, la realidad sustantiva es algo fundamentalmente “dado” (la personeidad), pero este “dato” metafísico es una esencia abierta, algo constitutivamente dinámico: es el dinamismo de la suidad, que es un *dinamismo de personalización*: “La persona no puede ser lo que es (en el caso del hombre) más que personalizándose, es decir: dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad” (EDR, 225). Los actos del hombre son

¹¹ A menudo Zubiri ha afirmado que el Yo es la realidad sustantiva en “acto segundo” (cf. SE, 380; SR, 212; EDR, 223). Esta expresión ha desaparecido en las obras publicadas en los últimos años de su vida; sin embargo, cuando sostiene en *Inteligencia sentiente* que el “yo” “es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad instaurada en aquella” (IRE, 220), me parece que está tratando de decir lo mismo, a través de una terminología depurada de todo influjo del lenguaje escolástico.

¹² En efecto, en ocasiones Zubiri ha afirmado: “que el hombre en buena medida sea sujeto de sus actos, es tan verdad que no hace falta un largo discurso para caer en cuenta de ello. Pero ¿es eso lo que hace que sea persona?” (SR, 208). Lo mismo podría repetirse respecto a su ser Yo.

efectivamente suyos y, por consiguiente, no sólo califican su realidad sino que hacen algo ulterior: configuran el ser. No sólo hablo, sino que soy locuente; es decir, por una parte, todo acto es determinado por razón del objeto o de la situación sobre la cual recae, pero ese mismo acto constituye una manera mía de estar en el todo de la realidad, de afirmarme¹³ como realidad absoluta, como persona. Lo que hace el hombre, en todos sus actos, es re-actualizar, “ratificar” (cf. EDR, 212), “afirmar” (cf. SH, 161; DSH, 14) la propia realidad sustantiva como absoluta en el mundo. El hombre tiene este modo absoluto de actualidad en las más modestas formas de enfrentamiento con lo real; y dado que esta actualidad en el mundo existe concretamente sólo en acción, los actos que un hombre ejecuta son antes que nada, en esta perspectiva zubiriana, *el momento configurador del Yo*, no algo inherente a un sujeto. Lo decisivo es que el Yo (ser de la persona) “revela y, sobre todo, constituye aquello que real y efectivamente es de mí y aquello que yo he querido hacer de mí” (PTHC, 211). El hombre, en acción, al mismo tiempo que “expresa” su realidad, “imprime”¹⁴ su Yo. No se trata de que el hombre “construya” en sentido estricto el propio Yo¹⁵, sino se trata de su configuración o re-configuración, de la manera con que se da una u otra figura, a partir de lo que ya es como persona (personidad). Por eso, “este Yo tiene en cada instante una figura determinada. Esta figura es lo que hasta ahora hemos venido llamando personalidad. La personalidad es no sólo la figura de realidad, sino ‘a una’ la figura de ser absoluto. Yo soy Yo, y el modo como soy Yo es lo que es la personalidad” (HD, 58).

En este último texto se encuentran algunas afirmaciones importantes. Antes que nada Zubiri deja entrever aquí una *no completa identidad* entre *Yo* y *personalidad*, distinción que no siempre él mismo ha respetado. Se podrían citar muchas páginas donde se afirma explícitamente o implícitamente la identidad entre Yo y personalidad¹⁶: sobre un punto tan importante es lamentable que Zubiri no haya alcanzado una mayor precisión. Una lectura atenta parece sugerir, sin embargo, esta diferencia, superando la oscilación de los términos.

¹³ “Afirmación” no es aquí “un juicio que enunciara el carácter absoluto, sino que es el ejercicio ‘físico’ de ese carácter absoluto. Es una afirmación no judicativa sino accional, ‘física’ ” (DSH, 14).

¹⁴ En la lengua italiana resultaría más evidente el sentido de esta afirmación, porque, en este caso más fiel a su origen latino, conserva en los dos verbos la misma raíz: “es-primere” e “im-primere”.

¹⁵ No es raro encontrar en Zubiri el término “construir” (cf. por ejemplo PTHC, 266), pero el contexto general de su pensamiento impide darle otro significado que no sea el ya mencionado de “configurar”, “plasmar”, “forjar”, etc.

¹⁶ Bastará citar dos casos de esta falta de distinción entre Yo y personalidad, particularmente significativos si se considera que se trata de páginas que pertenecen a la última fase de la producción zubiriana (1975): “El Yo no es mi personidad, sino mi personalidad” (SH, 159); “el hombre como animal personal no hace en toda su actividad vital sino una sola cosa: construir rasgo a rasgo el ser de su realidad sustantiva, su Yo, o lo que es lo mismo, su personalidad” (SH, 480).

Antes que nada, hay que tener presente que también el *me* y el *mí* son momentos de la actualización de la propia realidad, no sólo el *Yo*. Como se vio, la realidad del hombre en el mundo es dinámica y la misma autoposesión a nivel operativo es un proceso que se va dando en el tiempo, dando lugar desde la actualización más primitiva que es el *me* hasta el “modo supremo” (SH, 160) que es el *Yo*. Esta dinámica configurativa prosigue también a nivel del *Yo*, porque evidentemente no es lo mismo decir “*Yo*” a los diez años o a los cincuenta. Si “*Yo*”, por lo tanto, es la actualidad de la realidad personal en el mundo, “personalidad” es el *modo* como soy *Yo*, es decir, la configuración concreta del *Yo*; si se quiere, es el *Yo* según los rasgos determinados por todos los actos de la realidad personal en el tiempo: “Mi personalidad es aquello que soy habiendo sido todo lo que ‘fui’ y como lo fui. No es la ‘sucesión’ de modos de ser, sino la ‘figura’ temporal concreta de mi ser” (SH, 168)¹⁷.

Por consiguiente, sería un error, según Zubiri, pensar que “el *Yo* sólo tiene los rasgos que se ha apropiado optativamente” (SH, 481). Aquí entra en juego la segunda cuestión. Zubiri, en el texto citado anteriormente (HD, 58), abarca bajo el término “personalidad” tanto la figura de realidad como la figura del ser de esta realidad. Esto nos obliga a ampliar nuestro horizonte de análisis, volviendo a considerar en unidad la realidad y el ser del hombre en acción.

Los actos¹⁸, en efecto, califican y configuran antes que nada la forma de la realidad personal. Es la máxima expresión de la suidad: no sólo soy *mío*, sino que hago de *mí* lo que quiero (cf. SH, 160). Desde este punto de vista los actos “producen” cualidades de la forma de realidad. Pero, el acto tiene otra vertiente, según la cual “no es un momento de mi forma de realidad, sino que es la constitución de lo que ‘soy’ en el seno de la realidad: soy *Yo*” (SH, 160). Esta forma de realidad es la *mía* propia frente a toda la realidad en cuanto tal: entonces, según esta vertiente, el acto no produce cualidades, sino, como ya se dijo, *determina un modo de ser*, un modo según el cual mi realidad es actual en el mundo. Para aclarar esta diferencia, vale la pena ahora adelantar un ejemplo. Si al presentarse la ocasión robo una cartera, yo

¹⁷ Se hace patente aquí cómo no es posible hablar de *Yo* y de personalidad sin involucrar la dimensión del tiempo. Nos detendremos sobre este aspecto sólo más adelante, tratando de la proyectividad de la acción humana (cf. 2.2.3).

¹⁸ Para no complicar excesivamente esta exposición y de acuerdo con la parte del volumen *Sobre el hombre* que se está siguiendo aquí, no se van a distinguir por el momento “acto” y “acción”, distinción que se hará más adelante (cf. nota 20, p. 126).

hago de mí mismo un ladrón. Yo soy un ladrón. Pero, por algunos encuentros y experiencias de la vida, llego a arrepentirme. El robo continúa siendo un momento de mi realidad, porque no puedo borrar el crimen de la realidad. Sin embargo, al arrepentirme, esta misma realidad ha sido ahora asumida en una figura de ser que es distinta. Yo soy ladrón, en cuanto a mi realidad, pero *lo soy de manera arrepentida*. El “arrepentimiento” es una figura típica del modo de ser y no una cualidad de la realidad sustantiva. Zubiri, por lo tanto, a pesar de la imprecisión y oscilación de los términos, parece entender con “personalidad” el precipitado “configurante” de todos los actos personales, tanto en su capacidad de producir cualidades en la forma de la realidad humana, como en su posibilidad de determinar y reasumir de diversa manera el estar presente en el mundo de esta realidad.

Aquí se ve claramente cómo, para Zubiri, el hombre va adquiriendo su propia identidad en sus actos. El análisis del tipo de causalidad que está en juego y de su dinámica, será el contenido de los apartados siguientes, tratándose de una cuestión grave que involucra la categoría de posibilidad y el problema de la libertad. Por el momento, sin embargo, es importante señalar que esta cuestión es decisiva por lo que se refiere al problema moral, porque, dada esta visión zubiriana, es todo el hombre el que se vuelve moralmente bueno o malo en cada uno de sus actos (cf. DSHH, 39). En otras palabras, el acto, aunque dirigido hacia un “objeto”, tiene siempre como verdadero “objeto” el Yo: escogiendo una acción, se escoge al mismo tiempo una cierta figura del propio Yo (pero es también verdad que una acción se vuelve preferible precisamente porque se ha escogido de antemano una cierta figura del Yo). En el fondo, es el verdadero drama de la libertad de la persona humana que, optando, no sólo hace ser una serie de acciones, sino que se hace ser a sí misma. Se trata de la condición metafísica del *estar sobre sí*, por la cual el hombre es al mismo tiempo “la realidad meramente sída, y la realidad en tanto que querida” (SSV, 74)¹⁹.

En la definición de personalidad que se acaba de dar, se ha evitado a propósito la expresión “actos humanos” y se le ha preferido “actos personales”. En efecto, la expresión “actos humanos” tiene un significado técnico en la filosofía moral escolástica que no tiene en Zubiri.

¹⁹ Es evidente aquí el papel decisivo de la voluntad. Si se han recogido las reflexiones sobre este tema en otro apartado, es por exigencia de orden y claridad, no obviamente porque se pueda hablar de voluntad y libertad como algo independiente de la concreta realidad humana siendo. Vale la pena recordar además que uno de nuestros objetivos es mostrar cómo la concepción del “sujeto agente” refluye sobre la posibilidad de adoptar en ética el punto de vista de primera o de tercera persona y que esto, a su vez, es decisivo para determinar el tipo de moral y la figura de ética que le corresponden más adecuadamente.

“Actos humanos” serían sólo los actos donde intervienen la inteligencia y la voluntad, mientras serían simples “actos del hombre” aquellos que le advienen al hombre sin que intervenga su intencionalidad. Para Zubiri, al contrario, a la persona le pertenecen no sólo los actos que ejecuta y de los cuales es dueña, sino también aquellos que brotan en ella u ocurren en ella: “La actividad humana en orden a la constitución de mi Yo es la actividad integral de un animal de realidades que constituye ese Yo en tanto que actividad *unitariamente* animal y personal, es decir, en tanto que ‘humana’ ” (SH, 481). Aún más: “A la persona le competen en propiedad sus actividades y sus pasividades” (SH, 135). Esta ampliación del uso del término “acto personal”, no es cuestión de palabras como podría aparecer a primera vista. Es una consecuencia de la antropología metafísica, que brevemente tratamos de presentar en el capítulo anterior: el hombre no tiene una vida vegetativa, “más” una vida sensitiva, “más” una vida intelectual. En la sustantividad humana la actividad es una y única: se trata de “un acto vital unitario, que se despliega a lo largo del tiempo” (SH, 137), donde evidentemente no son lo mismo inteligir o vegetar, y sin embargo, no hay nunca el acto de tan sólo inteligir o tan sólo vegetar. Cada acto es la actuación del sistema entero, actuación de notas como potencias y facultades, en predominio variable. Desde este punto de vista, el hombre es *agente* de sus actos. En un cierto sentido aquí el suyo es más un ser “actuado” que un actuar (según el juego de palabras de Santo Tomás en el *De Veritate, non agunt, sed magis aguntur*, citado por Zubiri en SSV, 139), pero, por el carácter de suidad de su realidad sustantiva, es justo decir que como agente el hombre “se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades (cf. HD, 77)²⁰.”

¿También esta accionalidad pasiva entra a constituir el Yo y, por tanto, la personalidad? La respuesta de Zubiri es afirmativa: los actos anteriores a la actividad de la inteligencia, van configurando de todas maneras la psique, van configurando *pasivamente* su modo de estar en el mundo. Esta pasividad (baste pensar en el recién concebido, pero es así todavía durante buena parte de la infancia y, en ciertas situaciones, también en el resto de la vida) es un *modo pasivo* de estar en el mundo; el plasma germinal tiene una *personalidad pasiva*:

²⁰ La actuación a este nivel es la que Zubiri considera más correcto llamar “acto”, porque el acto es por sí mismo actuación de una potencia, y esto es típico de las funciones orgánicas: es un “acto” el contraerse de una fibra muscular. “Acción” es, sin embargo, algo distinto; se compone de muchos actos y funciones (como, por ejemplo, dar un paseo o echarse a correr para escapar de un peligro) y es “un sistema funcional de actos” (EDR, 232). A la acción ya no le corresponde la potencia sino la “posibilidad” y entra en el horizonte del sentido. Tal vez sea superfluo añadir que tampoco en este caso Zubiri ha respetado fielmente esta clara distinción en sus escritos.

“La prueba está en que cuando el Yo se afirma accionalmente en el campo de la realidad, es un Yo que ‘se encuentra’ consigo mismo, con lo que ‘ya era’ antes de ser Yo en acción, antes de ninguna intervención accional suya, es decir, en pasividad” (SH, 164).

Zubiri denomina la característica de estos actos, anteriores a la capacidad de hacerse cargo de la realidad, “*carácter personal* de los actos naturales” (SH, 164). En este sentido, se puede entender porque Zubiri ha podido llegar a definir la personalidad como “lo logrado en la actividad psico-orgánica que me es propia” (SH, 152). Aunque no parece una de las definiciones más “lograda”, es clara la intención de Zubiri de subrayar la profunda unidad entre personalidad y personeidad, ser y realidad: la realidad humana en su “ir haciéndose”, con todos sus factores psico-orgánicos, determina el modo de ser: “La *unidad morfogenética* de mi realidad determina la *unidad ontodinámica* del ser” (SH, 166). Zubiri lo repite a menudo: “Desde el plasma germinal hasta el último carácter del Yo, no hay sino una sola figura dinámica de mi ser, un solo ser que se ‘va configurando’ ” (SH, 184)²¹.

Entre los actos determinantes de la personalidad hay que incluir, por lo tanto, todos los actos del hombre animal de realidades. Zubiri llega a utilizar la expresión “personalidad animal”: “La personalidad animal se funda en ser animal personal, y ser animal personal se funda en ser animal de realidades. Es un orden de fundamentación absolutamente esencial” (SH, 480). La actividad humana en orden a la constitución de la personalidad es estrictamente unitaria, animal y personal. Pero, el ser humano, obviamente, no tiene sólo rasgos naturales. En la constitución de la personalidad entra también y de manera especial todo lo que el hombre con su inteligencia ha pensado, todos los sentimientos que ha tenido, lo que con su voluntad ha querido. La personalidad está constituida sobre todo por aquellos actos que son formalmente personales (personales por sí mismos y no sólo porque propiedad de una

²¹ En Zubiri es evidente que hay “personalidad” desde que hay “personalidad”. Y en *Sobre el hombre* la personeidad existe desde la concepción del nuevo ser humano. Todavía en 1974 (cf. DSHS, 46) afirmaba sin reservas que “ya en el primer instante de su concepción, la célula germinal, además que su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual (...). Sólo en el último Zubiri aparece la duda sobre cuándo el embrión humano adquiere inteligencia (es “un momento casi imposible de definir”, HD, 50). Pero, a parte el hecho que una duda no es una negación, sino la suspensión de un juicio, queda el problema que no reconocer que desde el primer momento la célula germinal tiene todo lo necesario para ser personeidad, contradice la concepción zubiriana de sustantividad humana, donde, como se vio en el capítulo anterior, el organismo es constitutivamente *organismo de una psique* y “el organismo es desde sí mismo psíquico” (SH, 49). Queda además no explotada la distinción preciosa que el mismo Zubiri había introducido entre facultad y potencia: no es lo mismo admitir la presencia originaria de una potencia intelectual respecto a una facultad. De todas maneras, se reafirma aquí la convicción que es más coherente con toda la filosofía de Zubiri la afirmación que la sustantividad humana es psico-orgánica desde su comienzo.

realidad personal, cf SH, 159), como lo es por ejemplo una opción: optar es determinar la propia figura de realidad con las cosas con que se opta. Es la acción privilegiada en la cual el hombre se muestra colocado “*sobre sí*”. Con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas posibilidades, de las cuales puede apropiarse y por eso la personalidad es constituida también por rasgos “*apropiados*”. En efecto, el ser humano no es sólo agente de sus actos sino también *autor de sus acciones* (cf. HD, 77-78). Aunque dentro de ciertos límites, el hombre puede y tiene que elegir entre diferentes posibilidades, adoptando así una determinada forma de realidad²².

Sin embargo, la realidad en la que se mueve el ser humano no presenta sólo “cosas”. En su entorno existen otros seres relativamente absolutos y la determinación de su realidad y de su ser es tal vez influida por estas presencias más de lo que el discurso desarrollado hasta el momento puede dejar entrever. Zubiri ha prestado atención a las dimensiones social e histórica del hombre más de lo que pueda pensarse a primera vista. La vida del hombre no empieza ni se mueve en el vacío, sino dentro de relaciones humanas en un determinado contexto vital: “Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado” (HD, 77). Esto significa que en la realización de su vida personal, el hombre se encuentra además que en la condición de agente y de autor, también en la de *actor*. Este condicionamiento (o co-determinación, como prefiere decir Zubiri) ha recibido un tratamiento significativo por parte del filósofo español que vale la pena examinar con un cierto detenimiento. No hay quien no vea lo importante que pueda resultar para situar luego adecuadamente la dinámica de la moralidad.

Pero, antes de pasar a este tema, se me permita añadir unas breves observaciones sobre la importancia que, a mi modesto juicio, tiene la distinción zubiriana entre *personeidad* y *personalidad*.

Antes que nada esta distinción permite a Zubiri no utilizar otra pareja de términos ambigua, *naturaleza* y *persona*, que más fácilmente puede inducir a una concepción dualista del ser

²² En qué consiste esta dinámica de adopción-apropiación y cómo se realiza concretamente en la vida del hombre, es la cuestión central del presente capítulo y por eso se le va a dar un tratamiento específico en los apartados 2.2 y 2.3.

humano²³. En efecto, cuando se incluye bajo el término “naturaleza” todo lo que el sujeto humano tiene como dato originario y bajo “persona” lo que es fruto de autodecisión y libertad, se corre el riesgo de seguir pensando en la persona como un acto puro, limitada sólo desde afuera por una naturaleza que le quedaría extraña. En el fondo, se trata de la visión antropológica cartesiana que tiende a perpetuarse, identificando la persona con una subjetividad espiritual pura, contrapuesta a la objetividad de la pura extensión. Esta concepción, que acaba por hacer coincidir “ser persona” con el pensamiento en acto o la autoconciencia, es peligrosa también porque hace imposible el reconocimiento del ser personal allá donde por alguna razón no se logra descubrir signos de esta actividad consciente (por ejemplo, en los embriones o en los comatosos).

Al contrario, personeidad y personalidad, ambos conceptos metafísicos, permiten ver la unidad de la realidad humana en su concreto devenir, sin olvidar la justa distinción entre el estatuto ontológico originalmente dado y la realización progresiva en el tiempo. Zubiri señala la existencia de un núcleo metafísico estable y continuo (la personeidad) que, sin embargo, existe siempre y sólo en la forma concreta de una cierta personalidad. Esta distinción previene más fácilmente la tentación de identificar a la persona con un cierto nivel de actuación o de realización, y hace imposible negar la presencia de la persona también cuando hagan falta signos evidentes de la realización operativa de ciertas capacidades personales. Existe siempre una cierta prioridad y anterioridad metafísica del subsistente respecto a los actos que ejecuta.

En síntesis, conceptualizar “persona” en términos de personeidad y personalidad respeta los datos de la experiencia que nos muestra el sujeto humano como una unidad estructural que está al mismo tiempo “debajo de” (o sea, condicionado por los elementos de su estructura originaria) y “sobre de” (sobre sí mismo, capaz de libertad y apropiación creativa precisamente por aquella estructura originaria); y garantiza la distinción entre la persona y sus “éxitos-fracasos” a nivel operativo, impidiendo la reducción del valor de la persona a la suma de los resultados y de las prestaciones que ha podido o sabido lograr.

²³ Es de la misma opinión A. Rodríguez Luño (1993, 113-114).

2.1.3 Las dimensiones interpersonales del Yo.

Los hombres tienen entre ellos una primera y determinante unidad en la *especie*, porque ningún hombre es un inicio absoluto, sino que recibe de otros, aunque esquemáticamente, lo que él es como sustantividad. Cada animal de la especie humana lleva en sí, en su propia sustantividad, algunos caracteres que constituyen el *esquema* de una posible replicación: el código genético. “Esta multiplicación genética según un esquema es lo que formalmente constituye un *phylum*” (HD, 60)²⁴. Pero el esquema de un animal de realidades es por sí mismo el esquema de un animal personal, porque lleva en su sustantividad *esquemáticamente* otras personas: de todo esto “resulta que mi sustantividad está constitutiva y vitalmente vertida desde sí misma a otras personas. Los ‘otros’ no son algo añadido a mí sino algo a lo que constitutivamente estoy vertido desde mí mismo” (HD, 61). Ésta es también, según el parecer de Zubiri, la primera y fundamental manera con la cual los “otros” están refluendo sobre mí. Esta refluencia tiene un doble aspecto: los otros me afectan por razón del organismo replicado (función orgánica) y por su presencia respecto de mí (función somática).

A este propósito, Zubiri en el capítulo VI de *Sobre el hombre* (“El hombre, realidad social”), que es la transcripción de un curso oral de 1953-1954, se pone dos preguntas que permiten ampliar lo que muy sintéticamente está expuesto en *Hombre y Dios*: “en qué consiste el carácter de alteridad que tienen los demás, es decir, qué son los otros” y “en qué forma los otros afectan a mi vida y la modifican” (SH, 225). Respeto a los análisis de Husserl y de Scheler, de los cuales mueve concretamente la reflexión zubiriana (pero también respeto a autores posteriores, como Levinas y Ricoeur), la diferencia más significativa es de tipo metodológico: Zubiri no acepta enfrentarse con el problema de la versión del hombre hacia los demás como si se tratara de un fenómeno puramente vivencial o intencional. Para Zubiri se trata de la constatación de una realidad: cuando el niño llega a darse cuenta de los otros, los otros han intervenido ya desde hace tiempo en su vida y en su configuración: “el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida” (SH, 234). Éste no es un fenómeno exclusivamente humano, sino propio de todo ser vivo. El niño se encuentra vertido, originariamente, hacia algo (la madre o quien hace sus veces), donde encuentra nutrición y

²⁴ El *phylum* tiene tres características que son la raíz de las tres dimensiones que se van a considerar: es *pluralizante* (la especie no es la suma de individuos iguales: igual es sólo el esquema); *continuable* (en su virtud, los individuos de la especie conviven); *prospectiva* (es la especie que genéticamente se comunica y perdura en el tiempo). Cf. DSHS, 17.

amparo²⁵: “Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás. Su propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en su vida. El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás” (SH, 235). Este retroceder a la relación niño-madre²⁶ para encontrar la raíz de la versión al otro, significa evidenciar la originaria dimensión “real y física” (SH, 234), “biológica” (SH, 235) de esta versión. Los otros “ayudan” al niño, van al encuentro de sus necesidades reales y entran en su vida como realidad física, no como vivencia. Pero esta versión animal hacia quien ayuda y socorre no permite todavía identificar a estos que están en la vida del niño como “otros hombres”. ¿Cómo acontece esta identificación?

Para Zubiri hay un paso anterior al descubrimiento de los otros hombres y es el descubrimiento primario de *lo humano*. En un cierto sentido todo le afecta al niño: la luz, el frío, el calor, los ruidos, etc. Pero hay unas “cosas” que le afectan de otra manera: son las que le acercan o alejan las cosas, que se las dan o se las quitan, que “median” guiando al niño entre las cosas. Aquí los otros no funcionan en tanto que otros, sino como factores humanos que se insertan en mi vida, la dirigen y la guían. No hay el descubrimiento de un *alter ego* por analogía, como quisiera Husserl:

“no sólo los otros no son análogos a mí, sino que la realidad es inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos. No soy yo quien proyecta su peculiaridad sobre los demás, sino son los demás que me van haciendo como ellos. No se trata aquí de un ‘como’ de analogía puramente vivencial sino de un ‘como’ físico y real. Hay una versión física del animal humano a los otros animales humanos” (SH, 237).

Los otros están ya en la vida del niño, configurando su vida y, por consiguiente, su misma forma de autoposición: los demás están imprimiendo en el niño la impronta de su modo de ser. Lo humano, por tanto, es algo que “viene de fuera” (SH, 238). Es esta una observación

²⁵ Es tal vez un límite de Zubiri no haber hecho hincapié en este aspecto de “menesterosidad” del ser humano y, sobre todo, no haber desarrollado una fenomenología del “encuentro” donde el ser humano revela una menesterosidad todavía más radical: la necesidad de ser reconocido y afirmado en la propia concreta unicidad. Sin embargo, encontramos aquí todos los elementos para este desarrollo, que será esencial para la figura de ética zubiriana que se irá esbozando.

²⁶ Parece que la filosofía occidental ha raramente reflexionado sobre esta experiencia fundamental de la relación madre-hijo como lugar donde al mismo tiempo acontecen la positiva apertura a la realidad y el descubrimiento del propio yo. Un intento significativo es el de H.U. Von Balthasar (1988, 565-566).

muy importante, porque significa que también para Zubiri no basta en el fondo una sustantividad humana genéticamente constituida para que se dé una “habitud” humana, es decir, un humano enfrentamiento con las cosas. Los casos de los niños-lobos, citado por Zubiri, le llega como una confirmación de esta verdad: la forma primaria de los demás en mi vida es una forma real y consiste en *dejar* la peculiar configuración de lo humano (cf. SH, 239). “Lo primero que se le da al niño no son los otros hombres, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida. Gracias a que las acciones tienen un sentido humano, se plantea el problema de identificar quiénes son los otros” (SH, 239).

Ya primariamente vertido a los otros por razones de orden biológico, el niño se quedaría en “una afinidad puramente biótica con otros animales que intervienen en su vida” (SH, 243), si no fuera dotado de inteligencia sentiente. Sin embargo, cuando por su inteligencia sentiente empieza a hacerse cargo de la realidad se encuentra con lo humano que *de una manera extrínseca* ya ha venido modulando su vida. Es entonces que aparece a sus ojos la alteridad dentro de este “humano”, que en una rápida descripción “meramente estructural”, Zubiri indica en tres momentos: al principio, lo demás hombres (sobre todo padre y madre) no son *alter* en sentido pleno, sino más bien son ingredientes míos, son *otros que son míos* (*mi padre, mi madre*; no son todavía el otro del yo, sino el otro del *mí*); luego, en correspondencia con el precisarse de su carácter de ego, los otros hombres le parecen al niño como otros *egos*, realidades que tienen un ego como el suyo; por último, aparece el otro no como yo, sino como *otro que yo*, un yo, sí, pero distinto de mi yo, opuesto, que reposa en sí mismo (cf. SH, 242-245)²⁷. Con esta última estructura el niño ha llegado a concebir la alteridad radical, el ego de cada cual: en la convivencia con otros hombres ha madurado un yo que tiene esta dimensión “comunal”, el “*ser-cada-cual*” (cf. también DHDH, 17).

Como se puede notar, en este caso “yo” está escrito con letra minúscula, siguiendo fielmente la grafía de Zubiri. En efecto, se trata ahora no del Yo como el ser de la realidad humana, sino de una *dimensión*²⁸ suya, dimensión según la cual es “yo” respecto de un “tú”:

²⁷ Zubiri muestra de ser bien consciente de la ambigüedad de término “otro”, término que se ha vuelto central en filosofías contemporáneas como las de Ricoeur y Levinas. Es interesante, además, el hecho de que Zubiri considera estructural esta descripción, porque quiere decir, y con razón, que de alguna manera el hombre sigue por toda la vida mirando a los otros, en medida diferente, como “suyos”, como otros “yo” como yo y como otros “yo” que no son como yo.

²⁸ Zubiri llama aquí “dimensiones interpersonales” (son propiamente “aspectos dimensionales”) la refluencia esquemática (de la realidad específica) de los otros sobre mi realidad constitutiva (cf. HD, 62; IRE, 205; cf. también Ellacuría, 1991, 296).

“El Yo como actualidad mundanal de mi realidad sustantiva tiene esta dimensión respecto de las demás personas, que llamamos ‘ser-cada-cual’: el Yo tiene el carácter dimensional de ser ‘yo’: es la ‘cada-cualidad’ del Yo. La suidad del Yo está allende toda ‘cada-cualidad’. Mientras el Yo es actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo es la actualidad de la persona respecto de otras personas. Es el yo como codeterminado respecto de un ‘tú’ y de un ‘él’. De esta suerte, ‘yo’ soy absoluto pero diversamente” (HD, 64-65).

En este texto de *Hombre y Dios*²⁹ se encuentran por lo menos dos importantes aclaraciones: la razón de la distinción entre Yo y yo, y la afirmación que el constituirse de la individualidad diferencial personal se da precisamente gracias a la originaria versión del hombre hacia otros hombres.

Me parece que Zubiri no tenga ninguna duda sobre el primer punto: el “yo” que se caracteriza por la versión a un “tú” no es el Yo, porque el Yo no nace de una relación (no depende de que haya otra realidad así como la suidad, de la cual es actualización,). Lo que hace ser persona al animal humano y lo que determina su individualidad metafísica es la suidad, que consiste en ser una realidad formalmente suya, carácter que concierne a la realidad independientemente de que haya otras realidades o no (“la suidad del Yo está allende toda ‘cada-cualidad’ ”). Esto vale para todas las dimensiones del ser humano que se van a considerar, *individualidad, socialidad e historicidad*: “el Yo como afirmación absoluta en el todo de lo real, es algo que está allende sus dimensiones individual, social e histórica, porque individualidad, socialidad e historicidad no son justamente sino dimensiones del Yo; por tanto, algo que presupone que hay un Yo” (DHS, 64). En Zubiri hay una vigorosa reacción contra todo intento de disolver al hombre en sus relaciones o estructuras sociales³⁰. No hay que confundir “ser personal” (consiste en suidad e individualidad metafísica) con “ser individual” (es el Yo en la relación a un “tú”). De manera paradójica, hay que decir que el yo individual tampoco “individualiza”, es decir, no hay que verlo en la línea de la individualización (ya completamente determinada en la sustantividad humana), sino en la

²⁹ A propósito se ha vuelto a tomar una cita del último texto revisado por Zubiri en 1983, para mostrar como la terminología en este aspecto se ha mantenido idéntica prácticamente a lo largo de treinta años. Esto no significa que sobre otros puntos, dentro de este mismo tema, no se encuentre también una evolución.

³⁰ Ésta es la tendencia constante tanto de las filosofías de impronta marxista en sus diferentes formas, como de las filosofías posmodernas, que en sus diversas expresiones parecen coincidir en el proyecto de negar al sujeto, en la idea de la de-construcción del yo y en la primacía dada a la estructura respecto al individuo. Habrá ocasión más adelante de mostrar como esta disolución del yo individual conviva muy a menudo, de manera paradójica, con la exaltación libertaria de la espontaneidad anárquica y transgresiva del individuo.

línea de la *concreción*³¹. Lo afirma explícitamente Zubiri a propósito de las tres dimensiones (individualidad, socialidad, historicidad): “Estas dimensiones son funcionales porque se constituyen en la co-determinación del ser de cada cual con el ser de los demás (...) Y en cuanto tales tienen ‘grados’ distintos, pueden tener sentido ‘positivo, marginal y negativo’ y están intrínsecamente acotadas. En su virtud, estas dimensiones son las que dan su último toque de concreción a la persona humana” (SH, 221). Ésta es también una de las razones por la cual Zubiri puede repetir hasta la saciedad que el hombre es siempre “*el*” mismo (porque tiene una sustantividad que es intrínsecamente y formalmente individual), pero nunca “*lo*” mismo (porque en la línea de la concreción está disponible para determinaciones ulteriores).

Esta distinción entre Yo y yo no resta importancia a la dimensión relacional de la persona, sino aclara que, considerada la individualidad (yo) como una co-determinación *del ser* de la persona, el yo (minúsculo) es una *dimensión de la personalidad*³² y no de la personeidad: “La individualidad es una dimensión, mejor dicho, una de las dimensiones según las cuales cada uno es ab-soluto” (SH, 192). Y éste es el otro resultado interesante. Zubiri, en efecto, sostiene que la primera de las dimensiones del Yo (el yo como *dimensión individual*) se constituye precisamente frente a otro hombre, es decir, en el mismo momento en que se constituye su *dimensión social* (y, luego se verá, también histórica). El hombre, en efecto, reconoce su *individualidad diferencial* (SH, 192) tan sólo frente a otro hombre, no frente a un perro. Sólo frente a otro hombre, en efecto, puede descubrirse “diverso”, es decir, diferente dentro de la misma versión. Puede decidir incorporar libremente un animal a la propia vida, pero sólo con otros seres humanos se puede convivir. Para ser más precisos: en una convivencia con otros seres humanos nos encontramos desde siempre, es un dato inicial. Como se vio en el texto de 1953-54, cuando el niño por su inteligencia sentiente empieza a hacerse cargo de la realidad, se encuentra que lo humano ya se ha “incrustado y plasmado

³¹ Zubiri ha establecido la diferencia entre individualidad metafísica y concreción en *Sobre la esencia* (168-171).

³² Es evidente que detrás de esta diferencia entre “Yo” y “yo” no está tanto la problemática idealista del Yo puro y del yo empírico, cuanto el problema de la persona concebida como *sustancia* (más característico de las antropologías de tradición aristotélica) o como *relación* (más propio de las antropologías contemporáneas). Sobre la base de conceptos como sustantividad y respectividad Zubiri puede esbozar una solución de este tipo: el hombre necesita nacer de otros humanos para que su realidad sea genéticamente la de un animal de realidades; luego, necesita de la relación y de la convivencia con otros hombres no ya para ser persona (personalidad) sino para estar en el mundo como persona (personalidad). Es un indicio más del hecho que en el hombre su ser absoluto tiene un carácter relativo o cobrado.

en su propia realidad” (SH, 253)³³. En este sentido, también para Zubiri, como para Aristóteles y Santo Tomás, el hombre es un *animal social*; lo es precisamente porque la unidad con los otros hombre está ya dada: “lo social es principio y no resultado” (SH, 253).

¿En qué sentido también aquí es clave el papel de la inteligencia sentiente? Lo es porque la diferencia radical entre las “sociedades animales” y la *sociedad humana* estriba justo en el hecho de que el hombre convive con los otros hombres en tanto que “realidad”: “este momento de realidad es el carácter esencial de toda convivencia social humana” (HD, 66). Los animales no inteligentes forman agrupaciones fundadas en el carácter signitivo de ciertos estímulos. La sociedad humana, al contrario, es el resultado de una esencia abierta a la realidad, tanto como talidad que como trascendentalidad; y por eso es constituida no sólo por notas “naturales”, sino también por notas “apropiadas” por opción³⁴.

El papel de la libertad se hace evidente cuando Zubiri introduce una distinción fundamental entre modos de convivencia, que últimamente pueden reducirse a dos: *sociedad*, en sentido estricto, y *comunidad*. La primera es una convivencia “impersonal”³⁵, que se da cuando cada persona es simplemente “otra” (cf. HD, 66-67). El otro me afecta en tanto que otro. Puede llamarse también “colectividad”, cuando se quiere subrayar el hecho que el yo queda neutralizado de su carácter central, y puede convertirse en “institución”, cuando se “institucionalizan” sus funciones (cf. SH, 269). El nexo social propio de este tipo de convivencia es marcado por una habitud que es la *solidariedad*.

Diversa es la situación, cuando una persona está vertida hacia otra persona no en tanto que “otra”, sino en tanto que “persona”: entonces, la convivencia se vuelve una “comunidad personal” (HD, 67). Aquí los hombres no son un mero cada-cual, sino un yo y tú, que se vuelve un “nosotros”: el otro no es “otro como yo”, sino “otro que yo”. Este nivel de unión y de

³³ Para justificar esta afirmación de Zubiri, bastaría recordar el fenómeno del lenguaje, que el niño recibe y por el cual entra en relación consigo mismo, los otros y las cosas de una manera ya pensada por otros antes que él.

³⁴ Esta rápida anotación, que tampoco en Zubiri tiene desarrollo inmediato, es muy importante, porque, como se verá claramente más adelante, la realidad moral es constituida precisamente por las notas apropiadas. La dimensión socio-política entra de esta manera dentro del horizonte de la moralidad.

³⁵ Sólo el hombre puede tener convivencia impersonal: es un modo de la convivencia humana de carácter personal; el animal no podría tener este modo porque es sólo “a-personal” (cf. HD, 66).

compenetración toma distintas formas, desde el amor sexual hasta la *amistad*³⁶. Este último podría ser el nombre de la habitud propia de la comunión.

Lo que hay de presión social en todo esto, es decir, de *poder*, se encuentra precisamente, según Zubiri, en este nivel de vinculación entre seres humanos en sociedad que él ha llamado *héxis* o habitud y que es justo el modo con el cual estoy afectado por el otro dentro de una determinada forma de convivencia³⁷. Es importante subrayar aquí este elemento, porque en Zubiri el nexa social es siempre “presivo”³⁸ en cuanto social, pero no es de por sí algo “o-presivo” (poder externo que limita la libertad); es un factor inevitable de la versión originaria hacia el otro humano, que, a mi modesto juicio, puede jugar en dos direcciones un papel muy importante en el plano de la actuación moral.

En primer lugar, el individuo halla normalmente la “fuerza” para llevar a cabo un cierto tipo de actuación moral en la pertenencia a una sociedad-comunidad de personas concretas. Es claro que esta presión puede llegar a negar la libertad, pero ésta es una degeneración de la función auxiliar esencial que tiene la compañía humana. Se trata del fenómeno que se puede observar con evidencia en un niño y que, no obstante, queda en el fondo como una dimensión que no se puede eliminar tampoco en el adulto: como el niño, cuando está agarrado de la mano de la madre o, por lo menos, bajo su mirada, va donde no iría solo, así también el adulto encuentra más fácilmente la energía para actuar de acuerdo a las propias convicciones, cuando siente la pertenencia a una comunidad, y aún más cuando es más personal el tipo de vínculo establecido en ella³⁹. En segundo lugar, la pertenencia a una comunidad humana, con su trama de relaciones de interdependencia, de solidaridad o

³⁶ Cf. SH, 269-274. Son sorprendentes las analogías con Ricoeur (1998a): también él distingue entre un nivel de relaciones que podríamos llamar políticas (definidas por los términos “cada uno sin rostro”-“institución”-“justicia”) y un nivel que podríamos llamar personal-moral (el otro del *vis à vis*-solicitud-amistad). Por estos aspectos, Zubiri me parece aquí más cercano a Ricoeur que a Mounier o Levinas.

³⁷ “El nexa formal de la sociedad humana es una *héxis*, un hábito ‘entitativo’ de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real” (SH, 259).

³⁸ Se alude aquí a una cuestión muy importante, es decir, a la existencia de una *causalidad personal*, que Zubiri ha distinguido en muchas ocasiones de la causalidad natural (cf. HD, 206-207; IRA, 238-239). La amistad es citada como un ejemplo de causalidad personal, no asimilable dentro del concepto más tradicional de causa como producción de algo: “La amistad es una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal” (HD, 207). La llamada *causalidad moral* se deberá entender obviamente en el horizonte de esta causalidad personal.

³⁹ Me parece que apunta en esta dirección también el neocomunitarismo americano, con su insistencia sobre la inmanencia a una comunidad como condición fundamental para el desarrollo de una experiencia moral centrada en la virtud. Se verá con más claridad en el cuarto capítulo por qué se está dando tanto énfasis a la dimensión social del ser humano y a sus implicaciones a nivel de la constitución de una moralidad personal.

amistad, favorece una actitud de apertura a la realidad como totalidad que supera al individuo, ayuda a adquirir una conciencia realista del propio límite y reduce el peligro que el individuo caiga en la ilusión de una omnipotencia que encuentra a menudo su raíz en la tentación de pensarse autosuficiente y perteneciente sólo a sí mismo⁴⁰.

Estamos aquí evidentemente en una concepción de hombre en las antípodas de la que se ha ido fraguando a partir de la edad moderna, donde el individuo es concebido como átomo aislado, autónomo, originariamente desvinculado de todo nexo social natural y, por lo tanto, libre de definir la propia identidad arbitrariamente, en cualquier dirección.

No obstante, la dialéctica entre realidad-mentalidad social e identidad personal no puede ser comprendida adecuadamente sin tener presente la tercera dimensión interpersonal, sobre la cual Zubiri ha reflexionado en diversos momentos de su vida⁴¹: la *dimensión histórica*. Obviamente no es posible aquí presentar toda la riqueza del pensamiento zubiriano sobre este tema, tan vital para la filosofía de los últimos dos siglos. Se trata de evidenciar, sin embargo, algunas intuiciones del filósofo español que resultan decisivas para luego comprender la dinámica concreta del hombre, realidad moral, en la historia (cf. 3.3.1)

Zubiri, aunque también en este punto da mucho énfasis a la dimensión biológica, reconoce que “esta transmisión genética, absolutamente necesaria para que haya historia, es absolutamente insuficiente. No hay historia más que en el hombre” (HD, 69). La historia no es formalmente ni herencia ni evolución; la transmisión genética no es más que el vector de lo que es propiamente la historia: *transmisión tradente*. Historia es *parádoxis, tradición, entrega de formas de estar en la realidad* (cf. DSHS, 21; SH, 205; HD, 69)⁴². Esta definición tiene dos momentos (“tradición-entrega” por un lado, “formas de estar en la realidad” por otro), que es oportuno examinar más de cerca.

⁴⁰ Interesantes observaciones en esta dirección se encuentran en Carlos Díaz (1980), *Contra Prometeo*.

⁴¹ Zubiri ha intervenido sobre este tema a lo largo de toda su vida: en 1942 (cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, sobre todo 357-391); en 1968 (cf. *Estructura dinámica de la realidad*, 258-310); en 1974 (cf. el artículo “La dimensión histórica del ser humano”); en 1975 (cf. *Sobre el hombre*, 199-221); en 1983 (cf. *Hombre y Dios*, 68-71).

⁴² No es ésta la única definición de historia de Zubiri, ni tal vez la más exhaustiva y comprensiva, pero nos detenemos en ella porque la “transmisión tradente” es siempre considerada en todos sus escritos como un elemento esencial de la historia y es la que más puede interesar nuestro discurso.

Por lo visto, es fácil entender que la tradición es antes que nada el proceso mediante el cual un hombre es instalado en la realidad. Es el *momento constituyente* de la tradición. No sólo el ser humano recibe genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se ve instalado por otros en una cierta forma de realidad (lo “humano” del cual hablaba Zubiri, un poco más imprecisamente, en *Sobre el hombre*). También cuando unos padres abandonan a su hijo le dan un cierto modo de estar en la realidad.

Fijado éste, que es el momento radical, vale la pena señalar en seguida que tradición no es sinónimo de conformismo. Zubiri pone en evidencia con un análisis muy cuidadoso, sobre todo en el artículo de 1974, como la estructura misma del transmitir hace de la tradición un fenómeno *continuable* y, al mismo tiempo, *progresivo*.

La entrega es “continuable” porque el que recibe lo que procede de sus padres, tiene una realidad que es una continuación de lo que ellos han querido entregarle desde sí mismos. Sin esto “en cada individuo y en cada sociedad la historia comenzaría en cero, es decir, no habría historia” (HD, 69). Ningún hombre es el “primer hombre” y cuando alguien, por ciertas circunstancias de la vida, nace y crece con la sensación de serlo, testimonia luego las consecuencias dramáticas y dolorosas de esta experiencia⁴³. El problema de la continuidad dentro del proceso de transmisión de padre a hijo es una cuestión extremadamente interesante, porque constituye la cuestión central de la educación y, máxime, de la educación moral. En efecto, no se da auténtica transmisión cuando hay una recepción pasiva, que se limita a repetir mecánicamente formas de vida recibidas. Observa muy oportunamente Zubiri: “La continuación es resultado de un acto positivo del recipiendario de lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo” (DHS, 25). Me parece que “recibir” y “revivir” implican esencialmente el movimiento de la razón, cuya tarea es justo la de permitir “hacer experiencia”, es decir, llevar a cabo aquella “probación física de realidad” que permite *verificar* cualquier “esbozo de posibilidades”, construido o recibido por otros (cf. IRA, capítulo VI). El conocimiento, como se verá mejor próximamente (cf. 3.4.3), es para Zubiri una actividad, es un “ir verificando”; esto permite comprender muy bien en qué consiste la acción de “recibir” y “revivir” una tradición: no se puede, en efecto, comprender realmente, hacer

⁴³ Véase el dramático y conmovedor testimonio de Albert Camus en su novela póstuma, que se titula precisamente *El primer hombre*. Se encuentran páginas intensas sobre el valor de la tradición en H. Arendt (1996), *Entre futuro y pasado: ochos ejercicios sobre la reflexión política*.

propio y revivir algo, más que a través de una verificación personal, que sin embargo, no es actividad puramente intelectual, sino “probación física”, “experiencia”⁴⁴.

Por eso Zubiri puede decir que “el modo de revivir lo recibido es ya incoativamente una progresión” (DHSB, 26). En efecto, la tradición, aun sólo para poder seguir siendo la misma, toma formas distintas, porque quien la recibe, haciéndose cargo de lo recibido y apoyado en ello, tiene que seguir optando: la tradición tiene un *momento progrediente*⁴⁵. La historia en efecto, no procede por simple herencia, ni por mutaciones (como la evolución biológica): “la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad” (HD, 69). Instalado en una forma de realidad que le ha sido entregada, según una inevitable, aunque problemática, continuidad, la nueva criatura, apoyándose precisamente en lo que ha recibido, llevará a cabo opciones que con el tiempo irán transformando, también radicalmente, lo que ha recibido y que a su vez transmitirá a sus sucesores⁴⁶.

Hay que añadir, sin entrar en más detalles, que Zubiri distingue dos modos en que la tradición puede afectar a las personas. Hay un modo de afectar que es *personal*, y que constituye la *biografía* personal (es el nivel en el que nos hemos mantenido preferiblemente en nuestra descripción). Otro modo de ser afectado es por la tradición de la sociedad, que como ya se dijo es algo esencialmente impersonal: es ser afectado de manera *impersonal*. De ahí la distinción, y a veces la oposición, entre biografía personal y lo que más comúnmente se llama historia (cf. DHSB, 27-33).

Queda el hecho que la historia así pensada, como *transmisión tradente*, aun con sus dimensiones (*constituyente*, *continuate* y *progrediente*), puede dar la impresión de ser una concepción que mira sobre todo hacia atrás, hacia el pasado. Pero no es así. Para verlo con más claridad es preciso interrogarse acerca de qué es lo que se transmite en la entrega de la tradición.

Una primera respuesta podría ser: se entrega el *sentido de los actos* (cf. DHSB, 35). La historia sería transmisión de sentido. Para Zubiri esta respuesta no es satisfactoria, en

⁴⁴ La lealtad con la propia tradición, así entendida, constituirá, por lo tanto, un momento esencial de aquella “voluntad de verdad real” que mueve al hombre auténticamente moral.

⁴⁵ En Zubiri este término es neutro: el progreso puede ser positivo o negativo (cf. DHSB, 26).

⁴⁶ Vale la pena notar, aunque de paso, que así es como se desarrolla también el lenguaje, “en base al ritmo de la tradición y de la innovación” (cf. Ricoeur, 1998a, 70).

cuanto considera que el sentido es sólo “uno” de los momentos de lo “tradicional”. Aquí hay que tener mucho cuidado, porque a Zubiri le gustan las negaciones tajantes e impactantes; muy a menudo, sin embargo, recupera luego, ciertamente en otra perspectiva o con otra profundización, lo que había negado anteriormente de manera aparentemente definitiva. En este caso pasa lo mismo. Antes que nada, es evidente también para él que en la tradición se transmiten sentidos, aunque “no es esto lo que constituye la tradición” (DHS, 35). En segundo lugar, Zubiri para llegar a su respuesta, no se aparta radicalmente del nivel del sentido, sino que opera una distinción en él. Con “sentido” de una acción humana se entiende normalmente el sentido que tiene, “el sentido tenido” (DHS, 36); pero las acciones humanas, no sólo tienen un sentido, sino que “tienen que tener” un sentido para ser lo que son (acciones humanas). Ahora bien, en el caso de la tradición, lo que se transmite no es tanto el sentido tenido, sino el *tener sentido, la realidad misma del tener sentido* (DHS, 36). Con lo cual Zubiri regresa al punto anterior, porque esta transmisión del tener sentido acontece siempre a través de la transmisión de un cierto sentido. En conclusión, la tradición es *entrega de realidad humana*, que por su propia índole tiene que tener un sentido. Esto excluye que se trate de la simple transmisión de las notas psico-orgánicas constitutivas de la realidad humana. ¿Qué se entrega entonces? En parte ya se dijo: se entregan “formas de estar en la realidad”. Pero, ¿qué significa esto?

Zubiri en *Hombre y Dios* afirma: la tradición “lo que entrega, son las formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades” (HD, 70).

Aquí está el punto para Zubiri: las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que *realmente* se va a estar, sino de otra manera, como *posibilidades*⁴⁷. Frente a lo recibido de la tradición, la inteligencia sentiente del hombre no se ve predeterminada a una respuesta; como se decía, es inevitable que el individuo se apoye en lo recibido, pero para llevar a cabo su opción personal: puede aceptar, modificar o rechazar. El hombre tiene que optar y “optar es siempre optar por lo que ‘puede’ hacer” (DHS, 38). El término formal de la opción son las “posibilidades”. La acción humana, en efecto, no es simplemente paso de

⁴⁷ Zubiri ha hablado en los últimos años de la historia como de una entrega de “capacidades”. Se trata sólo de una radicalización en esta misma línea: por eso se aclarará este punto sólo más adelante en el contexto de la profundización del término “posibilidad” (cf. 2.2.2).

potencia a acto a nivel psico-orgánico (desde este punto de vista no hay diferencia entre el hombre de hoy y el de Cromagnon), sino que es “realización de posibilidades”, “*proyecto*” (y, desde este otro punto de vista, las posibilidades del hombre de hoy no son las del hombre de Cromagnon). Aquí el *hecho* (aquello que las potencias humanas psico-orgánicas pueden producir, como andar, pensar, comer, etc.) se vuelve *suceso*, es decir, una acción donde por una opción se han llevado las potencias psico-orgánicas a la realización de unas posibilidades:

“La realización de posibilidades es opción, y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades. En virtud de ello, realizar posibilidades es ‘hacerlas mías’, es ‘apropiación’. La opción nunca es algo meramente intencional. Si opto por una mala acción, mi opción es mala no sólo porque es malo el término hacia el cual he optado, sino también porque me ha hecho malo en mi propia realidad al haberme apropiado la posibilidad de la mala acción. Toda opción tiene un momento ‘físico’ de apropiación” (DHS, 38-39).

Este texto resulta precioso porque, por un lado, confirma sintéticamente muchas de las observaciones que se hicieron anteriormente a propósito del Yo en acción y su configuración (personalidad); por otro, muestra claramente que, si se quiere entender qué es realidad moral en Zubiri, hay que enfrentarse con esta dimensión de la realidad como principio de posibilidades y tratar de aclarar la manera en que están indisolublemente unidos “sentido”, “opción” y “posibilidades” en la dinámica de la apropiación⁴⁸, momento esencial de lo moral en el hombre.

En conclusión, se ha visto como el Yo, en su concreción, es al mismo tiempo individual, social e histórico. No se trata de una unidad conceptiva sino física. Pero, el examen de estas dimensiones ha servido, sobre todo, para hacer más palpable cuan dinámico y complejo es el modo humano de estar en la realidad. No hay un estar en la realidad que no implique un determinarse a través de la opción, pero no hay opción que se lleve a cabo en el vacío de posibles abstractos: la opción se ejerce frente a un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. El pasado como realidad ya no es: el pasado continúa como “posibilitación”. El progenitor y la realidad social entregan un modo de estar en la realidad que es *sólo principio de posibilidades*. Al que recibe compete la tarea

⁴⁸ Precisamente por esta relación esencial entre sentido, posibilidad, apropiación e historia, el discurso sobre la dimensión histórica del Yo podrá ser completado sólo dentro del apartado siguiente.

inderogable de determinar su modo propio de estar, apoyado precisamente en el modo recibido, pero no atrapado por él⁴⁹.

2. 2 El dinamismo de la apropiación: sentido, posibilidad y proyecto.

Como se ha visto, el hombre es persona porque ejecuta sus actos no sólo en vista de aquello que es su contenido, sino en vista de su propia realidad en tanto que realidad. Por eso sus actos son reduplicativamente suyos y en este modo de poseerse (suidad) consiste la personidad. También se ha dicho que la persona al ejecutar sus actos hace lo que está haciendo (habla, corre, come, etc.), pero al mismo tiempo hace algo más importante, está cobrando la figura del propio Yo. La personidad *da de sí* una personalidad. La vida entera no es más que una progresiva configuración del propio Yo, porque “el dinamismo de la suidad no es otra cosa que el dinamismo de la personalización” (EDR, 225).

Con una terminología más tradicional, e introduciendo una distinción que no se encuentra explícitamente en Zubiri, se puede decir que el filósofo español ha reconocido y asignado a la *dimensión inmanente* de cada acción un papel extraordinariamente importante. En efecto, la atención de Zubiri, salvo en algunos raros textos sobre la técnica⁵⁰, no se detiene sobre el aspecto *transitivo* de la acción, o sea, sobre la capacidad que la acción tiene de modificar algo *fuera de sí*. Se trate de *praxis* o de *poiesis*, lo que interesa a Zubiri son las consecuencias de la acción sobre el que actúa. El resultado más significativo e importante de todo actuar es para él *la realización del propio ser humano* y no la manipulación o transformación de cosas y situaciones, aunque esto puede abrir nuevas posibilidades de realización y este resultado inmanente sea el fruto de acciones en las cuales nos comportamos con cosas y personas. La atención de Zubiri a los efectos inmanentes de la acción no es algo arbitrario, sino una consecuencia de aquella metafísica del hombre (y, de alguna manera, de la acción humana), que se ha tratado de describir hasta el momento. El Yo es precisamente la actualización en el mundo de una realidad sustantiva que tiene un

⁴⁹ Son evidentes las analogías con la reflexión heideggeriana sobre la historicidad. También para Heidegger el “ser ahí” se transmite “en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida” (1999, 414). No obstante son evidentes también las profundas diferencias: Zubiri en ningún momento liga la historicidad al “estado de resuelto” del “precursores la muerte”, teniendo la dimensión histórica su raíz en la realidad sustantiva humana que es por sí misma específicamente prospectiva.

⁵⁰ Cf. “Técnica y vida humana”, en el capítulo VI de *Sobre el hombre*.

área que excede enormemente del área de las notas que la constituyen, porque si es verdad que está sujeta (*sub-jectum*, “por bajo-de”) a propiedades que la componen, está, sin embargo, también “por encima-de”, es *supra-stante*, por aquellas propiedades que se apropia por aceptación. El hombre, se decía, es tanto *agente* como *autor* de acciones. Ser esencia abierta implica necesariamente esta plasticidad del propio Yo, que no es más que actualización mundanal de la plasticidad estructural de la suidad.

Ya en *Sobre la esencia* Zubiri afirmaba: “además de las propiedades formales que emergen ‘naturalmente’ de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una ‘emergencia’ sino una ‘apropiación’: la apropiación de posibilidades” (SE, 159). Aunque la personalidad es determinada también por la actualización emergente de propiedades naturales, el fenómeno específicamente humano de la acción consiste en este dinamismo de apropiación de posibilidades. La configuración de la personalidad es concretamente un dinamismo de apropiación por opción. Tener propiedades por apropiación es característica exclusiva de la suidad en su dinamismo de personalización; más aún, es una característica suya ineludible. Y aquí está el punto decisivo para identificar donde está lo moral según Zubiri: “la realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral” (SE, 160). “Lo moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre” (SH, 144). “Moral es igual a apropiación” (SH, 407).

Ahora bien, estas afirmaciones no deberían ya sorprender. El hombre es una realidad moral (Zubiri la indica generalmente con el neutro, “lo” moral), porque su estructura sustantiva misma, para sobrevivir, le impone optar por posibilidades que, una vez apropiadas, se vuelven “propiedades” suyas; se incorporan a su misma realidad constituyendo de alguna manera su “segunda” naturaleza (la personalidad es en acto segundo lo que la personeidad es como acto primero). La tesis presentada en el apartado anterior, relativa a la dinámica de la acción - el hombre actuando, actúa antes que nada sobre sí mismo, plasma su Yo – dice al mismo tiempo en qué consiste la dimensión moral, o mejor dicho, cuál es el aspecto de la realidad humana por el cual merece el título de “moral”. “Moral”, por lo tanto, no debe hacer pensar inmediatamente en el problema del bien y del mal, del deber o de las leyes. “Bien” y “mal” son caracteres predicables sólo de una realidad que además de sus propiedades naturales tiene propiedades adquiridas por vía de apropiación. Sólo porque hay apropiación surge una cuestión ulterior, o sea, si la posibilidad que se ha apropiado es realmente

“apropiada”, es decir, adecuada, conveniente, buena. De ahí todo el problema, que sólo el hombre tiene, de justificar las propias acciones, precisamente porque sus acciones no son ya “ajustadas” como las de los animales, sino que él mismo debe hacerse cargo de la situación y “ajustar” sus acciones a la realidad (cf. SH, 345-347)⁵¹.

Es importante subrayar el hecho que para Zubiri “justificar” es algo intrínseco a la naturaleza misma de la acción humana. “Justificar” es necesario no porque alguien ha decidido que las acciones humanas deben ser justificadas: no existe ningún tribunal u obligación exterior, sino que ellas mismas, las acciones, son “presuntas justificaciones” (SH, 348). En efecto “si el ajustamiento en el caso del animal es una mera justeza, en el caso del hombre es un ajustamiento que, antes de tener justeza, pende de una posibilidad que establece el tipo de justeza que el hombre va a realizar en su acto. Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar” (SH, 347). El hombre ha de determinar el acto ajustado y se determina a uno más bien que a otro porque a sus mismos ojos resulta más justificado.

Pero, “apropiación” (factor constitutivo de la realidad moral humana) y “justificación” (condición para el desarrollo de una moral), como acabamos de ver, implican en sus mismas definiciones aquella forma de irrealidad que son *las posibilidades*. Además, hay que preguntarse si tanto la apropiación como la justificación se pueden llevar a cabo quedándose en el momento intelectual de la aprehensión primordial que nos da la nuda realidad, o si sea necesario colocarse ya a nivel del logos, es decir, del trato con las cosas como cosas-sentido. No parece posible penetrar en la comprensión del momento específico de la apropiación, para investigar a fondo la estructura de la realidad moral del hombre, sin haber hecho un intento de aclarar este nudo esencial del proceso de realización personal: el hombre en su dinamismo de personalización está frente a la realidad como algo dotado de sentido y, por tanto, posibilitante.

⁵¹ Hay aquí una interesante analogía con el lenguaje del pragmatismo norteamericano, que también explica la indagación ética “como la búsqueda de un ajuste y, en particular, del tipo de ajuste con nuestros congéneres que denominamos ‘la búsqueda de justificación y acuerdo’ ” (Rorty, 1997, 77). En su momento habrá que evidenciar la profunda diferencia entre la manera con que Zubiri concibe este proceso de justificación respecto al pragmatismo.

2. 2. 1 Realidad, sentido, acción.

En la obra de Zubiri hay una patente desproporción entre el incalculable número de páginas dedicadas a la descripción y análisis de lo que es “realidad”, respecto a las pocas dedicadas al problema del sentido. Precisamente el primer capítulo fue dedicado a mostrar la centralidad del problema de la realidad en la metafísica zubiriana. Esta marcada preferencia por el tema de la realidad como fundamento y punto de partida para cualquier discusión, es evidentemente en polémica con las tendencias de las filosofías del siglo XX, que han hecho del sentido, y luego del lenguaje, el único y exclusivo objeto de estudio de la filosofía. Fenomenología (en sus máximos representantes, Husserl y Heidegger, identificados en este punto tal vez más de lo debido), existencialismo, hermenéutica y filosofía del lenguaje, han empeñado tanto a Zubiri en el frente polémico que probablemente se le ha hecho imposible luego recuperar adecuadamente la importancia de la dimensión de sentido que tiene la vida humana. Como justamente ha escrito Pintor-Ramos (1993, 143) “la filosofía de Zubiri es una filosofía de la ‘realidad’ y de ninguna manera una filosofía ‘del sentido’; más aún Zubiri reivindica reiteradamente la urgencia de su filosofía de la realidad en oposición explícita a las deficiencias de distintas filosofías del sentido”⁵². Este hecho evidentemente no facilita una investigación que quisiera iluminar justo el papel del sentido en la dinámica de la personalización.

Sin embargo, se encuentra en Zubiri una primera y clara distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido (mencionada ya en el capítulo anterior) que constituye un punto de partida obligado para una indagación sobre este problema. Zubiri introduce esta distinción con una cierta amplitud sólo en *Sobre la esencia* y en *Estructura dinámica de la realidad*, aunque permanece luego en todos los textos siguientes hasta la trilogía *Inteligencia sentiente*. Pero, es sobre todo en *Estructura dinámica de la realidad* que Zubiri ve la cuestión del sentido en relación directa con el dinamismo de la personalización y, por tanto, será sobre todo a esta obra que se hará referencia. Se encuentra aquí una primera e importante afirmación:

⁵² A este propósito P. Cerezo (1995, 226-227) habla de la presencia en Zubiri de un “giro metafísico del sentido a la realidad”, en contraposición tanto al “giro antropológico” que caracteriza a la filosofía moderna de la subjetividad, como al “giro lingüístico” en el cual se ha refugiado la filosofía contemporánea de la conciencia o de la reflexión.

“aquello con que el hombre hace justamente su vida y ejecuta el dinamismo de su suidad, es algo que tiene una estructura de *sentido* respecto de la persona y respecto de la vida que el hombre ejecuta con las cosas. Es *un sentido*” (EDR, 226).

A pesar de toda la polémica contra Heidegger y su preferencia dada a los entes “a la mano” respecto a los entes que “están ahí” (cf. *El Ser y el Tiempo*, cap. 3, § 15), me parece que Zubiri reconozca aquí que las cosas, encontradas por el hombre en el intento de hacer su vida con ellas (en el fondo, dentro de lo que Heidegger llama “cuidado” del *Dasein* en su ser en el mundo), son efectivamente “sentido”. Sin embargo, hay que llevar a mayor claridad el significado de la expresión “respecto de la persona y respecto de la vida” y el término “estructura” atribuido a “sentido”. En otras palabras, hay que aclarar qué tipo de realidad tiene el sentido y cómo se constituye.

En efecto, se podría interpretar la afirmación anterior de Zubiri como una forma de reducción del campo del sentido a la medida de las exigencias actuales de la vida humana, con un consecuente inevitable empobrecimiento del horizonte de los sentidos. También podría inducir a esta lectura el otro término usado por Zubiri, estructura o *constructo*: “El sentido es el constructo de la realidad con la vida humana” (EDR, 228). ¿El sentido es simplemente una “construcción” humana?

Antes que nada, me parece que Zubiri habla de “constructo” para señalar que el sentido no es algo que el hombre encuentre por ahí, como se encuentran al contrario las cosas en su nuda realidad. Dicho de otra manera, el sentido no es actualizado en la aprehensión primordial de realidad. Y aquí sigue vigente la contraposición a Heidegger: las notas reales de las cosas tienen una anterioridad metafísica ineludible respecto al sentido. Se trata de una prioridad no sólo metafísica, sino también desde el punto de vista de la intelección. Más aún, la cuestión tal vez se aclara mejor mirándola desde el punto de vista epistemológico. El primer momento de la intelección es la aprehensión de las cosas como realidad. La formalidad de realidad permanece como el fundamento de cualquier otro modo de intelección; sin embargo, la aprehensión primordial por ser el primer modo no es también el más completo. Existen otros dos modos ulteriores de intelección (logos y razón), que, estrictamente unidos y fundados en el primero, a su vez son también exigidos por él para que se dé el despliegue intelectual de aquella intelección compacta e indiferenciada, que es la aprehensión primordial de realidad.

Afirmar que el sentido es un constructo, es antes que nada un modo de reafirmar que “de las ‘cosas-sentido’ hay concepto, pero no esencia” (SE, 107). La esencia no es sentido (evidente contraposición a Husserl) y el ámbito de la esencia es sólo el ámbito de la realidad⁵³. En cambio, el sentido pertenece, por explícita declaración de Zubiri, al modo ulterior de intelección que él ha denominado *logos*⁵⁴, y más precisamente a la tercera dimensión con la cual el logos actualiza a distancia la cosa: el concepto. Explicar en detalle qué es “concepto” y cómo la inteligencia sentiente llega a esta tercera forma de simple aprehensión (las otras dos son el *percepto* y el *ficto*), implicaría un resumen excesivamente largo y complicado de buena parte de uno de los textos más elaborados y complejos de Zubiri, es decir, *Inteligencia y Logos*. Sin embargo, hay que intentar fijar en breve (con el riesgo inevitable de resultar un poco hermético) lo que más interesa para el presente discurso sobre el sentido:

1. Se llama *logos* el modo con el cual la inteligencia sentiente determina lo que una cosa real es *en realidad*, es decir, *entre* otras cosas y *en función* de otras que constituyen el “campo” de realidad (cf. IL, 33-43).
2. Diversamente de la aprehensión primordial que tiene un carácter compacto e indiferenciado, el logos es una *intelección dual* (es un inteligir “algo” desde otro “algo determinado”), carácter fundado en el desdoblamiento, dentro de cada cosa real, de “su realidad” y de su “en realidad” (cf. IL, 55-62).
3. Esta intelección en desdoblamiento, consiste en un movimiento de retracción en el que se *toma distancia de lo que es en realidad* la cosa aprehendida en aprehensión primordial: la cosa así “liberada” (no de “la realidad”, sino de lo que la cosa es “en realidad”) es mero término de aprehensión, es *simple aprehensión* (cf. IL, 84-88).
4. Por el momento de retracción, el contenido de las cosas deja de ser contenido de esas cosas y se reduce a *principio de inteligibilidad* de otra u otras cosas: el contenido ya no “es” en sí mismo sino lo que *sería* el contenido de lo que es en realidad la cosa que se quiere inteligir (cf. IL, 89-96).
5. La toma de distancia en retracción actualiza tres dimensiones de toda cosa real (su “esto”, su “cómo” y su “qué”), que reducidas a término de simple aprehensión son: *percepto*, *ficto* y *concepto* (cf. IL, 96-101).

⁵³ “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE, 104).

⁵⁴ “Yo no aprehendo mesas, pero tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosa-sentido” (IRE, 277).

6. El movimiento intelectual tiene luego una segunda fase, que es la fase de reversión a la cosa real para inteligir, desde el orbe de lo que “sería”, lo que esta cosa es en realidad: es la intelección afirmativa.

Lo dicho, por el momento, puede bastar para ubicar en su contexto el discurso sobre la cosa-sentido como concepto. Lo que es importante subrayar, a esta altura, es que mientras este movimiento de reversión que lleva al juicio es *afirmación*, perceptos, fictos y conceptos son término de una *creación*, es decir, fruto de “un movimiento libre” (IL, 102). En particular, por lo que se refiere al concepto, Zubiri sostiene que no sólo se trata de un “qué” *abstracto*, sino también *constructo*: “La intelección de conceptos es en sí misma intelección constructiva” (IL, 104). Zubiri mismo da un ejemplo de lo que entiende por “movimiento libre y creador” dentro del proceso de conceptuación, tomando el caso de la organización de los conceptos en la definición. En la definición se fijan un género, una especie y una diferencia específica. En el caso del hombre, “si elijo el ‘animal’ como cosa hacia la cual me remite el hombre aprehendido en aprehensión primordial, entonces evidentemente ‘animal’ puede desempeñar la función de género. ‘Animal’ sería un género que se diferencia en ‘irracional’ y ‘racional’. Pero esta elección de ‘animal’ es perfectamente libre. Podría elegir como género simplemente ‘racional’ ” (IL, 105). Que la conceptuación sea el resultado de un movimiento libre y creador no significa, sin embargo, que se trate de un acto arbitrario⁵⁵. No puede ser arbitrario, porque si por un lado la simple aprehensión configura libremente las notas, del otro, las notas son dadas junto con las trayectorias entre las cuales la simple aprehensión opta (cf. IL, 66).

Volviendo a la cuestión del sentido, resulta ahora obvio que Zubiri lo defina como constructo, por lo menos en tanto que concepto. Sin embargo, parece que el sentido constituya “una forma propia de ser cosa campal” (Pintor-Ramos 1993, 167). En el caso del sentido, en efecto, entra en juego un respecto formal ulterior, como si se constituyera bajo la “presión”, por decir así, de *dos factores*: el primero es la respectividad campal; el segundo es la respectividad, ya mencionada, a la persona y su vida.

⁵⁵ “Con esto no me estoy refiriendo a que esa intelección sea un acto arbitrario de la voluntad, sino al hecho de que el movimiento intelectual hacia la cosa, y hacia lo que ésta va a determinar en la intelección, es un movimiento que no está unívocamente determinado más que por un acto de libertad” (IL, 66). Entonces “libre” aquí significa simplemente “no forzado”.

Por lo que se refiere al primer factor, hay que señalar una fuerte insistencia de Zubiri sobre el hecho de que “el sentido está constitutivamente montado sobre las propiedades reales” (EDR, 227). La realidad debe tener una cierta “condición” para aceptar un determinado sentido: por “condición” Zubiri entiende precisamente “la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido” (EDR, 228). Esto quiere decir que, a pesar de ser algo totalmente distinto de la nuda realidad, “el sentido se funda constitutivamente en la condición” (EDR, 228), o sea, que, puesto un sentido, es la realidad, con sus notas reales, la que puede o no puede tener aquel determinado sentido. No todas las cosas tienen la misma capacidad para tener un cierto sentido⁵⁶: no se puede pretender hacer una puerta de humo... Sin embargo, que la realidad tenga “condición” es todavía insuficiente para que se monte sobre ella un sentido. Como ha notado justamente Pintor-Ramos (1993, 151)), hace falta que las notas de esta realidad “sean actualizadas en una concreta *función* que no depende directamente de las notas como reales, sino de una determinada *respectividad* campal; es un determinado respecto el que las convierte en sentido”. Y esto es precisamente lo que hace el logos, que lleva a la afirmación de lo que una cosa es en realidad, en función de las demás cosas aprehendidas. Pero la respectividad campal de las cosas es todavía insuficiente para que se dé una cosa-sentido. Hace falta aquel “determinado respecto” que “las convierte en sentido”. La construcción del sentido requiere precisamente “el respecto” que se mencionaba al principio: *la persona en su movimiento de realización*⁵⁷. Este es el segundo y decisivo factor: el sentido es la actualización de la realidad que resulta de la unidad de la respectividad campal de las cosas y de la respectividad a la persona humana que tiene que hacer su vida con las cosas desde sí misma⁵⁸.

Es preciso subrayar la importancia de tener firme la unidad de estas dos respectividades: si en efecto el hombre no estuviera interesado en su realización, la realidad resultaría sin sentido para él; pero, por otra parte, si sus preferencias y decisiones determinaran por completo, de manera totalmente independiente y autónoma, el sentido de las cosas, el hombre perdería del todo el contacto con la realidad, sería imposible hacer cualquier tipo de experiencia real

⁵⁶ Esto es coherente con la concepción de *verificación* que se encuentra en *Inteligencia y Razón*: si es la razón que por un lado puede conocer sólo construyendo esbozos de posibilidades (IRA, 217-222), del otro es la realidad la que verifica los esbozos, le da o no le da la razón (IRA, 265-266).

⁵⁷ “La peculiar actualización de la realidad como sentido integra unitariamente dos líneas de actualización: la que dice respectividad a las cosas reales del campo y la que dice respectividad de la persona como realidad abierta” (Pintor-Ramos, 1993, 170).

⁵⁸ Quedan así fijados dos puntos de referencia que serán decisivos también para determinar el sentido “bueno” de una acción: referencia tanto *a la totalidad de lo real* como *a la realidad de la persona*.

con las cosas. Se va manifestando aquí una unidad más radical de lo que pudiera aparecer a primera vista. Dice Zubiri: “son las cosas las *que quedan* en una condición determinada, *cuando* el hombre quiere ejecutar determinadas acciones en su vida” (EDR, 228). El mismo Zubiri subraya el “cuando”, que permite apreciar la unidad indisoluble que existe entre las dos respectividades. *Las cosas quedan* en una cierta condición (y por tanto son capaces de un determinado sentido) *cuando* el hombre entra en acción para hacer su vida. Y no sólo las cosas, sino él mismo aparece a sus mismos ojos como un “recurso” para la propia realización (cf. EDR, 226, 233). Ahora bien, aquí reside un punto decisivo que se ha quedado demasiado implícito en Zubiri: si como se explicó en el capítulo anterior, la *respectividad* es *constituyente* antes que remitente, significa que en el trato con las cosas el hombre no sólo actualiza inevitablemente cosas reales como cosa-sentido, sino que actualiza al mismo tiempo a sí mismo y a la propia vida como cosa-sentido: no sólo configura el sentido de la realidad sino que configura su misma vida como sentido⁵⁹. El concepto mismo de “vida humana” desvanecería en su misma posibilidad de unidad y configuración, sin su respectividad al sentido⁶⁰. Hacer su vida con cosas-sentido es el modo humano con que el hombre “hace suya” su vida como cosa-sentido. Es evidente que no se puede entender porque el hombre es la única realidad que se mueve en el horizonte del sentido, si no se tiene presente que se trata de la única esencia abierta, que “transcendentalmente” ha de realizarse (cf. SH, 95). Una vez más Pintor-Ramos sintetiza muy bien este aspecto con un texto que vale la pena reportar en toda su extensión:

“Por tanto, no basta con que el sentido actualice una exigencia dada como condición en las cosas reales, ni siquiera es suficiente decir que el sentido se torna actual a la luz de una realidad personal; lo decisivo es que el sentido se actualiza dentro de la línea de la realización personal y, por tanto, se coloca dentro del campo constitutivo de la personalización. La actualización del sentido sólo se da dentro del campo de la realización personal” (1993, 172).

⁵⁹ Al respecto escribe Navarro Cordón (1996, 78): “por mor de la relación en que la realidad está con un momento de lo real que es la sustantividad personal, y por mor de la relación de la sustantividad personal con la realidad, tanto la realidad como la propia realidad que es la sustantividad humana quedan como sentido”.

⁶⁰ “La vida sin más no tiene sentido, sino que lo tiene para el yo que la vive” (SH, 548). Vale la pena hacer notar, aunque sea de paso, que la aparente marginalidad del tema del sentido en Zubiri no le impide reconocerle su lugar fundamental en la vida del hombre, mientras que su centralidad en Heidegger parece desembocar en lo inefable: el sentido sería siempre sólo aludido en la palabra poética, sería aquello que nunca puede ser realmente pensado sin reificación y error. Peor suerte le toca al sentido en cierta filosofía post-moderna (se piense en Derrida), que se ha traducido en una crítica sistemática de todo posible sentido y, al mismo tiempo, significativamente, en una deconstrucción de toda tradición y verdad.

Hay que destacar ahora otro aspecto fundamental de la cuestión del sentido: la apertura de su dimensión es también el manifestarse de la *realidad como principio de posibilidad*. La rama del árbol, en fuerza de su respectividad campal, es una rama de árbol, pero por la apertura de la sustantividad humana con su exigencia de realización, la aprehensión de la rama de repente puede enriquecerse en su contenido: es un bastón para defenderse o para apoyarse en el camino, un medio para bajar una fruta de la parte alta de un árbol, es leña para prender un fuego, etc. (el ejemplo es mío): la pluralidad de sentidos que la cosa ofrece y que el hombre crea⁶¹, es al mismo tiempo una pluralidad de posibilidades para la acción del hombre. Las posibilidades son posibilidades para las acciones del hombre que tiene que hacer su vida configurando inevitablemente su Yo. Entonces la acción, diversamente del acto (cf. nota 20, p. 126), está colocada en el horizonte del sentido: toda acción tiene constitutivamente por lo menos el sentido de ser configuradora del Yo (cf. PTHC, 35). Es evidente, por lo tanto, que no es la materialidad de la acción (sus actos) la que va a ser objeto de elección (extender el brazo), sino que son las posibilidades que ofrece. Y así como Zubiri dice que “con las mismas cosas es posible hacer cosas distintas, acciones distintas” (EDR, 229), se puede añadir que con los mismos actos es posible hacer acciones distintas (extendiendo el brazo para abrir una puerta, puedo regresar a mi casa o entrar a robar en una casa ajena). La acción no es definida por su estricta materialidad, sino por su sentido, es decir, por las posibilidades que abre dentro de un cierto proyecto de vida⁶².

A estas alturas, se puede intuir fácilmente por qué Zubiri coloque precisamente en esta línea del sentido y de la posibilidad la cuestión del *bien*: “La realidad misma, como realidad apropiable en las posibilidades que ofrece, eso es lo que formalmente es el bien” (SH, 381). Es también evidente que en esta dinámica de apropiación de posibilidades, en la que consiste la acción humana, están en juego no sólo la dimensión intelectual sino también sentimiento y volición. Ha llegado el momento de enfocar directamente este dinamismo de la

⁶¹ “El hombre encuentra algunas de estas posibilidades en las cosas. Otras muchas las crea, inventa o forja a partir de la condición misma de la cosa” (SSV, 266). Habría aquí materia para un largo discurso sobre la creación técnica y la creatividad artística. En ellas el sentido adquiere una función totalmente especial. Lo que tienen en común, aun siendo muy diferentes por otros aspectos, es que en sus realizaciones el sentido no es la reactualización en el logos de una realidad ya dada en aprehensión primordial (es el caso de la rama que se acaba de mencionar como ejemplo), sino *aquello que confiere realidad* a algo que anteriormente y sin aquel sentido no tendría realidad (es el caso de un coche, de un avión, pero también de una sinfonía musical). Al propósito habría que estudiar el papel cognoscitivo que Zubiri le asigna a la imaginación y a la dimensión de “ficto” de la simple aprehensión. Sobre este tema cf. Pintor-Ramos (1993) y J. Conill (1991).

⁶² Esto significa también que no es la materialidad de una acción, sino su sentido, aquello que se debe justificar y que es objeto de juicio moral.

apropiación que Zubiri ha puesto al centro del proceso de la realización humana y ha identificado con la realidad misma de lo moral.

2. 2. 2 El apoderamiento de posibilidades.

El hombre es una realidad no sólo esencialmente abierta sino también esencialmente dinámica. El devenir humano no consiste en el cambio de elementos accidentales en una sustancia ya dada definitivamente, sino que tiene un carácter constitutivo y, por eso, corresponde a una dinámica de cumplimiento y realización. La realidad sustantiva del hombre tiene un carácter esencialmente dinámico, porque la suidad es un hacerse suyo, un poseerse que se concretiza en el ir configurando la persona como una personalidad, como ser de la sustantividad humana.

Este devenir, según Zubiri, no está explicado suficientemente por los términos aristotélicos *potencia* y *acto*⁶³. El devenir humano incluye y es determinado ciertamente también por una serie de potencias que llegan a su actualidad: son las potencias de su estructura psico-orgánica que se traducen en acto ("acto" aquí es sinónimo de función: es igual llamar acto o función el contraerse de una fibra muscular). Ya se recordó en distintas ocasiones: el hombre en este caso es simplemente un *agente*. Pero el devenir humano no se explica a este nivel de actualización: no hay diferencia entre el hombre actual y el hombre de Cromagnon si se miran las potencias y las facultades. Entonces ¿cómo explicar su evidente diversidad? ¿Cuál es el proceso causal que ha llevado a esta imponente diversidad? La respuesta de Zubiri está precisamente en lo que llama "*dinamismo de posibilidad*".

Me parece que, además de otros argumentos menores (cf. EDR, 230-231), la verdadera razón por la cual Zubiri se queda insatisfecho con una lectura del devenir humano en término de potencia y acto, es su incapacidad para explicar el *devenir histórico* del hombre. La "creación" de "posibilidades" (siempre en plural, porque nunca se da una posibilidad aislada) y la dinámica de su apropiación son el modo con el cual Zubiri describe el tipo de apertura causal que el hombre tiene hacia sí mismo, en el intento de explicar al mismo tiempo el

⁶³ Potencia es "aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su manera de actuación. Así, potencia, *dynamis* se opone a acto, *enérgeia*" (DHS, 45).

carácter de personalización y de historicidad del devenir humano⁶⁴. Y en efecto, no es casual que Zubiri diserte más ampliamente sobre la categoría de la posibilidad precisamente en los escritos sobre la historia, de modo especial en “La dimensión histórica del ser humano”.

Como se decía, la diferencia entre nosotros y el hombre de Cromagnon es una diferencia de posibilidades, no de potencias o de facultades⁶⁵. En efecto, con las mismas potencias y facultades, un hombre en el curso de su vida misma, o los hombres, en el curso de la historia, pueden poseer posibilidades muy distintas. El hombre de Cromagnon, tan completo como el hombre de hoy, no tenía la posibilidad de volar. La inteligencia sentiente es una facultad abierta a toda la realidad y, por tanto, no está ya posibilitada de antemano para todos los actos que le son propios en cuanto facultad. Hay facultades que para ser “posibilitantes” deben ser “posibilitadas” (cf. DSHS, 47; en HD, 71 menciona explícitamente también el sentimiento afectante y la voluntad tendente).

Debería ser suficientemente claro que en ningún momento de su análisis Zubiri se refiere a lo posible como a algo que es simplemente no-contradictorio. Aquello que le interesa no es la posibilidad lógica, ni lo posible conceptivamente entendido, sino lo realmente, físicamente posible: “Físicamente, lo posible es aquello que está ‘hecho posible’ por algo” (HD, 71). Posibilidad es lo que de hecho posibilita, es decir, es recurso para la acción de una sustantividad. De aquí la distinción que introduce Zubiri: “posible” puede significar “potencial” en el caso de una potencia, “factible” en el caso de una facultad, “posibilidad” en el caso de lo posibilitante o, con un término más común, de las posibilidades. Las “posibilidades” son prácticamente los recursos “y precisamente esa situación de recurrible que tiene la realidad con vista a una acción, para una sustantividad, es justo lo que constituye formalmente la razón formal de la posibilidad” (EDR, 233). La razón formal de la posibilidad, en este tercer sentido, es su apropiabilidad como recurso en el proceso de personalización. Es el sentido de posibilidad más propiamente histórico.

⁶⁴ Tal vez sea superfluo señalar la fuerte influencia de Heidegger en todo el desarrollo de este punto. Es conocida la centralidad de la categoría de la “posibilidad” en Heidegger, para el cual, “que vivir sea una constante realización de posibilidades, indica que la existencia es ‘poder ser’ o, si se quiere, que el ser del *Dasein* está determinado por la posibilidad” (Rodríguez, 1994, 109).

⁶⁵ No hay que olvidar que, en opinión de Zubiri, “potencia” y “facultad” no siempre coinciden: no toda potencia es por sí misma facultad. Por ejemplo, la potencia intelectual está en la célula germinal desde su concepción, pero no puede producir acción intelectual hasta volverse facultad, y esto se da sólo cuando la morfogénesis psico-orgánica produce la unidad de la potencia intelectual con la potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la *inteligencia sentiente*, que es, entonces, verdadera facultad.

Obviamente no hay independencia entre estos tres aspectos: “Nada es factible que no fuera potencial; nada es un posible sino fundado en lo factible” (DHSB, 48). Existe, sin embargo, una diferencia entre ellos: lo potencial y lo factible pertenecen a la nuda realidad de algo, mientras que “lo posibilitado en cuanto tal por el hecho de llegar a serlo no adquiere ninguna nota real que no tuviera ya en cuanto potencial y en cuanto factible. Lo único que adquiere, en efecto, es una ‘nueva actualidad’, la actualidad por así decirlo de estar ‘al alcance’ de las potencias y facultades” (DHSB, 48). La posibilidad, sin embargo, no es algo ajeno a la nuda realidad. Es la misma realidad, pero en una nueva actualidad y el devenir de actualidad no es un enriquecimiento de notas, pero es un devenir real. La posibilidad sería algo totalmente extrínseco sólo si el estar al alcance de una facultad no tuviera nada que ver con la realidad misma que lo está: en cambio, la posibilidad es esta misma realidad en una nueva actualidad:

“En cuanto “fundada”, la actualidad no añade nada a la realidad; su principio es extrínseco a ella, está en la facultad. Pero en cuanto ‘actualidad’ pertenece a la realidad como momento suyo, es una ‘actualidad real’ suya. La nueva actualidad es así un enriquecimiento *sui generis* de la realidad” (DHSB, 48-49).

Este enriquecimiento *sui generis* es la realización de las actualidades intrínsecamente posibles de la realidad, porque la realidad “está fundadamente en lo posible” (DHSB, 49). Lo posible es, por lo tanto, al mismo tiempo, un momento de realidad y un momento de acceso a ella: “El ‘fundamento’ de esta unidad de lo fundante y de lo fundado en cuanto tales es el poder de posibilitación” (DHSB, 49).

Aquí se inserta un cuarto sentido de posible, que constituye, según el parecer de Zubiri, una conceptualización más radical del anterior⁶⁶. En efecto, potencias y facultades (inteligencia y voluntad, por ejemplo) pueden ser diversamente “dotadas”. Las *dotes* son precisamente las mismas potencias y facultades como *principio de posibilitación*. No es lo mismo, en efecto, considerar potencias y facultades como principios de sus actos y considerarlas como principio posibilitante, es decir, como dotes. No se trata ya de una posibilidad “externa” (el

⁶⁶ En el prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios* afirma: “En el estudio ‘El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico’, conceptué la historia como un acontecer de posibilidades. Esto lo mantengo hoy integralmente, pero esta conceptualización, me ha llevado a un concepto todavía más radical: la historia como acontecer de posibilidades se funda en la historia como capacitación” (NHD, 9).

avión que me permite volar)⁶⁷, de cosas con las cuales hacer la propia vida, recursos para la acción que se encuentran en la situación. El hombre actúa también desde sí mismo como recurso. También las dotes se pueden adquirir (aunque no toda dote es adquirida): su adquisición es un proceso de apropiación física mediante el cual toda posibilidad una vez apropiada se incorpora a las potencias y facultades, se “naturaliza” en ellas.

Hay que notar que se puede hablar de “naturalización” tanto a nivel de realidad como a nivel de ser. En el primer caso, naturalización es la constitución de una cualidad nueva que antes no se poseía. Se trata entonces de “*incorporación*” y es un momento de la realidad sustantiva: la nueva cualidad, por apropiación, queda incorporada al sistema de cualidades que antes ya poseía. Pero, si se considera el ser de la realidad sustantiva, la naturalización no es una incorporación, sino más bien un proceso de *reasunción*: “no se trata de que mi realidad adquiera o pierda cualidades, sino de que íntimamente ‘va siendo’ de otra manera. Mi ser ‘re-asume’ en mi modo de ser (según esta nueva cualidad) el modo de ser que ya antes tenía: es el momento de la *reasunción*” (SH, 183). La realidad funda la incorporación; el ser funda la reasunción. La naturalización tiene así dos vertientes: en la actividad psico-orgánicas se incorpora una nueva cualidad y en el ser se reasume el nuevo modo de actualidad (se dio anteriormente el ejemplo del “arrepentimiento”).

Ahora bien, en el caso de las dotes, se trata de una incorporación “no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación” (DHS, 50). Esta naturalización, cuando se funda en el mero uso de potencias y facultades, es adquisición de *disposiciones*, es decir, *dotes operativas*; cuando concierne a la cualidad misma de potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación, es adquisición de *dotes constitutivas*, es decir, *capacidades*. Capacidad es la potencia o la facultad misma en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Para Zubiri no se trata de una noción psicológica o pedagógica, sino metafísica: capacidad es formalmente principio de posibilitación. Justo por ser “capacitación posibilitante” (Marquínez, 1995, 121), lo que se instaura prácticamente e históricamente es entonces una especie de círculo entre capacidades y posibilidades:

“La persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales a su vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas

⁶⁷ El término “externo” no es de Zubiri, sino de Marquínez Argote que ha dedicado mucha atención al tema de la posibilidad-capacitación en Zubiri y a sus implicaciones en el campo pedagógico (cf *Realidad y posibilidad*, 1995, 37-57; 119-131).

nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades. Es el ciclo capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso” (DHSB, 53-54).

Precisamente la preocupación para comprender la dimensión histórica de la vida humana ha llevado Zubiri a estas consideraciones: la historia no es un proceso donde madura o se manifiesta simplemente algo que “el hombre ‘era ya’ germinalmente o veladamente (...) En la historia hay verdadera producción de algo que realmente ‘no era aún’ ” (DHSB, 53). Hay que subrayarlo con fuerza. En la historia acontece algo realmente nuevo. Y acontece justo por el ser humano. Mientras potencias y facultades son dadas, las capacidades son “creadas”: la historia “es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por esto es ‘cuasi-creación’” (DHSB, 55). “Cuasi”, porque no es creación desde la nada, pero real “creación” porque el hombre pone desde sí mismo algo que afecta y transforma el horizonte de lo humanamente posible. Es todavía más evidente que hay una dimensión personal de la historia, la historia “es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas” (DHSB, 55)⁶⁸.

Ahora Zubiri puede responder de manera más completa a la pregunta en qué consiste la historia como determinación de cada individuo: la historia, desde este punto de vista, es una producción de capacidades, un *proceso de capacitación*. Se trata de un proceso porque una capacidad no surge azarosamente o arbitrariamente, sino apoyada en otras capacidades determinadas: “Por esto al apropiarnos determinadas dotes, de alguna manera hemos decidido la suerte de otras. Nunca sabremos si con aquella adquisición hemos facilitado o bien malogrado la posibilidad de otras dotes muy determinadas” (DHSB, 52)⁶⁹. Lo que la historia aporta entonces a cada individuo es su capacitación. La historia es “proceso tradente de capacitación” (DHSB, 53). En el contexto de aquella refluencia de la prospectividad filética sobre el yo individual, de la cual se trató anteriormente (cf. 2.1.3), el hombre adquiere determinadas capacidades, distintas en cada caso, por ciertos caracteres de su vida personal, por la realidad social y comunitaria en que vive, por la educación que recibe, por el

⁶⁸ Más adelante se retomará este punto tratando el tema de la libertad (cf. 2.3.3). En el haber colocado la cuasi-creación a nivel de las *capacidades*, frente al énfasis dado a la creación de *posibilidades* en textos anteriores (cf. sobre todo EDR, 239), consiste la novedad más importante del artículo sobre “La dimensión histórica del ser humano” de 1974.

⁶⁹ Esto vale tanto para los individuos como para el curso de la historia. Zubiri da el ejemplo de las matemáticas que nos apropiamos como posibilidad de entender la naturaleza: “El éxito no permite duda alguna sobre el valor positivo de esta apropiación. Pero jamás estaremos seguros de no haber obturado con ello la apropiación de otras posibilidades que nos abrieran otros aspectos de la naturaleza tal vez muy esenciales” (DHSB, 52).

nivel de enseñanza, etc. Además, las capacidades se adquieren, se modifican y se pueden perder durante la vida.

Es evidente, una vez más, que está en juego la inteligencia sentiente del ser humano, que precisamente por ser inteligencia es apertura metafísica a la capacitación, y por ser sentiente, es apertura “procesual” (cf. DSH, 54). Así resulta que el Yo está en la realidad según sus capacidades. Pero, esto significa que el vivir humano, o sea, el afirmarse en el todo de la realidad (afirmación de mi ser absoluto) es un acto que se lleva a cabo con cosas concretas, respecto de las cuales mis facultades son más o menos capacitadas. De esto deriva que la misma capacidad de ser absoluto es dimensionada históricamente; la realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una capacidad de ser absoluto que la historia, como proceso de capacitación, confiere de una u otra manera (cf. DSH, 56-57). Es lo que Zubiri llama *etaneidad* del Yo. El Yo es etáneo, es decir, es determinado por la *edad*, la “altura de los tiempos”: “El Yo es relativamente absoluto, por serlo ‘así’, esto es, según mi capacidad de ser absoluto, y según esta capacidad soy absoluto en una figura temporal etáneamente determinada. El tiempo, como figura modal del ser, es, en el caso del ser humano, su etaneidad” (DSH, 59-60).

Es evidente que esta dimensión histórica afecta también la realidad moral del hombre, antes que nada porque no hay persona que se invente o cree desde la nada su concepción moral. Todos reciben una cierta idea de hombre, una cierta concepción de aquello en que consiste su dignidad o valor, una serie de deberes, etc. Sin embargo ahora se puede añadir algo más radical: hasta la capacidad de comprensión misma del fenómeno moral, el reconocimiento de determinados valores y la posibilidad de desarrollar virtudes o vicios, tienen una capacitación histórica. También este punto se señala para retomarlo más adelante, tratándose de un aspecto muy candente del debate sobre moral y ética: en efecto, el origen histórico de la moral concreta del individuo ha sido uno de los argumentos principales para justificar el relativismo en campo moral. Será interesante verificar si Zubiri, con su visión de la historicidad del Yo, ofrece más motivos para afirmar este relativismo moral o, al contrario, ofrece elementos para rechazarlo.

Se puede decir que hasta el momento nos ocupamos sobre todo de las posibilidades con las cuales se despliega el dinamismo de la suidad. Sin embargo, ya se mencionó en repetidas

ocasiones, que la acción humana en su dinamismo de personalización tiene una estructura que Zubiri sintetiza en el término *apropiación*. ¿De qué se trata precisamente?

A este propósito no es raro encontrar en Zubiri afirmaciones como las siguientes: “El hombre se apropia unas posibilidades y desecha otras. Realiza una apropiación” (EDR, 235). Aquí, como en algún otro texto, Zubiri no parece pasar de una repetición tautológica. ¿Por qué? La dificultad reside, a mi modesto juicio, en el hecho de que el filósofo español quisiera evitar hasta donde es posible el término “opción” o “acto de volición”, que sin embargo ha utilizado en otras ocasiones, para no empeñarse en una exposición sobre la libertad. La cita anterior, en efecto, prosigue de la siguiente manera:

“Y por eso no empleo la palabra volición, porque si tratase aquí de la voluntad, como lo he hecho en alguna ocasión, tendría que decir que lo que constituye formalmente el término de una volición es el apropiarse o no apropiarse de ciertas posibilidades. Si se quiere emplear la palabra volición, empléese. Pero de una manera rigurosa y estricta la causalidad por parte del hombre frente a las posibilidades que la realidad le ofrece por parte de lo real, es justamente la de una apropiación” (EDR, 235-236).

No obstante, en un curso de 1961, Zubiri había sostenido con toda claridad que el término formal del acto de volición “es la realidad en tanto que posibilidad” (SSV, 37); y todavía en 1975 Zubiri ha afirmado rotundamente: “La opción no es sólo una determinación de lo que queremos ser controlando impulsos, sino que es en sí misma apropiación de una posibilidad” (SH, 540). Es evidente, entonces, que apropiarse es el fruto de una opción y que el tema de la apropiación entra con todo derecho en el horizonte de la libertad. Ya se tuvo manera de recordar que, sin embargo, voluntad y sentimiento no han recibido un tratamiento sistemático como en el caso de la inteligencia. A partir de finales de los años 60, Zubiri es probablemente consciente que su teoría de la voluntad (y del sentimiento) está todavía lejos de tener la claridad y la precisión necesarias. Son los años en que va meditando y elaborando su concepción de la inteligencia sentiente, basándose en la cual, al parecer de muchos, habría ahora que volver a pensar el tema de la libertad.

De todas maneras, en *Estructura dinámica de la realidad*, el acto de apropiación es descrito como *conferir poder a una posibilidad* y anular (o poner entre paréntesis) el poder que tienen otras posibilidades, que han sido rechazadas: “Por consiguiente, hay un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: y ese es el

apoderamiento” (EDR, 236). En efecto, constituidas las cosas como posibilidad, como recurso, ellas en tanto que posibilidad no sólo *instan*, sino que *fuerzan* al hombre a tener que optar. Esta fuerza, que es una causalidad en la línea de la posibilidad, no es propiamente fuerza (*Kraft*), sino aquella misma dominancia de la realidad en tanto que realidad que Zubiri ha llamado *poder* (*Macht*). No se trata de algo que “compete a la realidad en cuanto tal, en su nuda realidad, sino al carácter o la función de dominante que tiene *en este caso* respecto a esta esencia abierta, que es el hombre” (EDR, 234-235). El hombre, ya se vio en el capítulo anterior, es siempre movido por el poder de lo real. También las posibilidades, en tanto que lo son en orden a la realidad en cuanto tal, quedan inscritas dentro del poder de lo real, que de esta manera resulta ser para Zubiri “el sentido de los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes (...)” (EDR, 235). El poder último es también el recurso último y supremo de toda la realidad *posibilitante*.

Hay entonces un momento en la apropiación en el cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: es el *apoderamiento*. El poder del hombre consiste en elegir por cuales posibilidades dejarse apoderar. El hombre ejerce entonces un tipo muy particular de causalidad en la línea del “poder ser y tener que ser de una cierta manera con aquello que real y efectivamente es” (SSV, 112)⁷⁰. En efecto, al querer una cosa, lo que quiere efectivamente (ya se vio con claridad hablando del Yo y de la personalidad) es sí mismo, o sea, realizarse en una determinada forma de realidad, porque esto es precisamente realizarse: adoptar una figura de realidad. “El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad” (HD, 373). La realidad entra en juego en su transcendentalidad como dominante, pero sólo en las cosas se da el poder de lo real. El hombre que en el dinamismo de la suidad va afirmándose en su autoposesión, precisamente para hacer sí mismo, debe depositar, en el instante en que vive, el propio bien plenario (en el fondo, deposita a sí mismo, cf. SSV, 71) en aquella determinada cosa-sentido-posibilidad (puede ser banal como comerse un filete, ejemplo muy zubiriano): entonces le concede poder sobre sí. Se delinea ya claramente una estructura ineludible de la volición: apropiarse optativamente de algo es siempre, de alguna manera, “entregarse” a él (cf. HD, 290). En esto consiste el fenómeno del *apoderamiento*: al apropiarme una posibilidad, estoy en realidad

⁷⁰ No es posible estar señalando todas las analogías y las diferencias entre Zubiri y Heidegger; sin embargo, a estas alturas, vale la pena notar que, mientras los temas metafísicos del capítulo anterior se desarrollaban más al hilo de la tradición escolástica, ahora, en la descripción de la actuación del hombre en el mundo, dominan la referencia y el lenguaje de Heidegger.

apoderado por aquella posibilidad para mí mismo. Es el poder de lo querido (cf. SSV, 109-113). Queriendo el filete quiero a mí mismo-comiendo-filete: soy yo que quiero aquella cosa para mí mismo, porque lo que quiero es la realización de mí mismo, pero puedo realizarme sólo apoderado por el poder de lo real. Últimamente el hombre es movido siempre por el poder de lo real en tanto que real y, dado que este poder es al mismo tiempo el recurso último y supremo, es un *poder último y posibilitante*. Así es como el hombre se hace persona: gracias a este apoderamiento del poder de lo real. Insensiblemente, se ha llegado de nuevo al punto de la *religación*. Respecto a lo que sostenía Heidegger, ya lo vimos, al hombre “no le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose” (HD, 92). No hay, en el fondo, un ir a la realidad que no sea un venir de ella. Esta ligadura al poder que nos hace ser es peculiar en el hombre porque en él es “el acontecer formal de la fundamentalidad” (HD, 93). ¿Qué significa todo esto, ahora? ¿Cómo juega este reconocimiento “de lo que hace que haya”, en el concreto acto de apropiación?

Aunque corriendo el riesgo de caer en repeticiones, hay que recordar que las cosas son el “vector intrínseco” (HD, 374) del poder de la realidad. Precisamente en la experiencia de la apropiación, por el poder de lo real que vehiculan, las cosas abren al hombre distintas posibilidades de adoptar uno u otra forma en la realidad. Entonces la persona debe optar para ad-optar una forma⁷¹: he aquí que el enfrentamiento con el poder de lo real es optativo, o sea, problemático. Pero, aquellas posibilidades, penden de lo que es ese poder de lo real en las cosas y “el no identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y a esta estructura es a lo que llamo ‘fundamento’ ” (HD, 374-375). “Fundamento” para Zubiri no es causa, sino un momento estructural de las cosas reales mismas, sea cual sea su estructura: es el acontecer del poder de lo real en ellas. “Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento” (HD, 375). Advertir esto es advertir la realidad en “hacia”: el “hacia” es un modo de intelección, o sea, de presencia de la realidad; pero no es “realidad-ante” mí, sino “realidad-en-hacia” (cf. HD, 375)⁷². Son las posibilidades ofrecidas por la intelección en ‘hacia’ las que constituyen una verdadera posibilidad de realizarme (cf. HD, 242). La realidad no sólo “da que pensar” (como dice Ricoeur), sino que pone en marcha

⁷¹ “Optar” es siempre un “ad-optar” una forma de realidad en la acción que se ha elegido (cf. HD 374).

⁷² Cf. también HD, 159: “un fundamento es una realidad que se me muestra, pero no ‘frente’ a mí sino ‘en’ mi inteligencia, no sólo en cuanto en y por sí mismo es lo que es, sino en cuanto está fundamentando mi vida entera. Fijaremos terminológicamente esta diferencia con las expresiones *realidad-objeto* y *realidad-fundamento*”.

hacia el fundamento. Y no se trata de un movimiento especulativo que asume quien lo quiera asumir, sino de un movimiento real, donde el momento intelectual es “el momento de esclarecimiento de la manera real y física en que el hombre está marchando por el poder de lo real” (HD, 375). Dado que no se trata de un razonamiento o de algo parecido, el término de esta marcha hacia el fundamento *está siempre atingido*. Los hombres, en cada opción (apropiación de posibilidades) toman inexorablemente una posición y ya están en él: son ya siempre desentendidos, ateos, creyentes o agnósticos, en cada una de sus más pequeñas acciones: “Toda opción es ya una marcha cuando menos incoata” (HD, 376). En la experiencia del apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real que toda apropiación realiza, acontece ya siempre una cierta intelección del fundamento. Claro está, que la vía de acceso al fundamento, en la cual cada uno ya está realmente y físicamente en cada opción, debe ser intelectivamente justificada, precisamente porque el acceso es optativo y por tanto problemático. Pero, toda realización personal es “precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real” (HD, 376). Este es en definitiva “el problema de Dios”, problema ya siempre puesto y, de alguna manera, resuelto en cada figura que el hombre va dibujando.

Por el momento, no es el caso de entrar aquí en la “vía”, que Zubiri propone y justifica, que lleva de la persona humana (relativamente absoluta) a la realidad absolutamente absoluta (Dios). Lo que se quiere subrayar con fuerza, ahora, es que el “lugar” de esta marcha intelectual es la realidad, y, por tanto, la *experiencia*, que, como se dijo, es “probación física de realidad” (y por consiguiente es algo al mismo tiempo real, físico e intelectual)⁷³. La apropiación de posibilidades para la realización, se traduce en la inserción de estas posibilidades en la realización de mi persona y esto es precisamente probación física de realidad. Se encuentra aquí una de las intuiciones más bellas de Zubiri: se hace experiencia del fundamento (para el creyente, de Dios) no saliendo de la realidad, sino dentro de ella, en la concreción de sus compromisos y opciones. El hombre es auténticamente religioso sólo en la adhesión (¿amorosa?) a la realidad, porque no existe un fundamento fuera de ella o simplemente “frente a” ella (de donde la famosa fórmula zubiriana: “Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en ellas*”, HD, 378-379); ni hay realización sin ella. La realidad

⁷³ Además, habrá que tener presente continuamente que también la dimensión de la vida humana que se está destacando, denominada “teologal” por Zubiri, es una experiencia individual, social e histórica, y por eso tiene siempre un carácter concreto y figural en la persona humana. Ya en *Naturaleza, Historia y Dios* (451-452), Zubiri hablaba de “pecado histórico” y de “ateísmo de la historia”.

(cosas, personas, eventos⁷⁴) lejos de ser obstáculo para la experiencia de Dios, es el único lugar donde el fundamento se hace “experimentable”. Habrá que tener presente todo esto cuando se hablará de libertad, y se sostendrá la tesis que el hombre es plenamente libre sólo *en la realidad y en la fruición*.

Lo que acabamos de describir es de alguna manera lo que Zubiri ha llamado “voluntad de fundamentalidad”, en sus dos aspectos:

1. “Ante todo, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de poner en marcha el proceso intelectual en orden a la intelección de cuál sea el fundamento al que nuestro ser relativamente absoluto está inexorablemente lanzado por nuestra constitutiva religación. Es la voluntad de fundamentalidad como motor del proceso intelectual” (HD, 262).
2. “Es la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad-fundamento” (HD, 263).

La “voluntad de fundamentalidad”, entonces, no sólo no contradice la “voluntad de vivir” y la “voluntad de ser”, sino que se negaría a sí misma si las negara. No haberlo entendido, a mi modesto juicio, es lo que ha llevado a una injusta oposición entre deseo de vida y deseo de fundamentalidad, cuya manifestación más clamorosa ha sido la filosofía de Nietzsche⁷⁵.

Al contrario, la “voluntad de fundamentalidad” no es algo añadido a la persona humana, sino que es “el principio de una actitud que tenemos inexorablemente por el hecho de ser personas, y que se despliega en proceso intelectual y opción respecto del fundamento último de la vida, en la constitución del Yo” (HD, 286-287). Eso es tan verdadero que las posturas del *agnóstico*, del *desentendido* y del *ateo*, como se precisará en el capítulo siguiente, no sólo se pueden comprender exclusivamente a partir de la voluntad de fundamentalidad, sino que la destacan “como *principio originario* del Yo” (HD, 287). Ellos revelan, absolutizándolas, las dimensiones mismas de las cuales está hecha la voluntad de fundamentalidad: el agnóstico la vive como *voluntad de buscar*; el desentendido como *voluntad de vivir*; el ateo como *voluntad de ser*. Pero la postura más auténtica, la que absorbe y sintetiza estos tres

⁷⁴ “Evento” tiene en Zubiri un significado muy preciso: es la actualización de unas posibilidades, es el hecho en cuanto apropiado por una elección. La vida humana no está compuesta de *hechos*, sino de *evento* o *sucesos*; los hechos están en la vida del hombre, pero no constituyen un momento suyo hasta que no sean reabsorbidos en forma de sucesos (cf. EDR, 236, 249; DSHS, 38).

⁷⁵ En efecto, el fundamento “es el constituyente de mi ser y por tanto es el fundamento de la *plenitud* de la vida en todo su ser” (HD, 160).

momentos es la voluntad de fundamentalidad, que sola lleva a sus extremas consecuencias la “*voluntad de verdad real*” (cf. HD, 290), que consiste en “querer mi ser en verdad real”, es decir, es la opción porque sea la verdad real la que configure mi ser (cf. HD, 248-250)⁷⁶.

Volvimos de esta manera, aunque por otro camino, al mismo punto al cual llegamos en el capítulo anterior. *La persona descubre y vive plenamente su ser persona, es decir, su ser relativamente absoluto, cuando se determina en una voluntad de verdad real, es decir, cuando la realidad le está presente como realidad-fundamento de su propia vida.*

A mi modesto juicio, sigue siendo un error separar en los estudios sobre Zubiri lo que a veces ha quedado separado en sus textos sólo a causa de las diferentes preocupaciones y de las circunstancias ocasionales que han determinado la redacción (y a veces la publicación póstuma) de sus obras⁷⁷. No se puede, sin embargo, comprender la dinámica de la acción humana como libre apropiación de posibilidades fuera del dato de la religación. Bastaría esta última cita para convencerse:

“Ahora bien, toda intelección de la realidad-fundamento es *intrínseca y formalmente* el trazado del ámbito de una posibilidad de vivir fundadamente; es decir es el ámbito de una posible opción (...) Esta opción es apropiación de posibilidades. Y en esta apropiación optativa es en lo que formalmente consiste la entrega en cuanto tal. Entregarse a algo es apropiarse optativamente ese algo como posibilidad de mí mismo. En esencia, volición es entrega” (HD, 290).

Si religación, marcha intelectual y experiencia del fundamento son tres momentos tan esenciales para la realización personal humana, ¿cómo es posible separarlos de la realidad moral del hombre, que es precisamente la realidad humana en cuanto capaz de apropiarse posibilidades y darse, por lo tanto, una figura en la realidad?

⁷⁶ Se tratará de recoger más adelante las riquísimas implicaciones morales de todo este discurso.

⁷⁷ En el caso presente, por ejemplo, se está citando casi exclusivamente de *Hombre y Dios*, porque es la única obra donde este nexo entre apropiación y religación ha sido tratado ampliamente. Sin embargo, aunque sea casi siempre sólo a través de una breve referencia, este nexo aparece en muchos otros lugares (cf. NHD, 426-430; SSV, 404; EDR, 234-235; SH, 151, 433).

2.2.3 Proyecto y temporalidad.

Antes de pasar a enfocar y verificar directamente el papel de la libertad dentro de este proceso, hay que introducir un último importante elemento de este dinamismo de realización. La apropiación de posibilidades implica, en efecto, un momento anterior al apoderamiento: es el momento de la proyección, el *proyecto*. Para poder elegir, el hombre tiene que haberse “fingido”, imaginado o inventado qué se podría hacer con el tal recurso. Por eso afirma Zubiri: “*Toda posibilidad es un proyecto incoado*” (EDR, 238). Se trata de una cuestión estrictamente ligada al tema de la libertad (“el carácter de *pro-yecto* es un carácter que define el querer y la libertad”, Navarro, 1996, 85) y que, sin embargo, tiene dos vertientes problemáticas cuyo señalamiento conviene adelantar ahora: se trata del problema del tipo de actividad intelectual que corresponde al proyectar y de la relación tiempo-proyecto.

El proyecto es “aquello en vista de lo cual el hombre va a preferir lo que se le presenta como una posibilidad entre varias (...)” (SH, 141). Esta operación implica anticipar algo que todavía *no es*: en el proyecto está siempre algo que no es real y está, por tanto, formalmente vertido hacia lo *irreal*. Como ya se vio a propósito del movimiento del logos, Zubiri ha afirmado oportunamente que el hombre tiene un momento de irrealidad como elemento constitutivo de muchas operaciones suyas. Esto le ha permitido relevar una gran paradoja: “el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad (...). Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad” (EDR, 238). El momento del proyecto es por excelencia el lugar de esta paradoja, que refleja la otra más radical, es decir, la necesidad de no ser nunca lo mismo, para ser realmente sí mismo o, dicho de otra manera, la necesidad, para la esencia humana abierta, de estar siempre optando en el devenir de la realización. La dimensión proyectiva de la realidad humana tiene sus raíces intelectivas en el logos: el *ficto*, segundo momento de simple aprehensión, es precisamente la función de la inteligencia sentiente que permite el “rodeo” de la irrealidad, que en este caso es “desrealización de lo inmediato, algo que sólo es pensable para un ser que originariamente está abierto a la realidad como tal” (Pintor-Ramos, 1993, 173). En el fondo, es fácil reconocer en la aprehensión intelectual propia del ficto lo que comúnmente se ha llamado *imaginación* y que Zubiri prefiere llamar “*fantasía*” (IL, 100). Con sus imágenes el hombre puede hacer lo que ningún animal puede (fantasear y proyectar), justo porque la imaginación no tiene la tradicional y ambigua posición intermedia entre sensibilidad e intelecto, sino que es un

momento de la aprehensión intelectual: su papel es decisivo para la creación del ámbito del sentido y de las posibilidades, precisamente porque a ella le compete el distanciamiento que exige toda intelección del logos, sin salirse del ámbito de realidad. El ficto, en efecto, no es simple imaginación creadora (esta la tienen también los animales) sino “realidad en ficción”, es la intelección del “cómo” en realidad sería la cosa (cf. IL, 100). Sin embargo, Zubiri no se ha detenido sobre este aspecto de la intelección, dejándolo más bien a nivel de esbozo; sobre todo no lo ha elaborado nunca en función de este preciso momento de la proyección (cf. Pintor-Ramos 1993, 158).

Se decía antes que proyectar es *anticipar lo que todavía* no es. Entonces, además que un momento de irrealidad, el carácter mismo del proyecto involucra otra grave cuestión: se trata de la dimensión del *tiempo*. Precisamente porque no se tiene la intención de presentar la reflexión filosófica de Zubiri sobre el tiempo, sino lo que la noción de proyecto involucra, se seguirá más de cerca un texto de 1953-54, donde Zubiri, todavía muy en diálogo con Heidegger, se preocupa mayormente de aclarar esta dimensión del tiempo. Hay que aclarar en seguida que para Zubiri, ya en aquellos años, el estar en el mundo proyectando es *una* de las dimensiones de la temporalidad, no es la temporalidad sin más (precisamente hablando sería la *temporeidad*)⁷⁸. En un cierto sentido, la primera estructura o modo del tiempo (se está hablando del tiempo humano) es la *duración*. Durar no es simplemente perdurar, sino “retener la realidad, y la retinencia es vital porque el viviente se va poseyendo a sí mismo en su propia duración” (SH, 610)⁷⁹. Es la vivencia del tiempo como “tardanza”. El hombre tarda un cierto tiempo en realizar sus operaciones vitales, en hacer sus movimientos, etc.: vive el tiempo como tardanza. “El tiempo de la duración como tardanza se organiza como una línea duracional, en la que cada uno de los momentos es un ‘ahora’, un ‘antes’ y un ‘después’ (SH, 611). Es interesante notar que esta estructura es prácticamente lo contrario de la vivencia del tiempo en la dimensión proyectiva, que es la segunda estructura del tiempo humano.

⁷⁸ Zubiri en “El concepto descriptivo del tiempo” (1976) distingue entre *temporalidad* y *temporeidad*. La primera designa la línea temporal de las cosas que transcurren (el tiempo cósmico); la segunda indica el carácter tempóreo de las cosas, su estar realizándose en el mundo. La temporeidad es por tanto *modo del ser*, no de la realidad (cf. 37-38). Sin embargo, hay que tener presente que esta distinción no era todavía clara en el curso de 1953-54 (ahora en *Sobre el hombre*), al cual haremos referencia más a menudo, porque, como se dijo, más preocupado de interpretar el tiempo a partir de las proyectividad del hombre y de su tensión vital. De ahí que buena parte de lo que se discute en estas páginas bajo el rótulo “temporalidad”, deberían estar propiamente bajo el título “temporeidad” y que el uso de estos términos no es riguroso como tal vez sea deseable.

⁷⁹ En *Sobre la esencia* el concepto de *duración* es matizado de manera diferente, dejando a un lado la cuestión del “retener” e insistiendo sobre el hecho que toda realidad es “de suyo” duradera (SE, 497).

En el proyecto, el hombre entretiene una relación bien distinta con el antes, el ahora y el después; en efecto, cuando proyecta, se dirige a lo que todavía no es, al “después” de la duración, que de esta manera se vuelve algo que pertenece al presente. Lo mismo acontece con el “antes”, el pasado, que es también algo presente, en cuanto son las posibilidades con las cuales el hombre cuenta ahora para forjar el futuro. Si el pasado fuera un puro no-ser, el proyecto no contaría con nada, se empezaría siempre de cero. En conclusión, “junto a la línea duracional antes-ahora-después, nos encontramos con una realidad proyectiva, cuyos momentos integrantes son pasado-presente-futuro” (SH, 612). En el despliegue durativo cada instante deja lugar al sucesivo, en una sucesión lineal, mientras que en el proyecto hay una unidad de implicación en cada instante: es una cuestión de elección de posibilidades y de decisión, una cuestión últimamente de libertad. El pasado, en efecto, pervive no por el simple recuerdo, sino precisamente porque la libertad se ha comprometido con ciertas realizaciones que han dejado un determinado juego de posibilidades para afrontar la nueva situación⁸⁰. Y por eso el hombre puede contar sólo con un futuro relativamente próximo, porque el futuro no es sin más lo que no es, sino el diseño de las posibilidades que la libertad ha reconocido o forjado, “el porvenir que he decidido llegue a ser” (SH, 612). Hay futuro sólo donde hay posibilidades reales, porque no es futuro aquello con que no puedo contar ahora.

Zubiri evidencia otras diferencias entre estas dos dimensiones del tiempo. El tiempo de la duración es un tiempo de hechos, mientras que el tiempo proyectivo es un tiempo de *eventos* o *sucesos*. Ya se ha aclarado que “evento” en Zubiri tiene un significado muy preciso, porque indica el hecho en cuanto apropiado por una elección (cf. nota 74, p. 162), es decir, es el hecho en cuanto es reconocido y apropiado como una posibilidad para la propia realización. Esta inclusión del evento dentro de la estructura del tiempo como proyectividad es de importancia capital, porque recuerda que el término “proyecto” no debe hacernos pensar sólo en la invención de algo *ex novo*, sino también en una dinámica más cotidiana, que consiste en el reconocimiento de una posibilidad para sí dentro de lo que sucede, en los encuentros fortuitos e imprevistos de la vida: me parece que en este contexto se entienda más claramente la referencia que Zubiri hace al *kairós*, circunstancia en la que el tiempo “puede cobrar un carácter especial, que es la oportunidad, el momento preciso (...)” (SH, 616), lo cual normalmente tiene poco que ver con nuestros proyectos, entendidos como una capacidad nuestra de control y de previsión.

⁸⁰ Sin embargo, además que recursos (cf. EDR, 239) el pasado puede dejar también “capacidades”, como se ha visto en DSHS, 53-54.

El tiempo de la duración se vive como tardanza; el tiempo del acontecer se vive como tiempo de posibilitación, es decir, como “futurición” (cf. SH, 613). Pero, estas dos dimensiones del tiempo no son independientes: “necesito tiempo para proyectar; la duración subyace a mi proyecto” (SH, 613). La misma expresión “dar tiempo al tiempo” parece aludir a estas dos dimensiones que constituyen en su unidad el tiempo humano: el tiempo-proyecto necesita contar con el tiempo-duración⁸¹ (o “fluencia” en otros textos, cf. EDR, 306), porque la proyectividad no descansa en sí misma, sino sobre la realidad fluyente (cf. EDR, 306-307). Al mismo tiempo, la duración necesita de la futurición, porque de lo contrario el hombre no sería viable: el hombre no podría subsistir psicobiológicamente sin hacerse cargo de la realidad, y por tanto, sin proyectar.

Zubiri introduce también una tercera estructura del tiempo: el *emplazamiento* (cf. SH, 614ss). El tiempo de la vida es algo contado, tiene un “plazo”. Es la percepción del tiempo como un todo limitado (la vida tiene un principio y un fin), donde, sin embargo, futuro y pasado son como una orla indeterminada e indeterminable. Además del antes-ahora-después y del pasado-presente-futuro, la vida es, entonces, comienzo-camino-fin. Esta estructura del emplazamiento, que es el modo como el hombre tiene vivencia del tiempo como un todo, es la que le ha faltado a Heidegger, cuando ha pretendido “extremar la idea del tiempo como futurición” e interpretar al hombre como un “ser para la muerte”: la muerte, en tanto que vivencia de la muerte, sería el ingrediente positivo de la vida, sería el carácter meramente posible de las posibilidades de la vida humana en cuanto tal. Según Zubiri, el filósofo alemán “da un brinco en el vacío cuando toma la idea de la existencia humana ‘entera’ como una posibilidad (...) ¿De dónde saca Heidegger la idea del todo de las posibilidades, sino de que éstas están inscritas en el tiempo como emplazamiento? Como futurición proyectiva no tendríamos muerte, tendríamos malogro” (SH, 615). Además, desde el punto de vista de Heidegger, es difícil llevar la idea del carácter concluso y total de la vida al hecho del nacimiento, que no es una posibilidad, sino una realidad. La mirada del hombre, en efecto, no sólo se tiende hacia el final, sino también hacia el hecho de su nacimiento, que, como comienzo de la vida, le aparecerá como el fundamento radical de sus posibilidades.

⁸¹ “(...) La proyección misma sería imposible sin duración. No todo lo que hay en el tiempo es un derivado de la proyección; la proyección necesita un tiempo no sólo para ser ejecutada, sino un tiempo con el que el proyectante cuenta para su propia proyección” (SH, 624). Me parece que no diste mucho de esta lectura, la interpretación que R. Rodríguez (2002, cf. pp. 194-196) da de esta misma expresión, a la luz de la concepción heideggeriana del tiempo, distinguiendo entre temporalidad vital y tiempo del mundo.

Heidegger, fijándose sólo en la futurición, no ha sabido, según Zubiri, sacar provecho del hecho del nacimiento, para la comprensión de la existencia. En conclusión, duración y futurición no son suficientes para decir lo que el tiempo es para el hombre: duración y futurición están “flotando en la orla indeterminada de un comienzo del que no se tiene conciencia, y del término de un plazo del que tampoco se tiene conciencia” (SH, 616). Las tres estructuras se posibilitan recíprocamente: es evidente, por ejemplo, que si supiéramos cuánto vamos a durar, nuestros proyectos serían distintos.

Zubiri, en ésta como en otras ocasiones, parte indudablemente de los análisis de Heidegger y adopta también parcialmente su lenguaje, para luego distinguirse y oponerse, no tanto a nivel de descripción fenomenológica, sino a nivel de fundamentación metafísica. La tesis fundamental de Heidegger⁸² sobre el tiempo es resumida por Zubiri en estos términos:

“el hombre no sólo tiene un tiempo, y el tiempo es mi tiempo, no sólo soy yo el tiempo mismo, sino que lo que yo soy es tiempo. Es la tesis de Heidegger: yo soy tiempo. Es imposible preguntarse allende el tiempo, porque no hay ningún allende, ya que el hombre consiste en ser tiempo, tiempo como futurición” (SH, 628).

El parecer de Zubiri es que esta idea de temporeidad no se sostiene, porque además anula la posibilidad misma de pensar la proyección. Es la idea de existencia de Heidegger la que en el fondo es insostenible para Zubiri, porque se presenta como el empuje de un puente sin pilares y, en cuanto tal, es algo inimaginable (cf. SH, 628). Existencia y temporeidad no pueden descansar sobre sí mismas. El proyectarse hacia el futuro implica que se haga a partir de una realidad. Hace falta decir desde dónde se proyecta el hombre y qué es lo que le hace proyectar. El tiempo está fundado en la realidad (la realidad es *tempórea*, EDR, 304) y en particular, en la realidad que es el hombre. Más precisamente, el fundamento del tiempo está en aquello que instala al hombre en la realidad, permitiéndole enfrentarse con las cosas como realidad: la *inteligencia sentiente*. Ella es la que constituye el *estar sobre sí*, porque la realidad del acto de inteligir es reduplicante y ahí está anclada la *autopresencia*: hay autopresencia en el hombre por la inteligencia del estar sobre sí. La consecuencia es que “no se está sobre sí porque se proyecte, sino que se proyecta porque se está sobre sí. Y se está sobre sí porque se es inteligente” (SH, 629). Obviamente no basta la inteligencia para

⁸² Nos limitamos a la tesis sobre el fundamento. Zubiri desarrolla una crítica cerrada a todos los momentos que entran en la concepción heideggeriana del tiempo (el cuidado, el ser para la muerte, etc., cf. SH, 614ss), pero no es posible seguirlo ahora en todos los detalles de esta confrontación.

que haya tiempo: el otro fundamento está en la misma realidad humana formalmente decurrente. Pero el estar sobre sí y la decurrencia de la propia realidad son dimensiones internamente articuladas por la estructura de la misma inteligencia: “la acción formal de la inteligencia consiste en estar en la realidad, y esta acción es ejecutada por mis propias estructuras decurrentes, y en ella se actualiza mi estar en ellas” (SH, 630). Gracias a la dimensión sentiente de la inteligencia, “las cosas entran y salen”; por eso el hombre mismo es realidad tempórea y es mantenido en una *inquietud* constante: se actualiza como un “siempre” que tiene que estar de otra manera.

En cualquiera de las tres estructuras del tiempo (duración, proyección, emplazamiento) nos encontramos con que su unidad está en el “mí” temporal: “mí” duración, “mí” futurición, “mí” emplazamiento. Dice Zubiri: “Lo que este ‘mí’ tiene de tiempo es que sus situaciones son insostenidas e insostenibles, y fuerzan a forjar la figura del propio mí” (SH, 619). La forma de estar en la situación es constitutivamente inquietud: el mí temporal es un *mí inquieto*⁸³. Y es inquieto porque no está contemplando su decurso sino que está “incurso en él, y en él es autopresente” (SH, 626). Es en la inquietud donde se da la unidad del autopresente en su decurrencia. Y sólo porque el mí es constitutivamente inquieto, el mí es tempóreo.

De esta manera Zubiri, en el presente texto⁸⁴, llega a considerar el tiempo en su estrecha implicación con la identidad humana, es decir, con el hecho de que el hombre sea siempre el mismo, aunque nunca lo mismo, dado que su vida es siempre un estar realizándose. En efecto, el estar sobre sí que la inteligencia hace posible, es la unidad de dos aspectos: la presencia de mí mismo ante mí mismo y el estarlo en decurrencia. Para que el hombre pueda numerar el tiempo (Aristóteles), rememorarlo (san Agustín, Bergson) o proyectarlo (Heidegger), es necesario que *esté ya ante el decurso* para realizar con él y ante él estas operaciones. Pero, si no estuviera incurso en él, el tiempo no sería su propio tiempo: “Sin este punto de autopresencia habría decurso vital, pero este decurso no sería tiempo. Recíprocamente si el autopresente no estuviera incurso en su propio decurso vital, no habría un tiempo que fuera *mi tiempo*” (SH, 625). El hombre, por ser *siempre* (de una vez por

⁸³ No hay que confundir esta inquietud, propia de la vida como decurso, con la inquietud que consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto (aunque no están sin relación entre ellas).

⁸⁴ Vale la pena recordar que se trata de un curso de los años 1953-54, cuando la relación realidad-ser no estaba todavía bien matizada: es obvio que esto tenga consecuencias sobre la manera de concebir la relación realidad sustantiva-yo y, por consiguiente, el tiempo humano.

todas⁸⁵) el “autopresente”, es el mismo sin ser nunca lo mismo. Es la autopresencia en la forma de un “siempre” el mismo, la que fundamenta la identidad. Para Zubiri no es suficiente una identidad lógica (me concibo a mí mismo como siendo el mismo) y, probablemente, aunque no lo diga de manera explícita, una identidad de tipo narrativo. La identidad sería imposible sin una real y efectiva mismidad, pero “la mismidad se funda en el siempre, y el siempre en la inteligencia sentiente” (SH, 631). Concluyendo, por ser inteligencia sentiente el ser humano se enfrenta con su misma realidad y está autopresente a ella que es de por sí decurrente: “Esta autopresencia bajo la forma de un siempre el mismo, es lo que fundamenta mi identidad y con ella mi subjetividad” (SH, 631).

Me parece que Zubiri haya realizado en este terreno un intento notable para superar la idea de identidad como “yo sustancial”, “cosa” estable en el fluir del tiempo, y reconocer que “el tiempo no es el enemigo de la identidad, sino que es, al revés, su condición, lo que hace posible la identidad del individuo, en el único sentido humanamente inteligible, el de labrarse una cierta figura de uno mismo, normalmente implícita, pero siempre vigente, y susceptible de ser reconocida por los otros” (Rodríguez García, 2002, 184). Haría falta actualizar estas reflexiones de Zubiri de la década de los cincuenta, llevándolas al ámbito del ser y del Yo, es decir, dentro de la dinámica de la constitución de la personalidad, que contempla momentos como el de la *reasunción*, modalidad que es clave para un discurso sobre la identidad. Precisamente porque la persona no es sin más personidad, sino personalidad, puede siempre asumir la realidad pasada en una *nueva figura de ser*, como en el caso del arrepentimiento ya recordado en páginas anteriores. En un texto más reciente (1975), publicado en *Sobre el hombre*, se encuentra precisamente este orden de fundamentación: la figuralidad se funda en la reasunción, y la reasunción en la intimidad.

¿Qué es la *intimidad*? Para Zubiri no es ni algo oculto ni algo oscuramente profundo, “sino algo muy sencillo: es mi ser, aquello según lo cual mi alegría, el color de mi cara, etc., son respecto de ‘la’ realidad algo mío, bien como ser pasivo, bien como ser accional (en la triple dimensión del ‘me, mí, yo’)” (SH, 183). En definitiva, la intimidad es el afirmarse, en acto

⁸⁵ “Siempre no significa en su raíz latina lo que se repite constantemente, sino lo que acontece una vez por todas, y que por ello tiene forzosamente que repetirse (...) El siempre es la unidad de la decurrencia con la autopresencia. La esencia formal del tiempo es el siempre así entendido” (SH, 626). Todavía en 1968 (en *Estructura dinámica de la realidad*, cf. 298-299) el *siempre* es presentado como “la esencia del tiempo”: “La unidad del tiempo no es la unidad sintética del pasado, presente y futuro, sino la unidad de estabilidad de esos tres momentos, la *demora* en el ser del estar dando de sí. Sólo por eso la llamo *siempre*” (299).

segundo, del carácter de autopropiedad que tiene constitutivamente el hombre en virtud de la santidad; es lo que se expresa en la triple versión del “me, mí, yo”, que como re-actualización de la propia realidad sustantiva, “revierte sobre la propia realidad reactualizada como ‘siendo’ idénticamente dicha realidad sustantiva. Por esto es por lo que este ser es ser de la sustantividad. Este momento de identidad es lo que constituye la intimidad” (SH, 182-183).

En y por la intimidad del ser se constituye la unidad de ser y realidad, y se va constituyendo mi ser. Más precisamente, la intimidad va constituyendo la unidad figural de mi ser, de mi personalidad. Aquí revela toda su importancia el fenómeno de la *reasunción*. Zubiri afirma: “Por la reasunción en intimidad es por lo que no hay más que un solo ser en el hombre” (SH, 183). Mi ser ‘re-asume’ en mi modo de ser, según la nueva cualidad adquirida, el modo de ser que ya antes tenía. La reasunción, en efecto, envuelve un momento de conservación, pero no es conservación de cualidades, sino del modo de actualidad que han determinado; y lo que es así conservado es determinante del nuevo modo de actualidad: este dinamismo “modal” es lo que constituye la figuralidad del ser. Como ya se dijo en otra ocasión, no hay más que una sola figura dinámica del ser de la realidad humana, un solo ser que se va configurando. “Configuración” no es sucesión de modos de ser que van siendo borrados: “La figura reasume el propio transcurso, pero en una configuración que puede variar aun permaneciendo igual la cualidad que antes se poseía. La figura y la configuración no son un transcurso temporal sino la manera como este transcurso es reasumido en mi ser. Es una configuración del tiempo” (SH, 185). El tiempo entonces, no es sólo transcurso, sino “figura”. Y “la figuralidad del tiempo está fundada en la figuralidad del ser y no al revés” (SH, 186). Cada instante pone en juego la personalidad toda entera: “no define sólo lo que ahora está queriendo ser, sino la manera de reasumir todo lo que hasta ahora he sido” (SH, 186). Por eso la personalidad es flexible, puede ser renovada por entero, no sólo respecto al futuro, sino respecto al pasado.

En el presente, el hombre tiene “siempre” (continuamente) la posibilidad de reinterpretarse en función de un proyecto o, de manera más general, de un sentido de la propia vida; pero, este proyecto no puede nunca prescindir del pasado (aun queriéndolo), que continúa constituyéndole dentro de un modo de ser (reasumido en una figura) a veces radicalmente diferente. El pasado es un material inerte y no logra configurarse significativamente sin la unidad de un proyecto que moviliza el presente hacia el futuro; sin el pasado, sin embargo, el presente sería un vacío sin intereses, ni posibilidades para proyectarse. La identidad humana

es al mismo tiempo *memoria* y *proyecto*⁸⁶: cualquier intento de eliminar uno de estos dos términos es destinado a borrar la posibilidad de la unidad del hombre en su identidad.

Una última observación, antes de concluir. La visión zubiriana del tiempo es fundamentalmente una visión positiva. Zubiri no simpatiza con la concepción del tiempo, que ha impregnado culturas antiguas y modernas, por las cuales el tiempo sería un poder destructor y devorador (cf. EDR, 308), una fuerza que arrastra las cosas hacia su fin. Primariamente porque el tiempo no es como una gran “cosa” que todo lo envuelve; el tiempo no tiene realidad más que como un modo de ser de las cosas en la respectividad mundanal. El tiempo, entonces, no es el enemigo del hombre, no lo es de su identidad (se acaba de mostrarlo), y no lo es tampoco de su vida. El tiempo parece llevarse las cosas y las personas que amamos, desmorona los resultados de nuestras acciones, acaba con lo que con trabajo hemos llegado a poseer. Y, sin embargo, es el modo con que el hombre experimenta concretamente su dinamismo estructural: lo contrario sería la muerte, que consiste justo en detenerse definitivamente. En tanto que realidad y en tanto que sustantividad humana, el hombre no puede detenerse en lo que ha alcanzado, en las posibilidades que se ha apropiado o en la figura que se ha dado. Cada acción, cada apropiación de posibilidad, cada configuración es definitoria, pero no definitiva. El carácter esencial de la muerte, desde este punto de vista, consiste en la fijación definitiva de la figura real y concreta que el hombre ha definido (cf. SH, 418-419). La vida humana al contrario tiene un carácter dinámico y “*tensivo*” (cf. EDR, 292): es la tensión de un caminar “hacia”⁸⁷, un camino últimamente orlado de niebla y de incógnitas. Por eso puede ser fuente de angustia; esto es inevitable cuando, teniendo que ser (que caminar), no se sabe a donde ir, porque todas las posibilidades parecen haberse agotado⁸⁸. Ésta es la particular condición del hombre en el tiempo (pero, más

⁸⁶ Me parece que el regreso a la historia como narración y los intentos de recuperar el tema de la identidad a través de un “yo narrativo”, constituyan una señal positiva precisamente porque recuperan de alguna manera el valor de la *memoria* en la constitución de la identidad del sujeto, totalmente abolida en las filosofías de marco estructuralista, que han dominado en las últimas décadas del siglo pasado. Por tanto, si por una parte todo deja pensar que Zubiri no consideraría suficientemente fundamentada una identidad de tipo narrativo, por otra hay que reconocer que su propuesta onto-metafísica podría asignar su justo lugar a la *narración* en la formación del yo, en cuanto la narración expresaría un dinamismo propio del ser de la sustantividad humana (memoria-proyecto-reasunción).

⁸⁷ “Y es que en el fondo todos somos viadores. Somos todos viadores, en camino a una configuración permanente de nuestro propio ser sustantivo” (PTHC, 83).

⁸⁸ En esta perspectiva no tiene sentido hablar de una “ética para náufragos” (cf. Marina, 1998) como si fuera posible “un manual de supervivencia para náufragos” (1998, 10) en esta situación: el naufragio auténtico (hay “náufragos” en la cultura contemporánea para los cuales el naufragio es sólo un ejercicio literario y estético) es precisamente el que, a la merced de las olas y de las corrientes del mar, no puede dar una dirección a su balsa, es decir, no puede “proyectar” ninguna acción significativa

correctamente, se debería decir “en el mundo tempóreo”, EDR, 310). El dinamismo del tiempo es el dinamismo del dar de sí, pero en el hombre este dinamismo es crecimiento, creación de posibilidades, es innovación, últimamente es búsqueda en tanteo de una posible plenitud: “*El tiempo es siempre y solamente un tiempo de plenificación de sí mismo: es justamente estar dando de sí*” (EDR, 308, subrayado del autor).

Claro está que llega el momento en que “el tiempo se acaba”. Hay un momento de pérdida completa. Pero (y la observación de Zubiri es muy interesante), “no es porque el tiempo nos haya devorado, sino al revés, porque es que nuestra realidad, en sí misma caduca, ha devorado el tiempo en que ella está dando de sí” (EDR, 308-309). Entonces, el problema (¡problema moral!) es cómo se ha devorado el tiempo: se puede “hacer tiempo”, “pasar el tiempo”, “perder el tiempo”, “recuperar el tiempo”, etc. (cf. EDR, 304- 309)⁸⁹. Sobre todo, se puede perder la capacidad de auténtica fruición de la realidad presente, por el aturdimiento que producen televisión, radio, cine, publicidad, los ritmos de vida y trabajo de las sociedades occidentales contemporáneas. Se vive entonces “disparados” hacia el futuro, y faltando en el presente una verdadera experiencia de fruición, el hombre tiene sólo “proyectos en que se devora a sí mismo” (SSV, 404).

Una vez más no hay que olvidar cuál es la raíz última de todo este dinamismo proyectivo en el hombre: la religación al poder de lo real. La realidad, desde su fuerza de imposición en la impresión, pone en movimiento la realidad humana entera; es el poder de la realidad en las cosas (en sentido amplio) la que pone en tensión hacia la realización, una tensión que se va precisando como búsqueda real y física, en todas las acciones, del fundamento posibilitante y plenificante del propio ser. Se trata del despliegue en el hombre de la “*tensión constituyente*” del fundamento (cf. HD, 161). Respecto a la realidad-fundamento el hombre sólo puede estar en “hacia”, es decir, en situación de deseo, de tensión, de búsqueda en tanteo, hasta de súplica y petición. Pero todo esto se traduce siempre en opciones concretas, se juega siempre dentro de un proceso de elección-apropiación de posibilidades. Lo que últimamente inquieta y mueve es la realidad-fundamento, que es la verdadera

para la propia salvación. El naufrago “angustiado” no tiene más alternativa que “desmoralizarse” (y entonces des-esperarse) o “conservarse moral”, y entonces seguir esperando (estar tenso “hacia”) que alguien le venga a salvar: y en esta última actitud está probablemente la esencia misma de toda moralidad.

⁸⁹ A este propósito es muy interesante la propuesta de L. Polo (1998, 110), que define la ética como “modo de ganar tiempo”: “La ética es aquel modo de usar el propio tiempo según el cual el hombre crece como ser completo, no sólo somáticamente”.

“posibilidad de las posibilidades” (HD, 153) y, por tanto, el proyecto de los proyectos, el fundamento último de la libertad, del trazado de la propia vida y de la ejecución de las propias acciones: “la vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal” (HD, 162).

2.3. Volición y libertad en la constitución y en el dinamismo de la realidad moral.

Ya se tuvo ocasión de recordar que Zubiri no pudo desarrollar en su vida una reflexión sobre la voluntad tendente y el sentimiento afectante de manera orgánica y sistemática como lo hizo a propósito de la inteligencia sentiente. Entre los escritos de los cuales se dispone actualmente, los que presentan un tratamiento significativo del tema de la volición y de la libertad fueron elaborados en menos de una década, entre 1953 y 1961⁹⁰, es decir, todos anteriormente a la publicación de *Sobre la esencia* y mucho antes de haber dado forma definitiva a su pensamiento sobre la inteligencia. Pintor-Ramos (1993) me parece que sea el único estudioso de Zubiri que se haya dado la tarea de “completar” la filosofía zubiriana también en estas direcciones. Obviamente no se tiene en este trabajo un objetivo tan ambicioso. Sin embargo, la presente lectura de los textos de Zubiri acerca de la voluntad se coloca en una línea interpretativa de la relación entre las tres facultades que debe mucho a los estudios de Pintor-Ramos, cuya tesis fundamental es que “la aprehensión primordial de realidad es, a una, el acto de una inteligencia sentiente, una volición tendente y un sentimiento afectante” (1993, 140).

Dentro de la perspectiva de nuestra investigación sobre la realidad moral del hombre, lo que más interesa es verificar el papel de la voluntad y de la libertad, tanto en la constitución como en la operatividad de dicha realidad. En línea general, algunos aspectos importantes de un discurso sobre voluntad y libertad han salido a flote ya a lo largo de la presentación del hombre como realidad sustantiva en el primer capítulo y de su dinamismo en el segundo; algo inevitable precisamente porque, como es fácil comprender, es imposible hablar del ser humano sin implicar la dimensión volitiva. Esto, que es verdadero en general, tiene una

⁹⁰ Se trata de “El problema del hombre” de 1953-54 (ahora en *Sobre el hombre*, capítulos VII y X); “Sobre la persona” de 1959 (ahora en *Sobre el hombre*, capítulo V. A.); “Acerca de la voluntad” de 1961 (ahora en *Sobre el sentimiento y la volición*). Páginas interesantes sobre la volición se encuentran también en el curso “El problema del mal” de 1964 (ahora en *Sobre el sentimiento y la volición*).

urgencia particular en Zubiri: a pesar de las apariencias, debidas al hecho que la obra maestra, *Inteligencia sentiente*, se ha limitado al análisis del momento intelectual, la filosofía de la realidad de Zubiri tiene una estructura básica que hace imprescindible el momento volitivo y sentimental. En efecto, aunque la libertad hasta el momento no ha sido el centro específico de nuestra atención, se puede decir que, de alguna manera, sobre todo en este segundo capítulo, no se ha hablado más que de libertad.

Antes que nada hay que recordar que ya en la descripción del hombre desde un punto de vista biológico-antropológico se había presentado un momento de libertad, que es un aspecto de lo que Zubiri denomina “libertad de”: por su situación de hiper-formalización, el animal humano, encontrándose con un estímulo que ya no es signo de respuesta, se queda en un distanciamiento “en” las cosas, incapaz de una respuesta de selección adecuada; sus tendencias lo están dejando en una situación de indeterminación que amenaza su misma posibilidad de sobrevivir biológicamente. Esta situación le exige⁹¹ otro tipo de aprehensión: la aprehensión del estímulo como realidad; y se dijo que precisamente en esto consiste la inteligencia sentiente. El hombre empieza entonces a hacerse cargo de la realidad y es evidente, por la expresión misma (“hacerse cargo”), que esto no es sólo un momento intelectual sino ya volitivo: el hombre *determina* su respuesta en función de lo aprehendido como realidad. En este *determinarse*, que ya no es “selección biológica” sino “elección intelectual”, aparece un momento fundamental de libertad como “liberación” del horizonte estímulo del animal, encerrado en el dinamismo de sus tendencias y respuestas ya aseguradas.

Es claro que sin inteligencia sentiente no habría voluntad, ni sentimiento; y sin embargo, hay que recordar que la apertura de esta especial esencia que es la sustantividad humana, no es determinada sólo por la inteligencia, sino que tiene como co-principios también el organismo, por un lado, la voluntad y el sentimiento, del otro. En el primer capítulo (cf. 1.3.2) se ha considerado precisamente esta *condición metafísica* de la libertad (la *apertura* de la sustantividad humana en sus principios estructurales) y en aquella ocasión ya se evidenció que la apertura es formalmente exigencia de realización⁹². En fuerza de estas notas constitutivas el hombre se posee a sí mismo (suidad) y se define “frente” a toda realidad: su modo de implantación en la realidad es el de un ser “absoluto relativo”. No hay quien no vea

⁹¹ Sobre el significado de este “exigir” cf. capítulo I, nota 23, p.52, y p. 62 punto d.

⁹² Cf. también Pintor-Ramos: “el núcleo de la realidad abierta consiste en su exigencia irrecusable de realizarse” (1993, 127).

como estas afirmaciones sobre la realidad personal del hombre son al mismo tiempo un discurso sobre la dimensión constitutiva de su libertad.

En esta base metafísica y en aquella dinámica biológica, se apoya el discurso zubiriano acerca del acto volitivo y de la libertad en sus dimensiones operativas: se ha visto como proyectar es algo posible, y al mismo tiempo necesario, por la estructura psico-orgánica y metafísica del hombre, a un tiempo “liberado” de su reacción mecánica al estímulo y hecho capaz de preferencia⁹³. De ahí que el hombre nos ha aparecido muy a menudo en las páginas anteriores como “*antepuesto y superpuesto a sí mismo*” (SSV, 35), es decir, no sólo como aquel que ya no es arrastrado inexorablemente por sus tendencias (liberación biológica), sino como aquel que prefiere (“libertad para”), “en el sentido etimológico del vocablo, (...) en el sentido de conducir él por delante su propio acto” (SSV, 36). Se vislumbra aquí la perspectiva del papel moral de la libertad: en este pre-ferir, que implica la opción entre diferentes posibilidades, se juega todo el problema del acto de volición como momento constitutivo de la realidad moral, porque en la apropiación de las posibilidades prende forma precisamente esta realidad única, constituida tanto por propiedades apropiadas que por sus propiedades naturales. Se vio además que un papel decisivo también lo juega la libertad en el acontecer de la temporeidad como proyectividad, porque es ella la que aduna en el instante presente las posibilidades elegidas en el pasado para iluminar las posibilidades del futuro. Y es ella que entra en juego en el momento de la reasunción, tan decisiva para la constitución de la propia identidad en el formarse de la personalidad.

No hay que olvidar tampoco la “voluntad de verdad” (con sus posibles diferentes actitudes), a la cual se ha aludido en diferentes ocasiones y que también parece revelar una dimensión esencial del libre movimiento humano hacia su realización. La voluntad de verdad está además estrictamente relacionada con el último aspecto de la “libertad” que se quiere mencionar, aspecto que ya salió a relucir en las páginas anteriores de este mismo capítulo: es la libertad como función intrínseca de la misma actividad intelectual, sobre todo a nivel de logos y razón. Hablando de ficto y de concepto, tuvimos que reconocer que la actualización de lo que una cosa es en realidad y la constitución de la nuda realidad en sentido por parte del logos, implican un movimiento libre, aunque no arbitrario, de la inteligencia sentiente. Más en general, Pose Varela (2001) define esta libertad como una “*libertad operativa*

⁹³ Zubiri escribe en *Naturaleza, Historia, Dios* (372): “El más elemental de los actos específicamente humanos interpone, entre las cosas y nuestras acciones, un ‘proyecto’ (...) Por esto sus actos no son reacciones, sino ‘proyectos’, es decir, algo que el hombre arroja sobre las cosas”.

mediante la cual (logos y razón) pueden llevar a cabo tareas de su propia aprehensión, una aprehensión que es en logos movimiento en distancia y en razón marcha en búsqueda” (2001, 266)⁹⁴. Aunque este aspecto de la libertad no podrá ser investigado adecuadamente en esta ocasión, era necesario recordarlo, porque no se trata de un hecho marginal, sino de una indicación preciosa de cómo la apertura metafísica de la realidad y la apertura estructural de la realidad humana se reflejan en términos de libertad también en el dinamismo concreto de la intelección.

Esta rápida ojeada a las diferentes ocasiones en las cuales el tema de la libertad salió al paso en esta primera parte de nuestra indagación, es suficiente para percatarse de cuán complejo y extenso pueda resultar un estudio sobre este argumento que quiera ser completo y exhaustivo. Por eso, habrá que intentar ceñir lo más posible nuestra investigación al problema de la volición y de la libertad en función de una comprensión del hombre como realidad moral. Aun no pudiéndose ignorar y excluir del todo el momento estructural-fundamental de la libertad, no será sin embargo éste el foco de nuestro interés, que sigue siendo la dinámica de la realización humana o personalización.

Una lectura atenta de las páginas que Zubiri dedica al examen de los caracteres esenciales de la volición, hace emerger, a mi modesto juicio, dos líneas dentro de su pensamiento, que lejos de oponerse tienen la posibilidad de integrarse y enriquecerse recíprocamente: la volición como *fruición* y la volición como *apropiación*. Estas dos líneas parecen ser el resultado de la influencia sobre Zubiri respectivamente de la Escolástica y de Heidegger, en una etapa de su pensamiento que todavía estaba en búsqueda de una síntesis personal, cuyos rasgos, sin embargo, ya se vislumbran con una cierta claridad.

2.3.1 Volición y fruición.

El curso de 1953-54 pone en evidencia el paralelo existente entre inteligencia sentiente y voluntad tendente: como en el caso de la inteligencia hay una aprehensión originaria compacta de realidad que se despliega en actualizaciones ulteriores que diferencian un

⁹⁴ El artículo de Pose Varela me parece el intento más completo y sistemático de llevar a cabo una reseña de todos los significados del término libertad en Zubiri. Al análisis de la dimensión noológica de la libertad en *Inteligencia sentiente* son dedicadas las páginas 224-268.

campo intelectual (logos) y un mundo para conocer (razón), así hay una dimensión originaria y esencial de la voluntad que consiste en *querer*, que luego se va diferenciando en los distintos actos de “resolución”. Así se expresa Zubiri:

“Lo esencial de la voluntad es querer; si tiene que resolver es porque ha de resolver el problema de su querer, como la inteligencia tiene que razonar porque ha de resolver el problema de su aprehensión de la realidad. Pero así como la inteligencia si no se enfrenta primariamente con la realidad no tendría la posibilidad de razonar, tampoco la voluntad tendría la posibilidad de resolver, si no fuese un querer” (SH, 572)⁹⁵.

La correspondencia entre el esquema interpretativo de la inteligencia y de la voluntad no se limita a esto: de la misma manera que la inteligencia es *sentiente*, la voluntad humana es *tendente*. El hombre se mueve a preferir movido por tendencias: “La tendencia de una volición es como el sentir de una intelección” (SH, 573).

He aquí, entonces, ya esbozada en pocas líneas, la conceptualización de Zubiri: hay un momento primordial de la volición montado sobre las tendencias, que corresponde (y coincide, según la interpretación de Pintor-Ramos, 1993, 113-141) al momento de aprehensión primordial de la intelección, facultado por la sensibilidad; la expansión del acto volitivo, sin embargo, estaría en la *opción* (o resolución, determinación) que llega a determinar (en nexos reales con el despliegue de logos y razón) aquello que en la volición tendente originaria se ha quedado indeterminado. Muchos elementos hacen pensar que no se trata de una correspondencia extrínseca, sino de una efectiva estructura unitaria:

“En un acto de absoluta simplicidad como es la aprehensión primordial, las tres líneas (inteligencia, voluntad, sentimiento) aparecen dadas en unidad compacta; ulteriormente se diferenciarán, nunca con una autonomía absoluta, sino con una dominancia de una línea sobre las restantes y esa dominancia es la que especifica cada una de las formas concretas de realidad” (Pintor-Ramos, 1993, 141).

Por eso se puede decir que la formalidad de realidad con la cual quedan actualizadas las cosas, no tiene sólo un carácter intelectual, como pudo parecer hasta este momento, sino que incluye un sistema de determinaciones y exige su despliegue en las tres líneas que se acaban de mencionar: inteligencia, voluntad y sentimiento. No se quiere negar que la

⁹⁵ Cf. también SSV, 31.

formalidad originaria sea “realidad”, sino reconocer ahora que aquí entran en juego los que Zubiri ha llamado en *Sobre la esencia* los transcendentales “complejos”⁹⁶, entre los cuales se encuentran también el *bonum* y el *pulchrum* (no mencionado en *Sobre la esencia*, pero sí en el curso de 1975, “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”, SSV, 379ss), que no son otra cosa que la misma realidad tomada como respectiva de la voluntad y del sentimiento: “La realidad, tal como se ofrece a la voluntad, tiene el carácter propio de *bonum*. Pues bien, yo creo que la realidad en cuanto tal, tal como se ofrece al sentimiento, tiene ese carácter propio que llamamos *pulchrum*” (SSV, 379-380). Sin quererlo, nos encontramos envueltos de nuevo en un grave problema metafísico. Lo que más interesa a nuestra investigación, sin embargo, es volver al análisis de la estructura de la volición que, a pesar de los textos citados, no presenta todavía en estos años una distinción tan clara entre un momento primordial y su ulterioridad.

Hasta el momento, en efecto, Zubiri ve en el “querer” dos sentidos que afortunadamente la lengua española conserva dentro del mismo verbo, dado que indican efectivamente dos dimensiones que están en todo acto de voluntad: “querer en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad” (SH, 369). En otra parte del mismo curso de 1953-54, se encuentra una distinción, que a pesar de la diferencia de vocablos, remite a la misma estructura: querer es “amar, y en este sentido la dimensión radical de la volición es querer en el sentido de amar” (SH, 572), y querer es “un poner mi preferencia en esta realidad” (SH, 573). No obstante, mientras en este segundo lugar del curso se señala la “frucción” como equivalente a “amar”, en el primero, “frucción” indica el carácter unitario del acto de querer. En el curso de 1959, la frucción vuelve a ser presentada como sinónimo de amor, pero esta vez es introducida para señalar un tercer sentido del término querer, que se añade a querer como “apetito” y como “determinación” (cf. SH, 142). Por último, en “Acerca de la voluntad” (1961) la frucción es la unidad intrínseca de los tres momentos que constituyen el acto de volición (apetito, determinación, actividad): más aún, “la esencia formal de la volición es frucción” (SSV, 43). Si se tiene presente que más tarde, en 1975, precisamente en el curso ya citado sobre lo estético, la frucción abandona definitivamente el terreno de la volición para indicar una característica propia del

⁹⁶ “Llamo ‘complejos’ aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. En cambio, son transcendentales ‘simples’ aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma” (SE, 429).

sentimiento⁹⁷, no es posible evitar la impresión que Zubiri haya caído en este caso en un exceso de imprecisión y vaguedad.

Sin embargo, lo que resulta más interesante para los fines del presente estudio, no es tal vez tratar de poner orden en esta confusión, sino preguntarse el porqué de esta insistencia sobre la fruición. Es evidente que “fruición” es un vocablo muy zubiriano; lo vemos utilizado a menudo en contextos y con significados, por lo menos aparentemente, diversos, y Zubiri no renunció a él tampoco cuando se dio cuenta de estar engendrando equívocos o malentendidos. ¿Por qué? ¿Por qué “fruición” es para Zubiri un término tan atractivo? ¿Es posible individuar un elemento semántico constante dentro de los diferentes usos y las diferentes colocaciones que este término ha recibido en su filosofía a lo largo de los años?

Antes que nada vale la pena señalar el origen escolástico y más propiamente tomista de este vocablo⁹⁸ en la filosofía de Zubiri. Marquínez Argote (1995, 88) nos señala un hecho curioso y significativo: el término aparece ya en el primer escrito filosófico de Zubiri, un pequeño artículo publicado a los 16 años en la revista del Colegio, *La Aurora de la Vida*, cuyo título era “El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino”. La fuente directa para la redacción de este artículo la revela el mismo Zubiri, cuando en “Acerca de la voluntad” recuerda el teólogo tomista del siglo XVIII Ch.-R. Billuart: “Pusieron su libro en mis manos hace desgraciadamente muchísimos años, 44 o 45 (...)” (SSV, 60). En efecto, Zubiri reconoce que la “filosofía clásica” (expresión un poco imprecisa, con la cual normalmente indica la tradición escolástica o, a veces, más en general, la filosofía antigua y medieval) “había dicho que el acto formal de la voluntad consiste en *frui*, en fruición” (SH, 369). Pero, al fin y al cabo, ¿qué es fruición?

Una primera caracterización es dada por los términos *complacencia* y *satisfacción* en relación con “realidad”. De nuevo, no hay que pedir a Zubiri una excesiva constancia en su terminología, pero el hecho que en algún momento los utilice para indicar qué es “fruición” nos abre una primera dirección significativa. “Fruición” sería de alguna manera complacencia y satisfacción. Sin embargo, ninguna de estas palabras es suficiente para caracterizar la situación humana respecto a la puramente animal. Zubiri afirma que en el caso del hombre

⁹⁷ “La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento” (SSV, 341).

⁹⁸ En realidad el concepto de fruición había sido introducido por San Agustín, como recuerda en su *Ética* Aranguren (1979), que, inteligente discípulo de Zubiri, dedica un espacio significativo a la “fruición” tanto a propósito de la voluntad (137-139) como de la felicidad (163-164).

la complacencia recae siempre en algo real en tanto que real y esto es lo que no le acontece al animal: “Cuando el hombre tiene fruición de una realidad, la tiene en tanto que realidad. Más aún, la tiene en tanto que él mismo es real: es decir, interviene mi propia realidad en tanto que realidad” (SH, 369). Por lo que se refiere a la satisfacción, Zubiri escribe: “El estado humano, repito, no es la quiescencia estímúlica de la satisfacción (esto es lo animal), sino la quiescencia real de la *fruición*. Lo que sucede es que no hay fruición sin satisfacción. El estado humano es *fruición satisfaciente*” (SH, 39)⁹⁹. La razón formal de la fruición es la realidad misma de las cosas. Y aunque en otro lugar rechace el término satisfacción en referencia al ser humano, relegándolo a la situación estímúlica, no cambia sustancialmente el concepto de fruición: “Mientras que el niño en toda su vida sensitiva anterior no vive más que de satisfacciones a partir de estímulos, en la fruición se encuentra con la realidad. Hay una fruición de la realidad, y en cualquiera de sus voliciones el hombre en tanto tiene un acto de querer en cuanto tiene una fruición de una realidad” (SH, 572).

Un punto es claro: para que haya fruición no basta que haya complacencia o satisfacción, sino es necesario que una sustantividad, actualizándose como realidad en la realidad, se enfrente con las cosas como reales¹⁰⁰: dentro de este enfrentarse con las cosas en tanto que reales, gracias a la inteligencia sentiente, el hombre se descubre vertido a la realidad de manera no indiferente o neutra, sino fuente. Dicho de otra manera, la dimensión intelectual, con su apertura transcendental a la realidad, y las tendencias con su búsqueda de satisfacción (en esta vertiente reside la *finitud* de la fruición y, por tanto de la volición, cf. SSV, 45), en su unidad, abren el espacio de la volición como “fruición”, momento en que la realidad es sentida como positiva, correspondiente, en otras palabras, como *buena*. Zubiri utiliza una expresión estupenda para indicar esta condición de correspondencia, de originaria “simpatía” o “connaturalidad” (expresiones no zubirianas): “atenimiento fuente a la realidad” (SH, 371)¹⁰¹.

⁹⁹ Complacencia y satisfacción son usados como sinónimos también en SH, 148.

¹⁰⁰ Cf. López Quintás (1993a, 137): “Fruición es complacencia en algo real, en tanto que real, por parte de un sujeto real en tanto que real. La fruición se da entre dos realidades de modo positivo (fundando un ámbito de entreveramiento)”.

¹⁰¹ Me parece que Zubiri ha recreado en el contexto de su filosofía una idea preciosa ya presente en Santo Tomás, cuyo pensamiento es así resumido por Von Balthasar (1985, 221-222), del cual se me perdonará la larga cita: “La inclinación hacia la cosa misma (*inclinatio ad rem ipsa*) a partir de una afinidad íntima con ella la ve Tomás como un sentir, como un contacto experiencial, en cuanto que el ser vivo sensible está originariamente armonizado con lo sentido y, por consiguiente, con-siente con ello y a-siente a ello (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea*, S. Tomás, 1a 2ae 15, 1 c y ad 3). Este consentimiento ontológico y la afirmación y complacencia del ser, que en él radican y que lleva implícitas, se sitúan a un nivel más

Toda fruición, por lo tanto, trasciende constitutivamente su contenido. En muchas ocasiones Zubiri da ejemplos del tipo: cuando quiero un vaso de agua lo que quiero es el vaso de agua en tanto que realidad y es por la realidad del vaso de agua que lo quiero: “En toda complacencia se complace uno de una cosa por algo que en ella trasciende de ella misma” (SH, 370). El hombre, animal de realidades, puede tener fruición sólo con la realidad, no únicamente en el sentido de que esta cosa debe ser real para satisfacer, sino en el sentido que, queriéndola, siempre “se está co-queriendo la realidad en toda su plenitud” (SH, 573). Esta expresión es ambigua. ¿De qué plenitud se está hablando? ¿Es un regreso a la teoría de la voluntad como volición del bien en general? No parece que se trate de esto, dado que Zubiri en algunas ocasiones ha declarado inaceptable esta concepción de la volición (cf. SSV, 39; 102).

No se olvide que el hombre, por estar abierto a su carácter de realidad, es una sustantividad cuya apertura es exigencia de realización. Entonces, que la fruición sea el motor originario de la volición significa que el hombre busca la realidad, porque sólo en la realidad puede responder a las exigencias que proceden de su apertura originaria y que se pueden expresar sintéticamente en una palabra: “realización”. En este sentido se decía antes que coincide con el reconocimiento de la realidad como buena: “buena” significa fuente de posibilidades para mi realización¹⁰². La plenitud de la realidad, hacia la cual se encuentra vertido el hombre, es entonces *la propia realidad plenaria* (felicidad): “Este atenuamiento no es la mera inclinación hacia un bien, sino que es la inclinación a mi realidad en cuanto se está definiendo en la cosa real concreta” (SH, 372). Y en muchas ocasiones afirma: “El hombre quiere una cosa distinta, quiere el bien plenario de su propia realidad” (SSV, 39). Y dado que la figura plenaria de la propia realidad no acontece más que dentro de una situación determinada, queriendo cosas concretas, Zubiri decía anteriormente que queriendo un filete lo que realmente quiero es a mí mismo. Sintetiza muy bien este aspecto López Quintás: “La fruición

profundo que la *delectatio* que de un modo natural acompaña a todos los actos espirituales conformes a la realidad (a partir del estrato de la armonización originaria) como gozo y alegría, ya espirituales, ya sensibles, de acuerdo con los actos y sus objetos.

Esta armonización en el ser del que lo siente y experimenta es anterior, por consiguiente, a la distinción entre experiencia activa y pasiva. En la reciprocidad, que se funda en la apertura a lo real, no sólo radica la acogida de una *im-presión* extraña, sino también el *ex-presarse* a sí mismo en lo que es ajeno. De este modo, el sentimiento fundamental (el “sentimiento originario”) no sólo es un consentir (*consensus*) a lo pasivo, sino también a lo activo, y ambos son a la vez la alegría originaria”.

¹⁰² Cf. SH, 381: “La realidad es buena en tanto en cuanto ofrece unas posibilidades que son apropiables para el hombre (...)”.

es la peculiar forma de complacencia que produce al hombre el hecho de atenerse a una realidad que le ofrece posibilidades para definir su personalidad” (1993a, 138).

En el curso de 1961, Zubiri enfatiza precisamente este aspecto: “Si no es verdad que el hombre quiere todas las cosas para sí –sería una especie de egoísmo metafísico-, es una verdad inexorable que el medio en que las quiere todas es sí mismo” (SSV, 44). La fruición recae sobre la realidad en tanto que realidad, “pero la realidad en mí; y no consiste precisamente en estar contento, sino en la conveniencia, en cierto modo, de dos realidades, de las cuales la del hombre es plenaria *en* la realidad en la que ha depuesto su fruición” (SSV, 44-45). En estas páginas Zubiri llega a afirmar que “la fruición es la forma suprema de la vida”, porque en definitiva “vivir consiste en poseerse, en ser plenariamente sí mismo con las cosas, consigo mismo y con los demás hombres” (SSV, 45)¹⁰³.

A estas alturas me parece clara la razón por la cual Zubiri no podía más que estimar en sumo grado el vocablo “fruición” que desde muy joven había encontrado en la tradición filosófica tomista. Antes que nada, el término “fruición” está en el cruce de las tres facultades (inteligencia, voluntad, sentimiento), que son cada una a su manera principios de realización¹⁰⁴ y expresa como ninguna otra palabra su concreta unidad en la experiencia originaria de la realidad. Fruición implica, y dice al mismo tiempo, lo que otros vocablos muestran exclusivamente desde una sola vertiente: experiencia de la verdad real (inteligencia), posesión de realidad (voluntad), gozo-deleite por la realidad (sentimiento)¹⁰⁵. En una unidad compacta, expresa la complacencia del hombre en su estar radicado, atendido a la realidad en el devenir de su plenificación, complacencia que es intelectual, sensible y por tanto estética a la vez. Por eso, sea dicho de paso, no sorprende que Zubiri utilice a un cierto punto el término fruición para indicar lo más específico del sentimiento: probablemente depende del hecho que se trata de “matices de una sola y misma realidad, lo cual sólo significa que en un acto primordial compactamente simple la diferenciación sólo puede establecerse de modo analítico ya que sentimiento y volición son ambas notas constitutivas que en respectividad constituyente pertenecen a la inteligencia sentiente y sólo pueden diferenciarse de modo más claro en sus modalizaciones ulteriores” (Pintor-Ramos, 1993,

¹⁰³ Se vislumbra en este pasaje el nexo libertad-felicidad que se deberá examinar más adelante.

¹⁰⁴ La realidad humana es *realizable* por la inteligencia, se *determina a realizarse* por la voluntad y se encuentra *temperalmente realizada* por el sentimiento (cf. *supra* 1.3.2).

¹⁰⁵ La caracterización de la fruición en términos positivos no debe hacer olvidar que ella constituye la base también para voliciones que conducen al extravío y a la concreta desmoralización, hasta la experiencia del mal.

132)¹⁰⁶. De esta manera, Zubiri rescata también el valor del sentimiento, normalmente relegado a un dato subjetivo. Los sentimientos son actos del hombre, ni más ni menos como lo son las intelecciones y las voliciones, y como en ellas está envuelta una realidad que, a su modo, nos está presente: “El sentimiento es atemperamiento a la realidad, a una realidad que ciertamente es *del* sentimiento y está presente a él” (SSV, 336). Este *de* tiene el mismo significado de cuando se dijo que la realidad es *de* la inteligencia como aprehendida o *de* la voluntad como apetecida. Por eso, no extraña que Zubiri, delante de la necesidad de dar un nombre a la actualización de la realidad atemperante en el sentimiento, haya echado mano de un término sintético como *fruición*. “Fruición” mantiene en este contexto un significado preciso que no se deja reducir a “placer” o “alegría”. Nota oportunamente López Quintás: “Hay alegrías que nada tienen de fruición porque no colaboran al desarrollo personal de quien las experimenta y la realidad personal depotenciada no se actualiza en el sentimiento de forma entusiasmante, sino deprimente” (1993b, 340). Es mi realidad personal *perfeccionada* la que se actualiza en el sentimiento en forma de fruición, que no coincide, por tanto, con “disfrutar”, el cual por sí puede llevar también a la “desmoralización”.

En segundo lugar, Zubiri con este término empieza a dar forma a su radical oposición a cualquier tipo de ética deontológica. La realidad humana está ligada a la búsqueda de su realización plenaria, es decir, a su *felicidad*, ya desde su origen, desde la posibilidad misma de querer y por tanto de entrar en acción. “Fruición” no es de por sí placer, no es tampoco sentirse bien o estar alegre, sino que “la fruición es la forma más elemental y más trivial de volición, de modo que en el más trivial de los actos de volición hay lo que precisamente se ha llamado la felicidad” (SSV, 44). Que en todo acto de volición “haya” la felicidad, no significa obviamente que la felicidad es dada automáticamente en cada acto, sino que está como principio que mueve cada acto de volición en la forma de fruición. La realización del hombre no pende de la realización de un deber, ni su desmoralización es para Zubiri la cuestión de la pérdida del “sentido del deber”. Lo que desvía del camino de la realización y caracteriza la crisis moral actual, ya lo vimos, es la pérdida del “sentido de la realidad”, por lo cual ésta es la única “receta” que Zubiri sabe sugerir:

¹⁰⁶ También en este caso seguimos a Pintor-Ramos que no ve aquí propiamente ningún “giro” radical. De diferente opinión es Marquínez Argote, 1995, 107ss.

“El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición: hacer que el ser querido sea el ser sido, y que tenga esa modesta, limitada y penosa, si se quiere, pero auténtica fruición: pisar real y efectivamente el terreno que pisa” (SSV, 81).

Es la sugerencia que se encontró tratando del hombre auténtico, que vive en la “voluntad de verdad real”. Vivir la fruición es vivir la propia adhesión a lo real en el presente, asumiendo seriamente a través de la “voluntad de verdad” (o “voluntad de realidad”) lo que se es: atenimiento fuente a la realidad. Zubiri pone el dedo en la llaga de la cultura contemporánea (no sólo filosófica). Hoy en día, en efecto, salvo en ciertos foros filosóficos, no se habla ya del “deber” como del eje central de la libertad, sino del “deseo”. El tema de la libertad ha ido de la mano con el problema de la satisfacción del deseo, sobre todo en nuestras sociedades occidentales opulentas. Zubiri, con su filosofía, ha indicado proféticamente¹⁰⁷ un punto candente del debate cultural contemporáneo: la cuestión de la libertad como satisfacción del deseo y su nexa problemático con la autorrealización¹⁰⁸. Aún más, ha indicado en su raíz última las razones del fracaso tanto de la perspectiva utilitarista¹⁰⁹, como de la exaltación anárquico-libertaria¹¹⁰: el haber cortado el nexa con la realidad, haber olvidado que el hombre es “atenimiento fuente a la realidad”. Como observa agudamente A. Scola: “El deseo se rompe a partir de una opción por la cual el yo no acoge la realidad en toda su provocación. En última instancia, es una falta de *realismo* lo que destroza el deseo original” (Scola, 2000, 91). Las distintas corrientes filosóficas de carácter nihilista, vapuleando la realidad, han destruido la base misma de la “capacidad” humana de satisfacción y, por tanto, de la libertad.

¹⁰⁷ Si se tiene en cuenta los años en que fue esbozada su filosofía de la voluntad como fruición hay que admirarse por la sensibilidad que muestra Zubiri respecto a lo que se estaba gestando en la cultura occidental.

¹⁰⁸ Sobre este tema tiene páginas muy agudas C. Taylor (1994), a las cuales se tendrá que regresar más adelante.

¹⁰⁹ Se trata de un utilitarismo que toma formas distintas, las cuales, sin embargo, no son más que reediciones de la visión clásica de Bentham o Stuart Mill: “En esta óptica, prever atentamente la cantidad de placer y de dolor que conlleva cada acto humano parece el único camino adecuado para la ‘satisfacción del deseo’ que se hace coincidir íntegramente con la libertad y se comprende como fuente de derechos” (Scola, 1999, 123-124).

¹¹⁰ Se está pensando en las distintas manifestaciones de la cultura radical, donde se exalta la satisfacción inmediata de cualquier deseo, y todo es subordinado a la espontaneidad transgresiva del individuo. Un texto ejemplar en este sentido es el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari (1975).

Un síntoma de este olvido del “principio de realidad”, o de su falsa contraposición al “principio del placer”¹¹¹, es constituido por la preferencia exclusiva acordada en la filosofía moderna y contemporánea al aspecto de la voluntad como determinación o elección, contra su dimensión originaria de fruición y amor. En cambio, es significativa la insistencia de Zubiri sobre la fruición como “esencia” de la volición, su definición como atenuamiento a la realidad y su identificación con el amor (también esto según una larga tradición¹¹²). Aún más, impacta la insistencia con la cual afirma que “en este sentido la dimensión radical de la volición es querer en el sentido de amar” (SH, 572; cf. SSV, 42). Caracterizar el acto de voluntad como “*amor fuente*” (SSV, 97) es poner en primer plano la dimensión de apertura al mundo y de aceptación de la realidad, dentro cuyo horizonte se van a dar luego los actos de preferencia y determinación. Nace de aquí una concepción diferente de libertad: donde se enfatiza exclusivamente la voluntad como determinación y opción, se tiende a subrayar sólo el aspecto de “libertad de”. En efecto, “para poderse mantener siempre disponible a la satisfacción de deseos limitados, esta libertad reducida a libertad de elección debe, en cierto sentido, hacerse indisponible a una elección que implique un vínculo estable y, por tanto, un camino hacia el cumplimiento del yo” (Scola, 2000, 96). La exaltación exclusiva de la “libertad de” impide ver el significado positivo y constructivo de los vínculos. Al contrario, la concepción de voluntad como amor fuente actúa sobre la misma voluntad en su expansión ulterior como elección, abriéndola a la posibilidad de concebirse como *adhesión* a la realidad y entonces *aceptación* de los vínculos y dependencias en los cuales el hombre se encuentra estructuralmente colocado.

La voluntad como despliegue de fines y de medios, de deliberaciones y decisiones, es por tanto algo derivado, algo hecho posible por “una estructura primaria y más elemental: es el atenuamiento real y físico de la fruición a la realidad que es aquello en que consiste formalmente la fruición” (SH, 372). El hombre está de manera originaria atenido fruentemente a la realidad y sobre esto se montan sucesivamente los actos de voluntad reflexiva. Hay que recordar lo que se decía al principio y que ahora parece todavía más justificado: como un concepto o un razonamiento no son más que el despliegue de una aprehensión primordial de realidad (“atenuamiento intelectual a la realidad”, SH, 370), de la misma manera, los actos de voluntad reflexiva son el inevitable despliegue del atenuamiento

¹¹¹ Tomamos estas expresiones freudianas de Spaemann (1998, 33ss), que sobre este punto llega a conclusiones muy parecida a las de Zubiri.

¹¹² Siempre Aranguren (1979) cita San Agustín (p. 138) y Santo Tomás (p. 163).

fuerza a la realidad, que por eso Zubiri concibe como “la esencia de la volición”. El texto siguiente no dejar lugar a dudas:

“Por consiguiente, primero, la volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino una fruición – lo cual tiene ya indudablemente el niño – que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre esté abierto al mundo. Y en segundo lugar, todo lo demás es modificación de esta estructura única e primaria.” (SH, 371).

2.3.2 Volición y apropiación.

Como notaba justamente Aranguren (1979, 138), si la esencia de la volición es la fruición, “todos los demás momentos, cuando de verdad acontecen y pueden discernirse, acontecen en función de la fruición”. La misma “elección”, entonces, puede verse como un momento de la fruición: es “el momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada” (SH, 375). En la conceptualización de este momento es donde se nota mayormente el influjo del pensamiento heideggeriano. En efecto, a la pregunta sobre cuál es el objeto, o sea, sobre qué recae un acto de volición, la respuesta de Zubiri se aleja del tradicional discurso sobre fines y medios (y, de alguna manera, también de la concepción aristotélico-tomista del bien). Hay algo más radical, algo que indica un carácter común a fines y medios, que precede su distinción: “es que en cuanto término de actos de voluntad, esos medios y esos fines empiezan por no tener realidad. Son puras posibilidades” (SH, 373). La *posibilidad* es entonces el concepto categorial que define positivamente aquello que es término de voluntad, dejando de un lado si es medio o fin.

Hablando con rigor, sin embargo, habría que precisar que la volición recae siempre y sólo sobre una realidad, pero no en su nuda realidad, sino en cuanto tiene una cierta condición, es decir, en cuanto principio de posibilidades. Hay que soldar estas afirmaciones con todo lo que se dijo sobre este argumento en los apartados anteriores de este mismo capítulo (cf. 2.2.1 y 2.2.2). Lo que el hombre elige son las posibilidades que realmente le ofrece la realidad constituida en sentido. ¿De qué son posibilidad las posibilidades? Son posibilidad de realización de la realidad plenaria del hombre. La definición más completa del objeto del acto de volición en su momento de elección sería, tal vez, ésta: *término formal del acto de volición es la realidad como posibilidad de la realidad plenaria del hombre*. En efecto, como el mismo

Zubiri sugiere en una nota (cf. SSV, 37), la *razón formal* de *bonum* es posibilidad, lo querido es un modo de ser (sentido) que es posibilitante; la *razón material* es el bien plenario del hombre.

En este punto Zubiri quiere marcar una diferencia con la concepción escolástica, insistiendo antes que nada sobre el hecho que su conceptualización de bien se apoya en una idea diferente de realidad: “real” no se contrapone a intencional o ficticio, sino a estímulo. El animal es incapaz de dirigirse y apetecer un bien, precisamente porque todo bien es una posibilidad que envuelve un carácter de realidad, respecto del cual el animal no tiene ninguna facultad. La otra diferencia decisiva es que para Zubiri “el carácter de bien no coincide formalmente con el carácter de deseable” (SSV, 38). El bien involucra la dimensión de deseable, pero no es ésta su razón formal. El hombre al querer, quiere algo determinado (¡el famoso filete!); pero “está queriendo ese filete porque quiere ‘hacer por la vida’; y en tercer lugar hace por la vida queriendo este filete” (SSV, 40)¹¹³. En la implicación esencial y estricta entre este querer algo determinado y el querer el propio bien plenario, “en esa implicación está la unidad de lo deseable y de lo conveniente, y esa unidad es formalmente la posibilidad” (SSV, 40).

Hay algo todavía más radical en este punto. Cuando se dice que el hombre elige entre posibilidades, aceptando una y rechazando otras, se podría pensar que la operación consiste en escoger la mejor: la posibilidad reconocida actuaría como motivo-cause sobre la voluntad. Nada es más equivocado según Zubiri. En efecto, lo que sucede es todo lo contrario: “entre los bienes posibles adquiere el carácter de bien actual aquel que la voluntad decide” (SSV, 41). Entonces, que algo tenga el carácter de bien concreto y actual no es causa sino resultado de la volición: no elijo lo que me parece mejor, sino que elegir consiste en poner algo como mejor. En esto consiste el acto de volición como determinación intencional: no es que no pueda darme cuenta de que algo es malo, sino que a despecho de saber que tiene un aspecto malo, mi acto de voluntad decide *hic et nunc* que ésta es la posibilidad que quiero: “Con ella la volición misma queda en condición de buena y de mala (...) Querer es poner mi propia condición” (SSV, 268). Este discurso resulta muy interesante. Si se recuerda que “condición” es la aptitud de lo real para estar constituido en sentido, entonces, que el acto de voluntad consista en darme a mí mismo mi propia condición, sugiere que hay una cierta comunicación entre la condición de las cosas y la condición en que quedo yo al

¹¹³ Expresiones como éstas recuerdan, de vez en cuando, la antigua influencia de Ortega y Gasset sobre Zubiri.

quererlas. La consecuencia es que “querer es hacer mía la condición de las cosas” (SSV, 271). La explicación del “cómo” es precisamente lo que nos lleva a la *volición como apropiación*.

En el curso de 1953-54 se encuentra la siguiente definición: “Apropiación es aquello que constituye formalmente el acto de voluntad compleja en cuanto tal: apropiarse unas posibilidades, hacerlas suyas” (SH, 374). Rechazar o aceptar es apropiarse físicamente lo querido. “Físicamente” no significa que me apropio la realidad de la cosa (una puerta, un cuchillo), sino las posibilidades reales que me ofrecen estas cosas (salir o entrar, cortar el pan o matar a alguien). Lo que sucede es que “hacer mía” una posibilidad significa prácticamente conferirle la condición de posibilitante: las otras posibilidades siguen ahí, sin embargo, ésta en que he puesto mi complacencia está posibilitándose. Pero “el acto posibilitante de la posibilidad, en tanto que posibilidad, es justamente lo que llamo *poder*” (SSV, 272). Entonces, como ya se había observado anteriormente, querer es conceder “poder” sobre mí a una posibilidad determinada. La volición no está determinada por la posibilidad, sino que es la persona la que determina la realización de la posibilidad. Una posibilidad puede tener dominio sobre mí, porque yo efectivamente lo he querido: “querer es dejar que se apodere de mí la realidad en su condición” (SSV, 272). Por eso Zubiri habla de poder y no de causa. Las cosas tienen poder sobre nosotros por razón de su condición posibilitante y, de esta manera, *quedamos apoderados de la condición del objeto de la voluntad*.

Sin embargo, precisamente porque en toda volición la persona no quiere más que una cierta figura del Yo (Yo paseante o Yo ladrón, etc.), ella se encuentra al mismo tiempo como sujeto y objeto de la volición: “es la entrega de la persona a ser de un modo más bien que de otro” (HD, 297). En este sentido *apropiación* y *entrega* coinciden: “La esencia misma de la entrega es apropiación, y recíprocamente la apropiación es la entrega de la realidad personal a una determinada posibilidad, por tanto a una manera propia de ser” (HD, 242-243). De este modo el hombre va apropiándose de sí mismo precisamente a través de la apropiación de posibilidades y esto es el acontecer de la *libertad*: “El ente que está constitutivamente apoderado de sí mismo y por sí mismo, para ser sí mismo, y, por consiguiente, indeterminado frente a los demás: en eso consiste esencial y formalmente el ente libre.” (SSV, 113). Como se dijo tratando de la dinámica del constituirse del Yo (2.1.2), en el fondo

se toca con mano aquí el verdadero drama de la libertad de la persona que, optando, no sólo hace ser una serie de acciones, sino que hace ser a sí misma.

La volición entonces no es un acto cualquiera de la persona, sino “el” acto mismo de realizarse como persona. En este punto se inserta el problema moral. Ya se dijo que para Zubiri lo moral no consiste formalmente en la buena intención, ni es cuestión de buena conciencia: “Lo moral está constituido por el sistema de propiedades que el hombre tiene por apropiación” (SH, 374). No es moral una propiedad porque es buena o mala, sino porque es apropiada. El hombre entonces es inevitablemente moral como es inevitable que en sus opciones vaya definiendo su personalidad. Éste es el momento de la volición que Zubiri retendrá también en *Hombre y Dios*: el ser humano, inexorablemente lanzado a determinar su forma de realidad y la figura de su Yo, adopta o se apropia de una posibilidad de forma de realidad: “Toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad” (HD, 106).

Pero, esta insistencia de Zubiri sobre la inexorable estructura moral de la realidad humana no es una profesión de indiferencia moral. Es verdad que para él, diversamente de lo que se ha siempre pensado, adquirir las habilidades para ser zapatero es estar ya ante lo moral, porque estas habilidades han sido apropiadas. Sin embargo, la insistencia sobre la dinámica de la apropiación que el hombre vive como condición inevitable para su progresiva apropiación de sí mismo, debe tener como resultado la identificación de *humano* con *moral*. El proceso de *humanización* es un proceso de *moralización* y viceversa. La realidad humana es por sí misma moral, lo es por su propia estructura originaria, porque el hombre es el único viviente que para ser sí mismo tiene que pasar por el rodeo de esta apropiación de propiedades. Lo que Zubiri enfatiza es la estructura de realidad dentro de la cual se coloca luego aquel tipo decisivo de apropiaciones que son las tradicionalmente consideradas “morales”, o sea, las que más propiamente hacen que se pueda decir de un hombre que es bueno o malo: y estas son todas las que nacen de un acto de libertad responsable¹¹⁴. Vale la pena repetirlo: sobre esta estructura moral del hombre, que abre el horizonte de la realidad como sistema de posibilidades apropiables (realidad-bondad), se inserta el grave problema de acciones que pueden dejar al hombre apoderado por el bien o por el mal: “ ‘La’ moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en ‘lo’ moral del hombre” (HD, 207). No se va a entrar ahora en el detalle de la cuestión de cómo se caracterizan los

¹¹⁴ Como se verá en el apartado dedicado a la libertad (2.3.3) para Zubiri libertad y responsabilidad no coinciden: todo acto responsable es libre, pero no todo acto libre es responsable.

“bienes” y los “males”. Lo que por el momento se quiere subrayar es que Zubiri no niega que en el proceso de apoderamiento exista la posibilidad de volverse bueno o malo, ni niega que existan criterios para reconocer cuando la determinación de una acción deja bueno o malo al ser humano que la llevó a cabo, como si todas las posibilidades fueran al fondo equivalentes. Aún más, de alguna manera el origen de la malicia ya está indicada en estas páginas precisamente como la actitud con que el hombre se pone frente a la realidad; la malicia se apodera de la voluntad dejándola en mala condición justo cuando se afirma como criterio absoluto, es decir, cuando se pretende afirmar la propia voluntad contra la realidad: “es anteponer lo que yo quiero a lo que es; es estar por encima de un bien” (SSV, 274). No importa que no se haya determinado todavía la serie de bienes y de males: me parece que aquí está una declaración decisiva que habrá que retomar en el próximo capítulo, cuando se entrará de lleno en el problema de cómo se despliega el problema de las acciones buenas o malas sobre la base de esta estructura moral de la realidad humana.

Si se insistió sobre este punto es porque no parece que haya sido subrayado lo suficiente; tal vez ha contribuido a oscurecer este aspecto también la conocida distinción entre “moral como estructura” y “moral como contenido”, introducida por Aranguren desde el 1958 con la primera publicación de su afortunada *Ética*. Para Zubiri el acto de volición no procede de una natural indiferencia, porque al hombre no le son moralmente indiferentes las posibilidades que se le presentan, para la determinación de la propia forma de realidad. Hay una página que me parece deje fuera de duda esto que se acaba de decir. Se trata de una página de la primera parte de *Hombre y Dios*, revisada justo en los últimos meses antes de su muerte:

“¿En qué consiste radicalmente esta volición de forma de realidad? Es desde luego una adopción, pero no arbitraria, se trata de tener actualizada la realidad fundamentante. Esta voluntad radical no es *voluntad de vivir*, sino voluntad de realidad personal. Abarca mi realidad personal por entero. Trátase, pues, primariamente no de vivir sino de ser real. Es *voluntad de realidad*. Esta realidad está actualizada en intelección, y en cuanto actualizada en ella es justo lo que llamamos verdad. La voluntad de realidad es *voluntad de verdad*” (HD, 106).

La adopción “no es arbitraria”. ¿De qué depende? Se trata, dice Zubiri, “de tener actualizada la realidad fundamentante”. Es la inexorable remisión del hombre hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante. El hombre no puede hacer su ser absoluto más que de manera “relativa”, es decir, religado. “El hombre no sólo se define frente al todo, sino que se entiende desde el todo, y vive desde él en otra forma: vive el todo como posibilidad, pero

como posibilidad inexorable, inevitable” (SH, 151). En cada acto no sólo está en juego la decisión respecto a mi ser absoluto, sino cómo pienso y defino mi ser persona respecto al absolutamente Absoluto: “Como cada acto, por minúsculo e intrascendente que sea por su contenido, contribuye a hacer mi Yo, mi relativo ser absoluto, resulta que todo acto es formalmente una *toma de posición* respecto de Dios” (HD, 162-163). En definitiva, no puede ser de otra manera, si la religación es “la *estructura respectiva constitutiva* de mi acción misma” (HD, 129).

El ámbito de la moral (no sólo de “lo” moral) va por lo tanto dibujándose ya desde la descripción de la acción humana en cuanto momento de libre apropiación que, a través de una opción, entrega toda la propia realidad a determinadas posibilidades, que entonces se apoderan de mí, porque yo lo he querido: es así que me apodero de mi mismo según una figura que voy forjando frente a la realidad toda. Ahora bien, en todo este proceso inevitable, es también inexorable que mi Yo al configurarse en un cierto modo de ser absoluto relativo, “sea” (no sólo tome) una cierta actitud frente a la totalidad de la realidad en su ultimidad y fundamentalidad: esto acontece precisamente en aquello que Zubiri llama voluntad radical, que o es *voluntad de verdad real* (es la voluntad de vivir *entregado a la verdad real*, es decir, querer que sea la verdad real la que configura mi ser) o es una de las otras formas de voluntad que de alguna manera limitan o rechazan esta entrega radical de sí a la realidad: puede ser *voluntad de verdad de ideas* (HD, 248), *voluntad de uso* de la realidad (HD, 251), o de simple *realidad-objeto* (HD, 254-255). Puedo decidir afirmarme hasta como absolutamente absoluto (no relativo), negando mi constitutiva respectividad religada. No es oportuno profundizar más por el momento. Lo importante era evidenciar también a este nivel, el nudo dramático de problema teologal y problema moral en la raíz misma de la constitución de la realidad personal libre y empezar a señalar el espacio donde toman forma las exigencias morales en el sentido tradicional del término.

2.3.3 Libertad y realización.

A estas alturas hace falta preguntarse qué entiende precisamente Zubiri con el término libertad. La respuesta no es sencilla. Como se trató de documentar al principio del presente apartado sobre voluntad y libertad, y como ha demostrado más ampliamente Pose Varela (2001) examinando la obra completa de Zubiri, coexisten en sus escritos múltiples conceptos

de libertad, que a veces se sobrepone a causa de los diferentes enfoques y niveles de análisis, que a menudo se entrelazan y atraviesan en el desarrollo de sus argumentaciones. No obstante, parece plenamente justificado el intento de circunscribir el tema a la libertad como modo con el cual el hombre va hacia su realización. Dicho de otra manera: si se preguntara a Zubiri cuál es la característica sobresaliente de las acciones del hombre en su estructural atenuamiento a la realidad y en su inexorable tener que apropiarse propiedades para apropiarse de sí mismo, la respuesta sería sin duda: la libertad. Ahora bien, este es precisamente el límite dentro del cual se quiere acotar el significado del término libertad en Zubiri: es el nivel que Pose Varela (2001, 286) llama “accional”, es decir, el momento de la *libertad para ser sí mismo*, para adoptar la propia figura de ser relativamente absoluto.

Se acaba de hablar de la libertad como de una “característica” de la acción. En efecto, para Zubiri la expresión “acto de libertad”, si no es totalmente equivocada, es por lo menos equívoca: “No es verdad que haya actos de libertad. Lo único que es verdad es que hay actos libres. La libertad no es una potencia que se ejecuta en actos (...)” (SSV, 96). Zubiri lucha aquí contra otra sustantivación arbitraria¹¹⁵ que la filosofía ha llevado a cabo, víctima de su propio lenguaje: no existe “la libertad”, existen sólo actos libres (y una realidad que por sus estructuras es capaz de actos libres). La libertad no es facultad o potencia, es *el carácter modal de unos actos* y es siempre algo que se expresa en un adverbio: se actúa *libremente* (cf. SSV, 96). Que la libertad sea una característica de ciertos actos, no significa que los modifica desde el punto de vista de su contenido. Vuelve aquí (SSV, 96), de manera muy significativa, el ejemplo que ya citamos tratando el problema de la “forma” de la realidad humana en *Hombre y Dios* (cf. pp. 47-48; en realidad, será en *Hombre y Dios* que Zubiri retomará este ejemplo de 1961): el hombre que se cae de un edificio lo hace conforme a la ley de gravitación igual que la piedra; pero la diferencia consiste precisamente en que en su caso el acto puede ser libre (puede tratarse, por ejemplo, de un suicidio), es decir, el acto puede ser “suyo”, resultado de una decisión suya, mediante la cual se ha apropiado aquella posibilidad.

El ejemplo nos pone en la perspectiva más adecuada para entender en qué consiste precisamente “la libertad” del acto libre. Hay que observar de cerca el *acto de decidirse a querer*, porque ahí está según Zubiri el carácter modal que nos interesa. El nivel del análisis

¹¹⁵ Las otras son la sustantivación de la conciencia (Descartes), del tiempo-espacio (Newton, Kant) y del ser (Hegel, sobre todo).

es el que tradicionalmente se ha llamado de los *actos elícitos*, o sea, de los actos de la voluntad tomados por sí mismos y no del éxito que tenga esta determinación de la voluntad en la acción o en el curso de la vida. Ahora bien, el acto de decisión tiene una cierta estructura:

“Es una estructura en virtud de la cual el acto tiene un punto de partida, un término *a quo* que es yo; y un término *ad quem*, que soy yo mismo, que soy dueño de mí. Pues bien, si en lugar de considerar esta estructura desde el punto de vista del punto de partida y del punto de llegada, la considero desde el punto de vista del modo de ser, diremos que el modo de ser que tiene el dominio sobre sí mismo, el modo de ser de esta identidad activa y no meramente formal en que el dominio consiste, justo eso es la libertad” (SSV, 94-95).

La posibilidad de un acto libre es por tanto ligada a la estructura metafísica del hombre sobrepuesto y antepuesto a sí mismo, que es al mismo tiempo algo “sido” y algo “querido”, o, como se decía antes, sujeto y objeto. Aquella extraña unidad de una realidad conyunta y disyunta que acontece en la opción o apropiación de posibilidades, es justo el dominio, es decir, el carácter de la libertad en acto. Esta identificación entre “sido” y “querido” es en el fondo la razón por la cual en el acto de voluntad queda comprometida la condición misma de la persona, como se ha visto hace poco. La novedad de esta concepción de libertad consiste en su identificación con *un modo de ser del acto*: es el modo de ser del acto de una realidad que es dueña de sí misma en la forma conyunta-disyunta que constituye precisamente el *dominio*. La libertad, por consiguiente, “es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal, tomado efectivamente y en acto” (SSV, 95). La diferencia modal entre un acto libre y uno que no lo es, es dada, como sugiere el ejemplo anterior, sólo “por razón de su posición dentro de la realidad. Ahora bien, esta posición dentro de la realidad es intrínseca al acto: no es una mera denominación extrínseca (...) Se trata de un carácter intrínseco del acto y que, sin embargo, no es sino un respecto, el respecto a su causalidad” (SSV, 97). Es por razón de su posición en la realidad que un acto es libre. La libertad entonces es “el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria. Una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco” (SSV, 97). De alguna manera, la libertad remite a la estructura metafísica de la persona, a su suidad, que en su especial forma de autoposición hace posible el modo de ser de la dominación.

En este punto se destaca la otra novedad respecto a la tradición escolástica. En dos notas de *Sobre el sentimiento y la volición*, en las páginas 29 y 97, Zubiri afirma que todo acto voluntario es libre, pero la libertad no es la razón formal de la voluntad, sino una consecuencia modal de ésta: “la libertad es la consecuencia modal necesaria de la volición. *El acto voluntario es libre precisamente porque es voluntario*” (SSV, 29, subrayado del autor). Antes que nada sorprende la afirmación que todo acto voluntario es libre: tradicionalmente se había afirmado que todo acto libre es voluntario, pero no viceversa. Sin embargo, hay que tener presente que para que haya acto voluntario, y por tanto libre, según Zubiri, es necesario el uso de la inteligencia y no el de la razón. En virtud de la inteligencia un niño, así como ciertos enfermos mentales, tiene un mínimo de libertad¹¹⁶. No es un autómatas inconsciente: la inteligencia le permite responder y hacerse cargo de la realidad mediante un acto de voluntad, sin que por eso tenga todavía la capacidad de distinguir entre bien y mal moral (de “la” moral, no de “lo” moral), y por tanto, sin la capacidad de “justificar” racionalmente sus actos. Este sería el nivel de la *responsabilidad*. Zubiri parece distinguir libertad y responsabilidad (nivel moral de la libertad) precisamente basándose en la capacidad del individuo de dar razón o justificar sus comportamientos. Pero, la libertad es ya del individuo cuando empieza a comportarse con las cosas como reales y a hacerse cargo de la realidad.

Lo que se acaba de decir pone en evidencia el problema de la relación entre inteligencia y libertad. Zubiri transcribe (cf. SSV, 99) el famoso pasaje de Santo Tomás: *Radix libertatis est voluntas sicut subjectum: sed sicut causa est ratio* (*Summa Theol.* I-II q. 17, art. 1). El filósofo español no niega la verdad de esta afirmación, pero considera que deba ser completada y llevada a su verdad última. Acepta que la inteligencia sea en un cierto sentido “raíz” de la libertad, pero “lo único que la inteligencia hace es abrir el panorama donde es posible el ejercicio de una libertad. Y en este sentido, indiscutiblemente, la inteligencia tiene un rango fundamental y preponderante” (SSV, 101). La aprehensión primordial de realidad queda por tanto como elemento esencial para la constitución de aquella apertura desde la cual es posible un acto libre. Zubiri afirma en *Hombre y Dios*: “La opción, en efecto, es opción de algo inteligido, y la intelección es intelección de algo optando: una posibilidad mía” (HD, 243).

Sin embargo, hay que recordar, una vez más, lo que se decía sobre los cuatro co-principios de la apertura de la sustantividad humana (organismo, inteligencia, voluntad y sentimiento;

¹¹⁶ Se puede hablar de “mínimo” de libertad, porque para Zubiri la libertad tiene niveles y grados muy diversos (cf. SH, 147; SSV, 126-132).

cf. *supra* 1.3.2): aunque al comienzo de los años sesenta, esto no estaba todavía afirmado coherentemente en todas sus implicaciones, Zubiri no puede concebir de todas maneras la libertad, fruto y máxima manifestación de esta apertura, como algo montado sobre sí mismo, desarraigado de su estructura sustantiva psico-orgánica, como una dimensión nouménica kantiana o al modo de la nada del “para sí” sartriano. A Zubiri le interesa subrayar por tanto que la libertad tiene raíces también en otro sentido, en el sentido de *lo que lleva a salir de sí* (cf. SSV, 100): y estas son las *tendencias* del mismo organismo. Las tendencias inferiores no se limitan a permitir el acto de libertad, sino que la libertad es algo exigítivamente postulado por ellas y el hombre es llevado a la libertad por ellas. Zubiri es categórico sobre este punto: “La libertad no cae del cielo así, porque sí, porque un buen día se levanta uno de buen humor, sino que la libertad es el carácter de un acto que el hombre forzosamente tiene que resolver, si quiere, de una manera adecuada, tener subsistencia ante todo biológica” (SSV, 98)¹¹⁷. Si en el hombre se desencadenaran por sus propios mecanismos psicobiológicos las respuestas adecuadas, el hombre no necesitaría ser libre. En cambio, el ser humano no puede prescindir del acto libre, porque, aunque decidiera dejarse llevar por sus tendencias, este mismo “dejarse llevar” sería fruto de un acto de voluntad y, luego, por mucho que lo intentara, no podría evitar de introducir subrepticamente alguna decisión voluntaria, fuera por lo menos para dar precedencia a la satisfacción de una respecto a otras, porque las tendencias humanas que se agolparan al horizonte del propio ser no podrían ser respondidas todas al mismo tiempo. El hombre no podría asistir al juego puro de las tendencias:

“El juego de las tendencias tiene un carácter: su formal ‘inconclusión’, en virtud de la cual el hombre se ve forzado a tener que intervenir. E intervenir significa que, sobrepuesto a sí mismo en virtud del juego de las tendencias, y abierto a distintas posibilidades del desear, ninguna de ellas, sin embargo, puede tener vigencia más que previa aceptación mía” (SSV, 99).

¿En qué consiste esta “aceptación mía”? ¿En qué consiste el determinarse propio de la libertad? Antes que nada libertad no es espontaneidad. “La espontaneidad es determinarse ‘desde’ sí mismo”, la libertad “es determinarse ‘por’ sí mismo” (SSV, 106). ¿En qué consiste este “por” sí mismo, en el cual se concentra el acto libre? El análisis del proceso de determinación de la libertad es conducido de acuerdo a lo que ya se consideró a propósito

¹¹⁷ Ya en el curso de 1953-54 había enfatizado el papel de las tendencias, que lanzan al hombre hacia el ámbito de la libertad (cf. SH, 351-352).

de la voluntad y, por tanto, en parte habrá que repetirse. Determinarse por sí mismo significa ante todo no ser determinado por otro. Esta afirmación parece negar el principio de razón suficiente e identificar la libertad con el puro arbitrio sin razones. Como ha señalado oportunamente Navarro Cordón (1996, 86), Zubiri, después de haberse opuesto al peligro de la sustantivación de la libertad, se opone ahora al peligro del *determinismo*. En efecto, una cosa es que una realidad para ser deseable tenga todas las condiciones suficientes para que sea una realidad querida, otra que se identifique esta razón, que explica una elección ya dada, con aquello que ha desencadenado la elección: “se convierte subrepticamente el principio de razón suficiente en principio de razón necesitante” (SSV, 107). Lo que ocurre es que el principio de razón suficiente ha sido formulado a partir del estudio de la naturaleza, y de una naturaleza con estructura matemática, y por tanto se inscribe ya en el campo de la necesidad: moviéndose en el campo de la necesidad las razones suficientes son además necesarias. Pero en el campo de la acción humana, el aplicar de esta manera el principio de razón suficiente, resultaría ser sólo una petición de principio, porque su carácter necesitante es justo lo que se debería probar. Entonces, todo acto de volición tiene la posibilidad de ser explicado por una cierta causa eficiente y, sin embargo, ésta no es una causa necesitante.

La perspectiva debe ser completamente invertida: la libertad es la *constitución* de una causalidad, no un caso de trasgresión del principio de causalidad: “La verdad es que mi acto de volición es aquel que declara qué es *hic et nunc* lo mejor” (SSV, 135). Vale la pena reportar un poco más ampliamente las palabras de Zubiri:

“Ningún objeto, es decir, ningún motivo tiene fuerza de móvil más que en virtud de una consideración intelectual que me lo presenta como posible, y de un acto de voluntad que lo acepta. Sin aceptación ningún motivo es móvil; no mueve. Ahora bien mi voluntad no es consecutiva al objeto que yo he querido, sino que al revés, el carácter determinante del objeto es consecutivo a mi elección y a mi preferencia. La volición no consiste en estar sometido a la razón del objeto, sino justamente el revés, en constituir el objeto como móvil en razón de un acto de volición. La función constituyente de la libertad es en este punto decisiva; y se es tanto más causa cuanto se es más libre” (SSV, 135-136).

La postura de Zubiri es por eso radicalmente anti-determinista. Los motivos no constituyen una fuerza que mueve la voluntad, pesando sobre ella, como sobre el brazo de una balanza. Es todo lo contrario: es la voluntad que da peso a una posibilidad declarándola y constituyéndola en realidad efectiva. Sin embargo, tampoco se debe pensar que el acto libre

funcione como última justificación: un acto estaría justificado por el simple hecho de haberlo preferido. Aquí entra en juego el problema de la justificación, que es, como se decía hace poco, un problema de uso de razón, propio de un sujeto que ha llegado a un cierto nivel de desarrollo de sus capacidades cognoscitivas, que le hace “responsable”, es decir, realmente capaz de reconocer lo que es bueno o malo. Sin adelantar ahora un problema que será afrontado en el próximo capítulo, quedan colocadas las dos caras de la cuestión: por un lado es claro que no son las tendencias a determinar la respuesta (diversamente no habría necesidad de ninguna justificación); por otro, la justificación no consiste en el simple hecho de haber preferido, sino que pende de “algo” que hace preferible la cosa, algo que supera la reacción inmediata de lo que es grato y lo que no lo es, nivel de respuesta que reduciría al hombre a un animal un poco más complicado, pero al fin y al cabo montado nada más que para evitar cosas molestas y buscar agrado (cf. SH, 353-354).

Ahora bien, estamos aquí en el cruce de las dimensiones que Zubiri ha llamado “*libertad de*” y “*libertad para*” (cf. SH, 145; SSV, 87-92; HD, 329-330). Libres *de* nuestras tendencias¹¹⁸ y *de* los motivos, en el sentido de que sean factores determinantes del acto, nos vemos instalados en una situación de libertad: ¿*para qué*? A esta altura, debería ser claro que no es suficiente contestar: “para resolver la situación” o “para sobrevivir”. La respuesta de Zubiri debería ser ya conocida, porque se ha adelantado en muchas ocasiones: el término último de la volición humana es el bien plenario del hombre; la libertad es libertad *para sí mismo*, *para ser plenariamente sí mismo* (cf. SSV, 102). A la pregunta “de qué es causa el hombre en su acto de volición”, la respuesta última de Zubiri es: de sí mismo, en tanto que personalidad. En efecto, el hombre sobrepuesto a sí mismo, está abierto a sí mismo como posibilidad de sí mismo. “Y precisamente el ente libre consiste en estar constitutivamente abierto a sí mismo, como posibilidad de sí mismo” (SSV, 111). Esto no significa en absoluto que el hombre sea autosuficiente y se baste a sí mismo: “Al quererse como posibilidad de sí mismo, el hombre es cuando palpa de una manera cruda y cruel su real indigencia. Necesita de las demás cosas. Pero justamente ahí está la libertad con que las quiere, en la indeterminación” (SSV, 111-112). El hombre, por tanto, ejerce una causalidad real en la línea del poder ser y tener que ser de una cierta manera, con todo lo que efectivamente es, ha

¹¹⁸ Obviamente en el sentido que se acaba de explicar: “libre” no porque la libertad se abra un espacio entre las tendencias, sino porque la inconclusión de las tendencias “exige” la libertad. Las tendencias permanecen por lo tanto “como parte intrínseca del acto de libertad. Y ésta es la finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad” (SH, 145).

recibido y encuentra. Este hacerse a sí mismo, no es obviamente darse la existencia, sino determinar su propia personalidad.

Esta negación de un radical hacerse a sí mismo (no sólo, como es obvio, en el caso de las cosas, sino específicamente en el caso del hombre¹¹⁹) es de vital importancia en el contexto de la filosofía contemporánea. En efecto, aquí radica el aspecto más paradójico de la libertad. No sólo ella encuentra un sello de finitud en el sistema de sus tendencias, sino también en su esencia abierta por la cual el hombre *tiene que* hacerse a sí mismo, en el sentido de realizarse. Este “tener que” es una necesidad que marca lo relativo de su ser absoluto respecto al poder de lo real: una vez más esta necesidad señala su constitutiva *religación*. La filosofía contemporánea ha advertido muy a menudo la religación como una limitación y Zubiri quiere entrar con fuerza precisamente sobre esta sensación difusa, no sólo en ambiente filosófico. En el fondo, es el gran drama de sentir el hecho de tener a un “padre” como un límite y un obstáculo a la propia libertad¹²⁰. De ahí la centralidad de una página como la que se señaló en el primer capítulo, hablando de religación, y que es oportuno ahora transcribir en toda su extensión:

“El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el *ser* le constituye en ser *libre*. El hombre *está siendo* libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido positivo. Como uso de la libertad, la libertad es algo interior de la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de transcendencia y de vida; como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible como religación. La libertad sólo es posible como libertad ‘para’, no sólo como libertad ‘de’, y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay ‘libertad’

¹¹⁹ Cf. SSV, 112: “hacerse como hacerse, no hay ninguna realidad que se haga a sí misma”.

¹²⁰ Freud ha vuelto explícito, en los términos de relación con el “padre”, un conflicto que ya estaba latente en una cierta línea de la filosofía del siglo XIX y que se hará siempre más evidente a lo largo del siglo XX, desde la proclamación de la “muerte de Dios” en Nietzsche hasta *El mito de Sísifo* de Camus (“No puedo comprender lo que sería una libertad que me fuera dada por un ser superior”, 1996, 66). H. Arendt indica precisamente en el resentimiento (o rencor) la disposición afectiva del hombre moderno, resentimiento en contra de “todo lo que le es donado, incluso la propia existencia”, resentimiento en contra del hecho que “él no es el creador del universo, ni de sí mismo” (en *The Burden of Our Time*, London, 1951, p. 438, citado en H. Arendt, 1999, 10).

sin 'fundamento' (...) Sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación" (NHD, 446).

Aunque en la inadecuación de un lenguaje que será puesto bajo revisión después de entrar en la etapa metafísica, se encuentra en esta página el problema de la raíz última de la libertad. Aceptando el lenguaje, y moviéndose en el horizonte del pensamiento de Heidegger, Zubiri propone una paradójica inversión en la interpretación de aquel "límite" que es señalado por la religación. El camino, en efecto, de un ser que no depende más que de sí mismo (como parece que Zubiri entienda la libertad del fundamento en Heidegger), no puede desembocar más que en la "impotencia" y "desesperación", o en la "nada", como ha bien intuido y descrito Sartre en *El ser y la nada*. La paradoja es que por aquella dependencia limitante, por aquella relación constitutiva, por aquella implantación en la realidad, por la cual "está apoyado a *tergo* en algo, de donde le viene la vida" (NHD, 427), el hombre se encuentra fundado como persona, es decir, puesto al mismo tiempo como relativo y como absoluto, es decir, libre: "Con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia, tanto que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida" (NHD, 446)¹²¹. Ser persona, ser absoluto relativo es el modo humano de ser libre: la religación, en efecto, no es una dimensión que pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona* (cf. NHD, 430). "Persona" se vuelve sinónimo de "libertad". Zubiri confirma todo esto muchos años después en *Hombre y Dios*: "La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a persona" (HD, 330).

En conclusión, el hombre puede ser libre sólo siendo persona, y puede ser persona nada más que de manera religada: su ser es un ser absoluto precisamente gracias a esta religación que lo hace relativo. La cosa más bella es que gracias a esta libertad el hombre puede entrar en relación consciente con su fundamento; aún más, es libertad precisamente esta condición de tener que entrar en relación con su fundamento: una piedra o un animal no tienen la apertura que pone en la necesidad, como se ha visto, de definirse frente al todo, entenderse desde el todo y vivir desde él (cf. SH, 151); y esto es dramático y problemático, porque la realidad del fundamento debe ser buscada, descifrada dentro del compromiso con la totalidad de lo real.

¹²¹ Dífícilmente se puede entender el significado libertador de la relación humana, cuando no se acepte este origen religado de la libertad; sin embargo en la verdadera amistad se encuentra precisamente la misma paradoja: el amigo liga y deja libre. Mucho tiene que ver, en este punto lo que Zubiri dice a propósito de la causalidad personal, que tiene un estatuto propio, no reductible a la causalidad natural.

De aquí que una dimensión de esta libertad radical sea la libertad como *voluntad de verdad*, que llega a su plenitud solo como *voluntad de fundamentalidad*. Y la primera condición de una auténtica búsqueda es la *aceptación* del dato¹²²: libertad es antes que nada aceptación de sí mismo como real en la propia realidad (cf. SH, 145) y con ello aceptación de las cosas y personas que definen mi vida y de las cuales tengo necesidad para realizar mi personalidad. La actitud original del hombre es por tanto una apertura llena de deseo de adhesión (amor) a la realidad para descubrir en ella su identidad última y fundamentante, y, con ella, la propia última identidad. En esta perspectiva, se dijo anteriormente, el hombre libre no tiene miedo a los vínculos, a la dependencia, a la entrega amorosa, porque, al contrario, éste es el modo inevitable del acontecer de la libertad. Se vislumbra una admirable paradoja para la ética: el hombre, que no tiene más tarea que su felicidad (el bien plenario de sí mismo) se realiza entregándose a algo particular, concreto y, apoderado por él, es como hace experiencia frutiva de la realidad. Es todo lo contrario de una concepción de la libertad como autonomía. Libertad no es autonomía porque está montada sobre las tendencias y lanzada-limitada por ellas; no es autonomía porque el apoderarse, en su misma estructura, es elegir por cuál realidad dejarse apoderar; y no es autonomía porque el comportamiento con cosas y personas depende en larga medida de la respuesta verdadera acerca de cuál es el bien plenario del hombre y la identificación de este bien pende de la solución del problema de la relación con el fundamento último posibilitante de la vida. En virtud de toda volición concreta en la cual el hombre está queriendo la plenitud de sí mismo, el ser humano se encuentra relativamente indeterminado para las cosas concretas en las que se va a realizar. Y sin embargo, no puede moverse arbitrariamente, precisamente porque no se hace radicalmente a sí mismo, no hace su sustantividad, sino que tiene la responsabilidad de su realización como modo de ser relativamente absoluto en el mundo, es decir, como personalidad.

La libertad humana, entonces, en su dimensión adulta y madura, tiene la forma de *responsabilidad*, es decir, envuelve una inevitable dimensión moral. Para Zubiri, como se ha visto, ser responsable implica ante todo desear la verdad, decidirse por ella, implica la decisión no sólo de actuar sino de comprender. Es importante notar que la voluntad de fundamentalidad no es un simple acto consecutivo a la intelección del fundamento, “sino que

¹²² Hay una “simplicidad”, de la cual Zubiri hablaba en “En torno al problema de Dios” (NHD, 448), que podría ser señalada, ahora, como una primera y fundamental virtud. Se volverá sobre este punto.

es una voluntad que pone en marcha el proceso intelectual (para descubrir las posibilidades en 'hacia'), y lo que hace de lo inteligido el fundamento real actual de mi ser sustantivo absoluto en que mi vida consiste. Esta voluntad es, pues, como toda voluntad de verdad, una voluntad antecedente en alguna medida a la verdad inteligida" (HD, 257)¹²³. Por esta razón, la "voluntad de fundamentalidad" no es por sí un "acto" sino una *actitud*, la actitud que no deja lo inteligido como un objeto delante de sí, una "idea", sino que lo actualiza como posibilidad, a la cual entregarse para la propia realización.

En segundo lugar, me parece que se pueda decir que en el ejercicio de la responsabilidad, la originaria estructura responsiva de todo animal, es llevada a su más alta dignidad: la acción sigue siendo, de alguna manera, respuesta a la pro-vocación de la realidad, pero es auténticamente liberada por el hecho que la respuesta, dada frente a esta cosa particular, es respuesta y adhesión a "la" realidad en tanto que lugar de mi llamada a la realización, o sea, lugar de mi "vocación"¹²⁴. El acontecer de la libertad no consiste en salirse de la realidad o desentenderse de ella, sino en la posibilidad de estar en ella "verdaderamente".

En esta perspectiva se entiende la insistencia de Zubiri sobre la libertad como un *estar en la realidad*. Cerezo Galán (1996) y Navarro Cordón (1996) le han dado oportunamente un relieve particular en sus escritos. En efecto, ¿cuál es el aspecto de la libertad que le permite a Zubiri sostener que "el culmen del hombre es justamente la voluntad libre" (SSV, 152)? Su respuesta no hace referencia en primer lugar ni a la libertad "de", ni a la libertad "para", sino más bien a la *libertad "en" la realidad*.

Estar en la realidad, por una parte es *un dato*: "El hombre es libre 'en' la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a

¹²³ Tal vez sea precisamente esta anterioridad de la voluntad de verdad respecto al conocimiento lo que permite explicar porque "el amor descubra cualidades en los objetos" (SSV, 153). Por este mismo fenómeno Zubiri ha puesto reservas al principio escolástico, *nihil volitum quin precognitum*. Esta especie de círculo entre aprehensión y volición resulta muy interesante para un discurso sobre la moralidad en el campo del conocimiento.

¹²⁴ Utilizo en este punto un término que es más de Ortega que de Zubiri, pero con un significado propiamente zubiriano: la realidad es sentida en "hacia", la apertura es "religante", la realidad es remitente, etc. Es verdad que Zubiri utiliza raramente el término "vocación" y con significados variables (cf. el diferente significado que tiene en NHD, 500 y SH, 657). Sin embargo, este vocablo o su sinónimo ("llamada", cf. NDH, 492) está siempre presente en los textos de Zubiri donde se toca, desde un punto de vista teológico, la relación hombre y Dios en tanto que creador. Aquí es donde se vuelve decisiva la cuestión de la naturaleza personal o impersonal del fundamento: en efecto, sólo en el caso de una divinidad personal el término vocación adquiere su pleno significado, con inevitables consecuencias en el plano de la moral.

mí mismo y no a otra realidad (...) Y en este tercer aspecto de la libertad, es donde está la raíz de mi ser relativamente absoluto y es, por consiguiente, donde está la experiencia radical de Dios” (HD, 330). La libertad es exigida por las tendencias; posibilitada por la inteligencia; existe formalmente en la voluntad; pero la que la constituye radicalmente es la relación con el absolutamente Absoluto, el fundamento misterioso que hace del hombre un ser relativamente absoluto. Sin esta respectividad religante, el hombre en tanto que persona no sería tampoco concebible, sería un animal más o, abandonado por las tendencias, habría ya desaparecido como uno de los caminos abiertos y luego fallidos de la evolución. Ya se dijo anteriormente: no se puede ser libre sin ser persona, y no se puede ser persona fuera de esta relación. Todo el poder del cual dispone el hombre libre es sólo por esta radicación en la realidad. Pero, precisamente por la dimensión sentiente y temporal de su apertura, por un parte, y por la presencia enigmática de este fundamento último, de otra, la libertad *en la realidad*, se manifiesta como una *responsabilidad* o una tarea: la tarea del reconocimiento-entrega al fundamento último de la realidad a través de la apropiación de determinadas posibilidades, en búsqueda del propio bien plenario, camino problemático de la construcción del propio rostro único e irrepetible, porque “ninguna opción particular entre posibilidades realiza el bien plenario e integral del hombre” (Cerezo Galán, 1996, 70).

¿En qué consiste, entonces, la *experiencia plenaria de la voluntad humana*? La respuesta de Zubiri, como se ha visto, es inequívoca: “aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es *la libertad*” (SSV, 153). Por otra parte, el vértice de la libertad, y por tanto de la realidad humana, a la luz de las consideraciones anteriores, parece consistir no tanto en el acto de la opción en sí, cuanto en la experiencia de autoposesión y posesión de la realidad, que ha sido expresada por Zubiri con la palabra “*fruición*”: “Vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad” (SSV, 153). Pero anteriormente había afirmado en “Acerca de la voluntad”: “la fruición es la forma suprema de la vida” (SSV, 45). Para Zubiri, la cumbre de lo humano no son la inteligencia o la razón, precisamente porque el hombre se realiza a sí mismo “en” la realidad como autoposesión por la voluntad libre en tanto que “amor fuente”. Lo supremo de la libertad no puede ser, pues, tampoco su momento de determinación, si no en cuanto es conducente a la fruición (“la autodeterminación es esencial y constitutivamente fruición”, SSV, 111): el hombre es libre sólo en la autoposesión-fruición real. La libertad suprema no está en la posibilidad de escoger, y, efectivamente, ampliar las posibilidades de elección no amplía por sí mismo la

libertad, porque no amplía automáticamente su capacidad de fruición¹²⁵. Zubiri, antes de llegar a afirmar que “apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad” (SSV, 153), había aclarado: “Y es que en definitiva, la libertad es autoposición: el hombre es una realidad que está apoderada de sí misma. Y en el ejercicio de ese apoderamiento, está intrínsecamente la fruición” (SSV, 132). Esta autoposición, se dijo, es un dato (es la misma suidad)¹²⁶ y al mismo tiempo un “ejercicio”, es decir, últimamente una *tarea*: el hombre se encuentra apoderado de sí mismo deponiendo su bien plenario en una realidad concreta, entregándose a ella, dejándose apoderar por ella. Pero, en este “ejercicio” de apoderamiento del ente libre, cabe la posibilidad de fallar, de equivocarse y cabe hasta la posibilidad de quererse equivocar. La consecuencia es que el hombre puede llegar a deformar, angostar u obturar penosamente su propia libertad (cf. SSV, 124; 148), puede llegar a cansarse de ella (cf. HD, 163-164) u horadarla hasta su colapso (cf. SSV, 147). Por esto, como se verá, el hombre es el único viviente que puede ser infeliz y causa de su infelicidad.

Hay otro aspecto de la libertad que se encuentra señalado con particular atención en “Acerca de la voluntad”, y que se conecta de manera interesante con la dimensión histórica del ser humano. En efecto, la configuración de la propia personalidad no es simplemente el esbozo de una dimensión psicológica, sino la introducción de una *novedad real* dentro del mundo. “El hombre al querer una cosa, lo que quiere efectivamente con su libertad es realizarse en determinada forma en aquella situación” (SSV, 142). La personalidad es una forma de realidad puesta en el mundo por la libre voluntad. Y si la creación de Dios es “la posición primaria y radical *simpliciter*, en el orden de la realidad” (SSV, 178), entonces, también la voluntad humana, limitada¹²⁷, es una posición primaria en su orden: es “una cuasi-creación; es una *novitas essendi*” (SSV, 179). La acción libre es una *innovación* en el orden de la realidad: “La libertad inicia en su acto verdaderamente libre una novedad imprevisible en el resto de la creación” (PTHC, 215). Y si se tiene presente que el resultado último de toda acción es la configuración de una personalidad, hay que afirmar que para Zubiri toda

¹²⁵ Nuestras sociedades occidentales opulentas y concentradas en el aumento de la capacidad de consumo, son la mejor demostración práctica del hecho que multiplicar las posibilidades de elección no constituye por sí ninguna garantía de tener más experiencias de fruición. Como se ha visto, Zubiri reprocha precisamente a la sociedad contemporánea un “clima” que no permite vivir una real fruición en el presente.

¹²⁶ En este sentido Zubiri repite que este estar apoderado de sí mismo “no es algo a que el hombre *tenga que llegar*, es algo que constitutivamente el hombre es en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias” (SSV, 153).

¹²⁷ En muchas ocasiones Zubiri la indica como una “mota” (cf. SSV, 138; 141).

personalidad humana es el acontecimiento de una novedad real en el mundo, aún más es la introducción de una innovación en el mundo y en su historia¹²⁸, porque la historia, como se ha visto, es, desde un cierto punto de vista, “creación y obturación de posibilidades” (SSV, 190).

En este contexto, toma toda su relevancia también la concepción de “evento”, que contrapuesto a “hecho”, constituye la historia humana, por lo menos como biografía personal. Que la biografía sea constituida por eventos, significa que el hombre nunca es simplemente la “víctima” de lo que le pasa, sino que siempre (aunque fuera por una “mota”) está en juego con su libertad, que puede asumir o re-asumir de una forma u otra, dentro del proceso de configuración de la propia vida y del propio ser, los hechos o las circunstancias inevitables en las cuales se encuentra incurso¹²⁹. La vida del hombre, en la ocurrencia concreta de los sucesos y en el modelarse de su personalidad, es siempre, poco o mucho, protagonista de la historia, precisamente porque a través de sus decisiones va abriendo o cerrando posibilidades, no sólo para sí, sino también para aquellos que le rodean más inmediatamente, a veces también para sus contemporáneos y para aquellos que le seguirán después. Aparece, de nuevo, agigantada, la responsabilidad de la libertad: no se trata sólo de responsabilidad hacia sí mismo y la propia realización¹³⁰, sino hacia los demás; está en juego la apertura o la obturación de posibilidades respecto al modo de ser hombres de los demás. Zubiri lo dice expresamente hablando del hombre Jesucristo, pero de alguna manera esto es verdad para cada hombre: sus acciones “configuran y plasman a los demás hombres” en lo “que concierne a su ser” (PTHC, 320). No es fácil imaginar un reconocimiento más alto de la dignidad y del valor de la libertad humana y, en ella, de la persona¹³¹.

¹²⁸ Hay expresiones que recuerdan sorprendentemente la manera con la cual H. Arendt habla del milagro de la libertad e insiste sobre el nacimiento y el actuar humano (*agere*) como *initium*, “comienzo” (cf. *La condición humana*, 1993, 201ss; *¿Qué es la política?*, 1997, 65ss).

¹²⁹ Por eso, en aquellos mismos años, Zubiri pudo escribir en *Sobre la esencia* que el hombre, en tanto que esencia abierta, es una “*res eventualis*” (cf. SE, 516).

¹³⁰ Zubiri lee, muy agudamente, en relación al valor de la libertad humana, también la escatología cristiana: “La escatología no representa, por consiguiente, un sistema de castigos y de premios. Representa simplemente el supremo respeto que Dios otorga a aquello que ha querido crear cuando ha creado al hombre, que es precisamente su libertad. Dios ha estimado que no hay bien mayor posible en la creación que la libertad. Y que es preferible el que uno se condene libremente a que no se condenara yugulando su libertad” (PTHC, 86).

¹³¹ Nuestro entusiasmo es debido al hecho de que la filosofía contemporánea y el clima cultural en el cual vivimos tienden, al contrario, a negar el valor de los eventos particulares, exaltando de este modo el poder ineluctable de las estructuras frente a la impotencia de la persona con su “mota” de libertad.

Sin embargo, esta dignidad y este valor son la dignidad y el valor de una mota de libertad. En Zubiri hay una conciencia clara de los límites de la libertad humana, porque nunca se olvida que ella entra en juego en virtud de las tendencias humanas¹³². En cada ser humano se da una precisa y concreta *figura de libertad*, determinada y limitada desde distintos puntos de vista: la libertad tiene un *perfil*, un *área*, un *nivel* y unos *grados*.

Perfil. Como ya se dijo en muchas ocasiones, la voluntad es tendente porque las tendencias le pertenecen intrínsecamente. Sin tendencias y deseos no hay libertad: “sólo es decidible lo deseable” (SH, 605). Son las tendencias las que fuerzan al hombre a tener que ejecutar un acto de libre volición y son ellas las que mantienen al hombre en una situación de inconclusión. Ahora bien, esto significa que las tendencias plantean problemas al individuo y le dejan implantado en una situación y en una figura perfectamente concreta: “Y esto es lo que constituye en cada momento el perfil exacto de la libertad del acto” (SSV, 122). En efecto, en el hombre no hay un “orden” de tendencias, sino un desorden constitutivo; ni hay equilibrio entre tendencias, ni éstas mueven a los hombres de la misma manera y en la misma dirección: “La forma como el hombre está inconcluso matiza, evidentemente, el perfil de la libertad. ¿Cómo va a ser lo mismo el perfil de la libertad de un hombre cuyas tendencias le impelen a un lado, que la libertad de un hombre cuyas tendencias le impelen a otro?” (SSV, 123). Hay hombres más o menos ricos en tendencias naturales, hombres apasionados y hombres apáticos. Zubiri hace referencia también a toda la problemática de la psicología profunda, que tiene aquí un papel importante, porque sus complicaciones a lo largo de la vida constituyen precisamente el desarrollo de las tendencias que, inconclusas en un momento, confieren a la libertad en que el hombre queda, un perfil determinado. “De ahí que la deformación tendencial deforma intrínsecamente a la volición y a la libertad” (SSV, 124). No se da, de todas maneras, una abolición completa de la libertad, pero sí una libertad intrínsecamente deformada, porque la distorsión no es simplemente una predeterminación extravoluntaria, sino de la voluntad.

Área. “Dentro de un perfil determinado, la libertad puede tener una extensión distinta. Es el concepto de área de libertad” (SSV, 124). Se trata de una finitud que afecta la libertad en

¹³² Es oportuno señalar que Zubiri habla siempre de “tendencias” en general (al máximo hace referencia a la distinción entre superiores e inferiores, pero para negar la importancia de esta distinción), y nunca ha dado ejemplos o una lista de estas tendencias. Sólo en unas raras ocasiones, junto a o en su sustitución, aparece el término “deseo” (cf. por ejemplo SH, 602-605). Este es un límite objetivo de la reflexión zubiriana sobre la libertad.

extensión y en profundidad. “En extensión” significa que el hombre no puede quererlo todo, con tal de que se le ponga delante. El elenco de cosas entre las que hay que elegir es finito, no sólo en número, sino cualitativamente: un término excluye al otro, o por lo menos a la mayoría de los otros, “existe siempre esta exclusión de un término por otro que, como quiera que sea, constituye el carácter finito del área de la libertad en extensión” (SSV, 125). Pero la libertad es finita sobre todo en profundidad. La libertad está montada sobre un régimen de estabilidad pre-libre, sobre el cual el hombre no puede intervenir directamente. Zubiri se refiere aquí a las funciones que desarrolla autónomamente el organismo humano, sobre las cuales el hombre puede intervenir libremente sólo de un modo indirecto, por ejemplo, a través de medicamentos o drogas. Esto no excluye que, de alguna manera, se pueda intervenir también voluntariamente en las tendencias que emergen de la psique profunda, desempeñando una cierta función en la reforma de este nivel de la psicología: es un campo todavía muy abierto para el estudio.

Nivel. Aún más interesante para nuestro discurso es, sin embargo, la distinción de *niveles* dentro de la libertad. Algo sobre esto ya se dijo a propósito del tema de la responsabilidad. La raíz de esta diferencia de niveles está antes que nada en el hecho de que el ser humano, sobrepuesto y antepuesto a sí mismo, “puede estar proyectado sobre sí mismo a distintos niveles” (SSV, 127). Precisamente porque son las tendencias, con su diferente amplitud y dirección, las que dan la “propulsión” para este situarse sobre sí mismo, es natural que el resultado sea también aquí una diferencia de determinación, que es esencial para la inteligencia del carácter concreto de la libertad. Zubiri, de todas maneras, parece poner los diferentes niveles de la libertad en dependencia de los niveles del desarrollo intelectual. En efecto, para Zubiri, cuando hay inteligencia hay también, *velis nolis*, un mínimo de libertad (cf. SSV, 127). Sucede, entonces, que un psicópata tenga libertad física (o psicológica), que se juega en una dimensión tan anómala que no permite reconocer en él la libertad moral: “En metafísica se entiende por libertad física la libertad como carácter físico de un acto en tanto que acto ejecutado por la voluntad (...) En cambio, la libertad moral pende esencialmente del nivel en que esta libertad física o psíquica sea ejecutada” (SSV, 128). Por esto, ser libre no es lo mismo que ser responsable. No hay duda que el psicópata sabe lo que hace, elige unas cosas a diferencias de otras, pero no puede juzgar acerca de lo bueno o de lo malo de lo que hace, por lo menos con la plenitud con que un hombre “normal” lo puede hacer. En el caso del niño esto es algo todavía más evidente. El niño, apenas la inteligencia interviene activamente en su estructura, va haciéndose cargo progresivamente de la realidad y, por lo

tanto, actúa ya libremente; sin embargo no tiene todavía libertad moral, es decir, responsabilidad. Ésta se va formando a lo largo de un proceso educativo que le lleva a la adquisición del uso de la razón (y aquí parece residir la cuestión fundamental), tanto a través de la intervención directa de otros, como a través de las propias experiencias. La cuestión del nivel de la libertad es por tanto esencialmente la cuestión del nivel del despliegue de la inteligencia hasta el pleno uso de la razón. En este sentido no es fácil distinguir netamente entre niveles y determinar el punto preciso en el cual entran en juego responsabilidad e imputabilidad.

Zubiri considera que el concepto de nivel deba ser aplicado no sólo al individuo, sino también a la historia. El nivel de moral se va formando lentamente, porque evidentemente implica la dimensión del conocimiento, que es el nivel propio de la razón. Esta observación es muy importante porque indica claramente que según Zubiri la capacidad de reconocer bienes y valores no se da a nivel de aprehensión primordial de realidad, sino que implica una búsqueda y una verificación que es obra de la razón. Y la razón procede por tanteos, esbozos de posibilidades, verificaciones, rectificaciones, etc. Es claro, entonces, que las adquisiciones de carácter moral constituyan un elemento esencial de aquella entrega de capacidades y posibilidades que es la tradición. En virtud de la tradición y de la educación los seres humanos han alcanzado niveles diferentes de sensibilidad y de capacidad moral, pero, justo porque se trata de un proceso histórico, no debe asombrar que se den avances y retrocesos y, sobre todo, que no haya uniformidad en este camino. Hay regiones geográficas que pueden quedarse aisladas por mucho tiempo y seguir por lo tanto rumbos diferentes o el mismo rumbo según tiempos diferentes. Las diferencias culturales y el pluralismo moral, desde este punto de vista, son comprensibles fácilmente. Que esto implique que no se puedan reconocer y juzgar como superiores ciertos niveles de concepción moral dentro de esta diversidad de desarrollo es, a mi modesto juicio, otro problema: es el debate sobre el multiculturalismo, tan de moda hoy en día. Zubiri, hablando de diferentes niveles del ejercicio de la responsabilidad moral dentro del despliegue histórico, me parece que pone las bases para que se pueda afirmar que la razón humana está en las condiciones para discernir entre valores y jerarquías de valores más adecuados, trascendiendo de alguna manera las particularidades geográficas y culturales.

Grados. Por último, Zubiri considera los *grados* de la libertad, que es el único punto considerado normalmente en los textos de moral y de derecho y que, sin embargo, es algo

muy distinto si se considera junto con las otras tres condiciones de la figura de libertad, es decir, el perfil, el área y el nivel. La determinación de la voluntad no es algo que se da en el vacío, sino que es una determinación que nace, se modula, se mantiene y se ejecuta por las tendencias pre-libres. En esta perspectiva, “aquello que nos exige ser libres es justamente también aquello que en cierto modo limita intrínsecamente nuestro grado de libertad” (SSV, 131). Lo importante para Zubiri es reafirmar que es quimérica la idea de un hombre, que quiere libremente ante cosas indiferentes: “el hombre decide siempre entre cosas convenientes, no entre cosas indiferentes” (SSV, 131).

Por último, hay que recordar que la libertad no sólo es algo que se tiene más o menos, sino que su figura no es algo fijado una vez para siempre: “La libertad no es indiferente a los actos que ejecuta” (SSV, 147). La figura de libertad por tanto puede *potenciarse* o puede *horadarse* hasta llegar a su completo colapso. Y las amenazas a la libertad no vienen sólo de las tendencias o de factores opresivos externos, sino que la libertad puede quedar víctima de ella misma. Hasta la *habitualidad* de la libertad (algo por sí positivo) puede volverse un peligro para la libertad individual y social. Es fácil “estar acostumbrado a ser libre” y habituarse por tanto “a no ejecutar actos de libertad”: la libertad así se yugula, se seca “y cuando se la quiere invocar, es inoperante” (SSV, 148).

Al contrario, un modo de potenciación de la libertad son los *hábitos*¹³³. El hombre puede adquirir, por repetición de actos, “hábitos”, para facilitar la ejecución de algo que él juzga bueno o importante ejercer: “Aquel acto radicalmente libre de la constitución del hábito, no disminuye la libertad del acto ejecutado por el hábito; al contrario, en cierto modo la potencia” (SSV, 148).

Hay por tanto una dinámica circular entre naturaleza y libertad: por un lado, los actos de voluntad se repercuten sobre lo natural modificándolo, engendrando como una segunda naturaleza, pero, por otro lado, “la naturaleza reasume en cierto modo aquella libertad, a la cual ha llevado inexorablemente a aflorar al ser viviente” (SH, 149). Las tendencias más libremente favorecidas a través de la repetición de los actos, se vuelven las más radicalmente exigitivas de sus actos (cf. SSV, 146). Me parece que la cuestión de la libertad como dominio de sí, central en muchas teorías éticas, encuentre aquí una aclaración interesante: la misma naturaleza reasume y reconfigura sus tendencias a través de la

¹³³ Este argumento será retomado desde otra perspectiva también en el capítulo siguiente (cf. 3.3.2).

adquisición de hábitos como obra de la libertad. El problema no es detener o sofocar el universo de las tendencias, como querían los estoicos, sino orientar y encauzar las tendencias, fortaleciendo “la voluntad de poder” (expresión nietzschiana, tomada a préstamo por Zubiri con otra significación¹³⁴); y si ésta es efectivamente “un momento de esfuerzo” (cf. SSV, 78) lo es en el sentido de la educación como creación de hábitos y fortalecimiento de las convicciones a través del actuar (sobre todo del actuar repetido), porque la acción consciente de su sentido conlleva siempre un momento de verificación y, por tanto, una mayor persuasión.

El segundo aspecto, que de alguna manera ya se encontró tratando de la temporeidad, es que la libertad así reasumida en la naturaleza va a determinar “el perfil, el área, el grado de determinación de las situaciones posteriores, que van a venir en la vida” (SH, 150). La libertad, por este inevitable dinamismo suyo, es por tanto una libertad comprometida. La libertad se compromete antes que nada consigo misma, porque no son indiferentes las decisiones que un individuo ha tomado anteriormente, respecto a las que debe tomar ahora: “No sólo cuenta la libertad de la situación presente, sino la libertad con que ha llegado a esta situación; situación que tal vez no hubiera existido sin anteriores actos de voluntad” (SH, 605). Es claro que con sus actos de libertad el hombre puede comprometer la propia libertad abriéndola cada vez más o, al contrario, angostando su amplitud. En efecto, contrario a lo que a veces se piensa, el compromiso de la libertad no es necesariamente un amarre, una limitación; hay un modo de comprometer la libertad cuyo resultado es que la persona se va haciendo más libre, porque, hay que recordarlo, libertad no es multiplicación de posibilidades de elección, sino autoposesión que sólo el amor furente, la adhesión amorosa a la realidad, permite. También tiene mucho que ver con este modo de potenciación de la libertad la *libertad frente al pasado*. Se trata de cómo aceptar en el presente el propio pasado, o sea, de la posibilidad de dar un sentido u otro al propio pasado, como sucede, por ejemplo, en la experiencia de un arrepentimiento o en el fenómeno de una conversión religiosa. Realmente, también en este caso, la libertad se presenta como un ejercicio de aceptación, se trate de simple ratificación o de cambio: el fenómeno de la asunción o reasunción no es nunca el corte o la eliminación de un aspecto de la realidad y de la propia historia, sino su incorporación en la propia biografía a través de una integración que la reinterpretación hace

¹³⁴ Zubiri indica con esta expresión el hecho que la voluntad no sólo es una capacidad de resolver conflictos que las situaciones plantean, sino que tiende a potenciar su capacidad de querer. Y el hombre potenciando su voluntad “hace un poder”: “El hombre no solamente quiere, tiene que querer y puede querer, sino que además quiere poder” (SSV, 78).

posible. Es aquí que, de alguna manera, se revela interesante la propuesta de comprender la identidad humana en términos de narración, por el hecho de que se está reconociendo la absoluta necesidad para el hombre de concebirse uno e idéntico a través de una multiplicidad de experiencias, unidad que se da sólo con la posibilidad de abrazar en un único significado los diferentes y a veces contradictorios aspectos de la propia existencia.

Esta extensa y, a la vez, sin duda, todavía insuficiente presentación de la dinámica de la libertad, se quiso concluir con una referencia al tema del sentido. La insistencia de Zubiri acerca de la dimensión tendente de la voluntad y de la libertad, su temor a caer en un idealismo de la libertad, comprensibles históricamente, pueden en efecto llevar a olvidar que el horizonte propio del ejercicio de la libertad es el horizonte del significado que la vida tiene para el hombre. El mismo Zubiri se vio obligado de vez en cuando a recordarlo: “En la vida hay otro sutil ingrediente, que sin embargo forma parte de su contenido, muy sutil que parezca, y que es precisamente el sentido que la vida tiene. Esto es algo esencial. No se hacen igualmente las cosas con un sentido de la vida que con otro” (PTHC, 82). ¿Qué va a ser de mí? ¿Qué voy a hacer de mí? El sentido que tiene la vida es el horizonte que perfila inevitablemente las respuestas a estas preguntas, y con ellas, la figura de realización humana en la cual la libertad va a ser comprometida.

2.4 Estructura moral de la realidad humana y figuras de ética.

Puede parecer que, a pesar del largo recorrido, no se haya avanzado mucho en este segundo capítulo. En efecto, no se quiso hacer otra cosa que completar la descripción de la realidad humana, desde el punto de vista de su operatividad. En un cierto sentido, ha sido una repetición, como se había adelantado al final del capítulo anterior: una repetición desde el punto de vista de la posibilidad y de la libertad, que diera más peso y razones a la conclusión a la cual se había ya llegado. Se trataba de evidenciar la dimensión “*in essendo*” de aquella *realitas* que ya se había descrito un poco estáticamente. El examen de la dimensión *in essendo* de la realidad humana debería haber aclarado el sentido de su inquietud. “*Realitas in essendo = realitas in-quieta*”, escribió Zubiri en una nota al margen de una página de *Sobre la realidad* (cf. nota 11, p. 233). Era importante verificar la *imposibilidad* de describir al ser humano, en su concreto dinamismo en el mundo, sin toparse con su *carácter moral*. Y, en efecto, se ha visto como no existen actos que de suyo tengan

solamente un carácter físico, a los cuales se les atribuiría, luego, un carácter moral, con un nexo extrínseco. La persona, por su misma constitución, está abierta inexorablemente a posibilidades que se apropia a través de actos de voluntad libres. Estas posibilidades apropiadas son en su modo de apropiación aquello que constituye la realidad moral del hombre. Se puede sintetizar, con las mismas palabras de Zubiri, aquella que representa, al parecer de Aranguren (1996, 21), su principal aportación a la ética:

“El hombre, animal de realidades, es por lo mismo animal de posibilidades. Por ser animal de posibilidades puede hacer una vida; pero por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral, y solamente porque es un animal moral, esto es, porque es realidad moral, puede y tiene que habérselas con eso que llamamos bien.” (SH, 379)

Zubiri ha elaborado toda su concepción moral en la década de los años 50, cuando dominaba en la España católica una repetición de la neo-escolástica centrada sobre todo en el estudio de una moral de la ley y de la obligación de los actos: en el fondo, acaso también por una contaminación inadvertida con el pensamiento kantiano¹³⁵, el problema moral parecía reducirse a la tensión entre la voluntad de un legislador (divino) y la libertad del súbdito. El resultado era no sólo una rivalidad latente entre Dios y hombre, sino también una relación extrínseca entre exigencias de la ley moral y naturaleza de la acción humana. Zubiri se había topado ya con otra manera de plantear la cuestión moral en su primer maestro, Ortega y Gasset, que “se opuso *formalmente* a la Ética centrada en los actos, para apelar, de ellos, al *hombre* en cuanto tal, al *modo de ser de la persona*” (Aranguren, 1965, 808).

Zubiri, habiendo identificado el ser persona, como forma de la realidad (personalidad), con la santidad, ha visto la raíz formal de lo moral en la misma realidad humana como posibilidad apropiable para sí. Lo moral no se coloca por tanto a nivel de pura vivencia o intencionalidad, sino que tiene un carácter físico (¡no se olvide! en el sentido que Zubiri da a este término). “Lo moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre” (SH, 144); “lo moral está constituido por el sistema de propiedades que tiene el hombre por apropiación” (SH, 374): fórmulas de este tipo, que se encuentran muy a menudo en los textos de Zubiri, corren el riesgo, sin embargo, de simplificar excesivamente la definición del hombre como realidad moral. En efecto, la realidad del hombre es físicamente moral no sólo por las propiedades

¹³⁵ Aranguren (1965, 824) ha notado con fuerte ironía: “Como tantas veces ha ocurrido en la historia de la filosofía, los escolásticos empiezan a *entrar* en un pensamiento moderno – en nuestro caso el de Kant – precisamente cuando ha llegado la hora de *salir* de él”.

apropiadas, sino *por toda la estructura de la realidad humana* por la cual *tiene que tener* este orbe de propiedades adquiridas por apropiación¹³⁶. Esta es la razón por la cual se ha dado este largo recorrido, considerando todo lo humano, desde los aspectos psico-biológicos hasta la libertad; todo entra en la constitución de aquel carácter fundamental del hombre que, esencialmente abierto al mundo, tiene en sus actos algo que no es indiferente respecto a su misma realidad, sino que en ellos tiene que configurar su personalidad concreta de acuerdo a las exigencias que emanan de su misma apertura: esto es ser constitutivamente moral. “Moral” es la condición de la esencia abierta: “Que el hombre sea realidad moral no es cuestión de reglas y normas, sino de su propia estructura formal como esencia constitutivamente abierta” (SH, 421; cf. también SH, 435; SR, 232).

Por eso, se ha preferido utilizar la expresión “estructura moral” de la realidad humana y no la que ha consagrado Aranguren, “moral como estructura”. Todavía en la que ha sido tal vez su última intervención sobre Zubiri, Aranguren (1996) afirma que “la principal aportación filosófica de Xavier Zubiri a la ética fue su concepto de la moral como estructura (...)” (21) y más adelante añade: “Establecida la distinción entre la moral como estructura y la moral como contenido, él se concentra en la ‘estructura’: el hombre es estructuralmente moral, no hay en él, en tanto que hombre, un estadio ‘pre-moral’ ” (22). Pero, esta última aseveración, que resume muy bien el pensamiento de Zubiri, se refiere a la estructura de la realidad humana indicando una dimensión esencial suya; no dice nada acerca de una supuesta estructura de la moral, ni establece la distinción entre una moral como estructura y una moral como contenido, como sostiene Aranguren en la primera parte de la cita; por lo menos, no es para nada evidente que se trate de esto. Es la misma perplejidad que expresa Pintor-Ramos (1993, 138), que rechaza incluso el término “estructura” referido a lo moral, “porque lo moral no es en sentido estricto ninguna ‘estructura’, sino una dimensión que adquiere aquella estructura que aparece determinada por una inteligencia sentiente”. Sin embargo, a mi modesto juicio, “moral” es oportuno que aparezca como adjetivo después del término “estructura”, referido precisamente a la sustantividad humana. Me parece que el siguiente texto de Zubiri lo justifica plenamente:

¹³⁶ De ahí nuestra insistencia sobre la religación, que no es más que evidenciar algo que es esencial en el pensamiento de Zubiri. Se lea, por ejemplo, la siguiente cita: “como fundamento de la moral está la condición del hombre como realidad abierta, como realidad final, como personidad religada (...)” (SH, 435).

“No se trata de especular sobre la realidad moral en el sentido de que la moral tiene una realidad; se trata de que el hombre, ‘él’, físicamente, tiene como uno de sus caracteres, como uno de sus ingredientes constitutivos, lo moral; de que el hombre, como realidad física, es constitutivamente moral, y de que lo moral es físico a su modo” (SH, 366).

La distinción entre “moral como estructura” y “moral como contenido” tiene un inconveniente aún más grave, que es también señalado por Pintor-Ramos:

“Pero, en segundo lugar, lo moral no es nunca una estructura vacía de contenido, como si se tratase de un molde en el que posteriormente se fuesen vertiendo contenidos que lo llenan, sino que son siempre contenidos muy concretos los que ofrecen dentro de la actualidad una realidad, también muy concreta, la cual se ofrece como algo que no queda limitado por esos mismos contenidos; no estamos, pues, ante una estructura neutral que sea indiferente para cualquier contenido ulterior, ya que éste sólo podrá aparecer dentro de la línea de apertura así demarcada si su realidad es asimilable por la forma de realidad configurada como inteligencia sentiente” (1993, 138).

Todas las separaciones entre “forma” y “contenido” son siempre un poco peligrosas, porque, aunque a veces sean útiles para nuestra comprensión de la realidad, tienden a dar consistencia real a una distinción introducida por la inteligencia, creando un salto cualitativo entre dimensiones, cuya unidad se vuelve luego problemática. También en este caso, parece abrirse inmediatamente un abismo insuperable: quien acepta de alguna manera esta premisa, se encuentra con el problema de cómo construir el puente que permite pasar de la “estructura”, aparentemente neutra, al “contenido”. Y la tentación es hacerlo, al fin y al cabo, recurriendo a elementos que no tienen que ver con la estructura¹³⁷. Entonces, cabría preguntarse por qué tanta fatiga para rescatar esta estructura, si luego no ofrece en absoluto ninguna ayuda para determinar el rostro de una moralidad auténtica. ¿Dónde está realmente la diferencia entre estructura y contenido? ¿No son acaso todas las afirmaciones sobre la estructura también afirmaciones de contenido, que se van a tomar como criterio de exclusión o aceptación de otras afirmaciones de contenido?

¹³⁷ Documentar esta afirmación será en parte la tarea de los capítulos siguientes. Por el momento es tal vez oportuno añadir sólo que la concepción de “protomoral” de Diego Gracia no pareció a Aranguren muy distinta de la “moral como estructura”: así, por lo menos, este último lo percibió (cf.1996, 21). Sin embargo, el término “protomoral” se opone a “premoral” y alude a una realidad no neutralmente abierta a cualquier desarrollo.

Contra el parecer de Aranguren¹³⁸, hay que reconocer que este tipo de distinción entre estructura y contenido no se encuentra en Zubiri, ni a nivel de terminología, ni a nivel de concepción. En cambio, el filósofo español, que siempre tuvo el cuidado de no conceder nada al formalismo kantiano, ha distinguido claramente entre “lo” moral y “la” moral. No contradice esta clara distinción el hecho de que en algunas páginas no haya utilizado con precisión estos términos (por ejemplo, en SH, 143, 421): esto es típico de Zubiri, lo vimos ya en muchas otras ocasiones, y es debido en buena parte al origen de sus textos, que son casi siempre transcripciones de cursos orales. “Lo” moral es una dimensión estructural del ser humano, lo repetimos, y es algo que constituye un capítulo de su metafísica o, si se prefiere, parte de aquella que se denominó al principio antropología metafísica (y que el mismo Aranguren llama “metafísica antropológica”, 1996, 22). “Lo” moral no es ante todo la estructura de una ética o de una moral; es el carácter de una estructura metafísica: “Sólo en tanto que hay una esencia abierta que es intrínsecamente moral en el sentido de que no puede tener la figura de su ser más que apropiándose posibilidades, sólo en esta medida cabe hablar de *bonum* en el usual sentido moral del vocablo” (SR, 233). De hecho, se puede sustituir esta expresión en cualquier momento con “realidad moral”, que a su vez, a bien entender, es sinónimo de “realidad humana”: para Zubiri el proceso de humanización y moralización coinciden perfectamente. “La” moral, al contrario, es el discurso sobre lo bueno y lo malo, los valores y los deberes que la existencia en el mundo de una realidad moral hace posible y necesaria. Son incontables las veces que Zubiri lo repite: “Lo moral es a su modo físico. ‘La’ moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en ‘lo’ moral del hombre” (HD, 207; nótese que las comillas son del mismo Zubiri). ¿Tiene ‘la’ moral una estructura y unos contenidos? Zubiri no dice nada al respecto.

En cambio, lo que sí reafirma continuamente es que “lo bueno supone en este sentido lo moral, y lo moral lo modula y lo determina” (SH, 144). Esta última afirmación es de capital importancia. Es evidente que Zubiri no considera su discurso sobre el hombre como realidad moral una premisa o una base neutral sobre la cual construir luego cualquier tipo de discurso moral. A mi modesto juicio, hay aquí algo más que un “fundamento formal” de la moral, como si lo único que se pudiera justificar es que el hombre debe tener una moral. Lo moral “modula” y “determina” “lo bueno”. ¿Cómo? A estas alturas pensamos que es oportuno empezar a introducir el concepto de *figura*, mencionado en la Introducción, precisamente

¹³⁸ Aranguren atribuye la expresión al mismo Zubiri (“‘moral como estructura’, según él la nominó”, 1996, 21); podría equivocarme, pero no tuve modo de encontrarla en ningún escrito suyo.

para contestar a esta pregunta, evitando los problemas, tal vez insolubles, que implica la distinción entre “moral como estructura” y “moral como contenido”.

En la Introducción del presente estudio, se ha tratado de explicar más ampliamente el significado de este término aplicado a la ética y de justificar su uso actual en las investigaciones en el campo moral. Ahora bien, ésta es precisamente nuestra sugerencia y va a ser nuestro intento: utilizar el concepto de “figura” de ética para comprender cómo lo moral, que ha sido el centro del interés de Zubiri, “modula y determina” la moral y, por tanto, una ética, que Zubiri nunca tuvo el interés de desarrollar. Dicho de otra manera, nuestra hipótesis es que la antropología metafísica de Zubiri sea *constitutiva de una figura de ética* y que por eso tiene que ver con la manera con que se concibe lo bueno, el valor y el deber. En efecto, como señala Abbá (1996, 28), la construcción de una figura de filosofía moral procede antes que nada de tres tipos de operaciones:

- a. *la recepción y el desarrollo crítico* de una figura o una tradición de filosofía moral, también con la intención de modificarla y renovarla;
- b. *el rechazo* de una o más figuras de filosofía moral, respecto a su manera de determinar los problemas, seleccionar principios, aplicar métodos, llegar a conclusiones;
- c. *el discernimiento entre las instancias* que una filosofía pide que sean tomadas en consideración sobre la base de la experiencia moral y *las tesis* que ella propone para satisfacerlas.

¿Quién puede negar que a esta altura del análisis del discurso zubiriano, ya estamos en las condiciones de decir cómo Zubiri ha llevado a cabo por lo menos algunas de estas operaciones? Aunque hace falta reorganizar de manera sistemática los resultados adquiridos, es indudable que de algún modo nos hemos dado cuenta de la tradición moral en la cual Zubiri se ha movido, de cuales otras figuras ha recibido instancias, cuales rechaza radicalmente o en parte, cuál es el tipo de pregunta que considera fundamental y definitoria de una ética, cómo concibe el actuar humano y su finalidad última, de qué punto de vista lo considera, etc. Esto significa que ya hemos entrado en *una* figura de filosofía moral, que es capaz de incluir y excluir, es decir, que ya se presenta dotada de criterios discriminantes. Lo que se impone, ahora, es proseguir nuestro análisis concentrando la atención sobre algunos conceptos claves, que servirán para una determinación ulterior y decisiva de una figura de ética zubiriana: *bien, valor, felicidad y deber*. Sobre todo será importante verificar qué tipo de

relación existe entre estos elementos fundamentales de la ética, cuáles son sus prioridades relativas y qué papel desempeñan en la experiencia de la vida moral. Una vez completado este examen, se podrá proceder a la elaboración y presentación de un esbozo más orgánico y sistemático de una figura de ética zubiriana.

Antes de concluir, vale la pena prever una posible objeción. Si es verdad que Zubiri no habla de “moral como estructura” es también verdad que sólo en una ocasión (cf. SH, 434) menciona la moral en términos de “figura”. Introducir este concepto, ¿no sería, por tanto, una operación igualmente arbitraria?

La respuesta es negativa por dos razones. Antes que nada, “figura” es un vocablo que Zubiri ha empleado ampliamente a lo largo de toda su vida. En las páginas anteriores encontramos que tienen figura la “apertura” (cf. SH, 98ss), el Yo (cf. HD, 58ss), el ser (cf. SR 232; HD, 58), la libertad (cf. SSV, 121ss); en otras ocasiones ha hablado de una figura del ánimo (SSV, 124) y de la realidad (SSV, 299; HD, 58). Si se considera además el verbo “configurar” y el sustantivo “configuración”, se podría concluir que estamos frente a unos de los campos semánticos al cual Zubiri ha apelado más frecuentemente. No obstante, esta primera razón no es suficiente, porque lo mismo se podría sostener a propósito del uso frecuente de “estructura”, estructural, etc.

Existe, en efecto, una razón más profunda. Zubiri, en la primera etapa de su producción filosófica, recogida luego en *Naturaleza, Historia, Dios*, ha reflexionado con un cierto detenimiento sobre este vocablo, atribuyéndole fundamentalmente dos significados diferentes. En el extenso ensayo sobre “Sócrates y la sabiduría griega”, el término “figura” es presentado como una posible traducción del *eîdos* platónico. En este caso “figura” sería “idea”, “algo que se ve en una visión mental inteligente”; y, lo que se ve, sería “el conjunto de caracteres o rasgos típicos de cada cosa y lo que la distingue de todas las demás” (NHD, 254). Aunque este significado presenta algún aspecto interesante para nuestro propósito, no se puede afirmar en absoluto que cuando Zubiri utiliza el término “figura” en sus escritos, está pensando en el *eîdos* de Platón. En cambio, hay otra significación, que Zubiri atribuye al vocablo “figura”, que resulta más correspondiente al uso que de él hizo a lo largo de los años. En el contexto teológico del comentario a la carta de San Pablo a los Filipenses, dentro del ensayo “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, Zubiri traduce el término *skhéma* de nuevo con “figura” y explica: “Figura (*skhéma*) significa propiamente el

modo de conducirse, el modo de ser individual, a diferencia de *morphé*, que indica más bien la naturaleza en abstracto” (NHD, 508). A mi modesto juicio, éste es precisamente el sentido que tiene “figura” en el pensamiento de Zubiri: como se vio en muchas ocasiones, sirve para indicar la forma concreta, individual, histórica, con que se da una realidad (piénsese en las páginas anteriores dedicadas a la figura de la libertad). Como a propósito de Cristo, “figura” es la expresión de su carácter “a un tiempo *humano e histórico*” (NHD, 509), así en general parece legítimo utilizar el término figura, en el contexto del pensamiento zubiriano, cada vez que se quiere poner el acento sobre el hecho que un cierto dato de la realidad tiene forma propia, particular, arraigada en la materialidad del organismo o en la historia y perfilada por ellos. Y éste es precisamente el significado con que se usa “figura” en el contexto de los estudios actuales en el campo moral. No se trata simplemente de un modo diferente de clasificar las diversas filosofías morales: el concepto de “figura” ha nacido en fuerte conexión con la preocupación de no descuidar la dimensión histórica y la trama narrativa de la historia del pensamiento moral. Por consiguiente, este vocablo tiene la capacidad de llevarnos a pensar en la determinación concreta, histórica, de una cierta filosofía moral en sus líneas generales, sin recorrer al dualismo estructura-contenido y sin las limitaciones que impondrían otros términos, como por ejemplo “sistema ético” o “teoría moral”. En efecto, estos vocablos parecen más adecuados para indicar un tipo particular de figura de filosofía moral, que responde a exigencias propias de la filosofía moderna, influenciada por el modelo epistemológico de la “ciencia nueva”. No es casual que Hobbes, Hume y Bentham tengan como programa la creación de una nueva *moral sciencie*. “Sistema” o “teoría moral” aluden a un programa epistemológico moderno, que incluye la exigencia de una construcción teórica metódica, jerarquizada y completa, fundamentada de manera incontrovertible, que apela a una racionalidad universal y que programáticamente excluye el recurso de la tradición, de la fe religiosa o de la autoridad¹³⁹. Cuando se pretende utilizar estos conceptos (“sistema” o “teoría” moral) para clasificar las diferentes filosofías morales, se está forzando la historia de la ética dentro de un esquema angosto, que mal se aplicaría a muchas de las investigaciones en campo moral. La misma ética aristotélica no responde a los requisitos metodológicos de un “sistema” o de una “teoría” ética: vale la pena recordar, para limitarnos sólo a algunos aspectos, que Aristóteles no establece procedimientos rigurosos y exactos para juzgar y decidir acerca de las acciones singulares, no deduce reglas de comportamiento universal de premisas metafísicas, ni reconoce a las conclusiones de la ética la necesidad y la certeza de

¹³⁹ Sigo también sobre este punto la lectura de la historia de la ética que propone Abbá, 1996, 205-207.

las ciencias teóricas¹⁴⁰. Por eso, mirar a la tradición filosófica moral a partir del concepto de “figura” tiene la ventaja de saber dar cuenta de diferencias epistemológicas que de otra manera se esfumarían; “figura” se presenta como un vocablo más amplio, más capaz de dar razón de los enfoques distintos del problema ético: en esta perspectiva, la preferencia acordada a una clasificación en términos de “sistema” o “teoría” es ya reveladora de la presencia de una determinada figura de ética.

A todo esto hay que añadir que resultaría impropio, en el caso de Zubiri, el uso de términos como “sistema” o “teoría”, que implican una exposición doctrinal sistemática que él no ha llevado a cabo en el campo ético y que, además, no parece corresponder a su idea de filosofía como actividad y evento, siempre dialécticamente en búsqueda, nunca acabada, ni definitiva. En el caso de Zubiri, ni siquiera sería apropiado hablar de una filosofía moral, porque su antropología metafísica no contiene una filosofía moral cumplida, como es evidente, ni obliga a deducir rígidamente una sola filosofía moral; sin embargo, tampoco constituye una base estructural neutra sobre la cual podría desarrollarse cualquier tipo de ética. ¿Cómo salir del *impasse*, es decir, cómo no perder las preciosas sugerencias, que se encuentran en la filosofía de Zubiri en cuanto al enfoque del problema moral, sin caer en la pretensión de atribuirle una precisa teoría ética que nunca ha elaborado?

El concepto de “figura” parece ofrecer una válida ayuda. Como acercándonos a un bulto, su “figura” se va aclarando, paso a paso, hasta el momento en que se reconoce de qué se trata, así pensamos en el modo de nuestro acercamiento a una posible filosofía moral de Zubiri. Se intenta una aproximación progresiva que permita ver siempre más claramente aquellos aspectos que de lejos ya estaban presentes, aunque de manera borrosa. De esta manera, no se trata de hacer saltos, ni de añadir elementos extrínsecos, sino de enfocar y hacer visible lo que desde un principio ya estaba a la vista, implícito en la descripción de la realidad humana. Al mismo tiempo, lo que nos interesa son algunos rasgos esenciales, los que permiten distinguir esta figura de otras, sin llegar a alumbrar necesariamente todos los elementos que son justamente necesarios en la elaboración de una ética. En un cierto sentido, nosotros mismos nos mantendremos a una cierta distancia, es decir, no tendremos la pretensión de exponer una ética, sino mostrar más modestamente cómo en la metafísica de Zubiri se fundamenta una cierta figura de ética.

¹⁴⁰ Sobre el tipo de racionalidad propio de la ética aristotélica cf. Yarza (2001).

Capítulo III

El despliegue del problema moral

Es indudable que la decisión acerca de la pregunta principal de una filosofía moral constituye uno de los momentos más delicados y decisivos de una investigación, porque la posición de los problemas proporciona a una filosofía sus contenidos fundamentales. Y justamente Pintor-Ramos (1993, 55) ha notado que en este punto se concentra la mayor dificultad de la discusión contemporánea en el campo de la ética: “no existe acuerdo sobre el problema *específicamente filosófico* que presentan los hechos morales”. De ahí que también el diálogo se vuelve complicado, sobre todo cuando no se aclara cuál es precisamente el “tema”, o sea, la realidad de la cual se ocupa la “propia” filosofía moral y cuál es el punto de partida, el interés que la determina, orientando de manera invisible no sólo su desarrollo temático, sino también el tipo de conocimiento que se persigue. En efecto, el *subiectum* determina el método, el carácter de necesidad de las argumentaciones y el nivel de precisión que se puede pretender para las conclusiones. La pregunta principal, además, por las condiciones mismas del discurso filosófico, no nace de la nada: arranca siempre desde un cierto contexto filosófico, o mejor dicho, dentro de un diálogo entre la experiencia moral del autor y las interpretaciones del fenómeno moral que ya han sido dadas por otras filosofías, en las cuales él se ha educado o que ha estudiado.

En los capítulos anteriores ya vino a la luz una pregunta (¿qué voy a hacer de mí?) que, estrictamente ligada a otra (¿qué va a ser de mí?), parece representar para Zubiri el interrogante moral más propio y fundamental de aquella realidad, ya moral por constitución, que es el hombre. Lo más interesante es tal vez precisamente el hecho que Zubiri nunca ha querido llevar a cabo una ética y, sin embargo, habiéndose dado la tarea de iluminar la forma y el modo de realidad del hombre, se ha encontrado en repetidas ocasiones frente a estas preguntas como algo inevitable. La paradoja es, por tanto, que él, no preocupándose especialmente del problema moral, ha puesto acaso las bases más adecuadas para comprender la amplitud del problema moral, porque lo ha visto en su implicación radical con la estructura real del hombre. La antropología metafísica de Zubiri describe una realidad inexorablemente proyectada sobre sí en la constitutiva tarea de realizarse entre cosas y personas en la realidad. Por eso la pregunta no es un genérico “qué voy a hacer”, sino “qué

voy a hacer *de mí*". No es una sutileza. Es una diferencia radical. En juego no está simplemente la *acción*, sino la *propia realidad humana en su totalidad*¹. En el fondo es una pregunta sobre el propio destino (¿qué va a ser de mí?) en la conciencia de que el propio destino, la figura definitiva que va a tomar el propio yo, depende en parte de las posibilidades que un hombre libremente se va apropiando en cada acción, movido por la exigencia de realización (por lo cual, ¿qué voy a hacer de mí?).

En el contexto del debate actual sobre la ética, la elección de este punto de partida no es cosa irrelevante. Como ha señalado muy claramente Charles Taylor, la situación actual es caracterizada por la tendencia a

“prestar un enfoque muy limitado a la moral. La moral se concibe meramente como guía para la acción. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser. De manera análoga, la función de la teoría moral se identifica como definidora del contenido de obligación y no de la naturaleza de la vida buena. En otras palabras, la moral concierne a lo que *debemos* hacer; eso excluye como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello (razón por la cual la supererogación presenta tantos problemas para algunas filosofías morales contemporáneas), como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser* o *amar*” (1996, 95-96).

La misma preocupación expresaba Zubiri en el curso sobre “El problema del hombre” de 1953-54: “Kant ha reducido de una forma arbitraria el problema de la justificación al problema del deber. Ahora bien, hay muchas cosas que no tengo deber de ejecutar, y que sin embargo el ejecutarlas o no ejecutarlas es moralmente mejor o peor. No hay ecuación perfecta entre deber y moral” (SH, 357). Es evidente que de esta manera Zubiri se aleja decididamente de una perspectiva filosófica de tipo kantiano y, en general, de toda figura de ética que privilegia la explicación de las razones por las cuales tenemos que aceptar ciertos deberes. Por eso, a pesar de la intención de Zubiri de darnos una descripción de “la moralidad *qua tale*” (SH, 414, nota 1), se ha considerado más oportuno hablar de “figura”, también a propósito de este nivel descriptivo (el nivel que D. Gracia ha llamado *protomoral*) y no sólo del nivel normativo, en el cual el filósofo español no quiso nunca profundizar, no porque no lo considerara parte necesaria de una ética, sino porque precisamente no quería hacer una ética. De ella sin

¹ Es tan verdad que en el centro de la atención moral está la personalidad humana, como figura que las acciones van elaborando, que tampoco el problema de la justificación, como se verá detenidamente más adelante (cf. 3.3.2), es el problema de la justificación de los actos, sino que “el sujeto primario de la justificación es precisamente la persona en su personalidad” (SH, 362).

embargo, ha determinado fuertemente la orientación justo a través de la descripción del nivel metafísico, estructural y constitutivo del hombre, porque lo moral, así como lo concibe Zubiri, lleva a privilegiar una cierta pregunta respecto de otras y a lanzar, por tanto, toda la reflexión de quien quiera proseguir su investigación moral en una cierta línea: “La ética tendrá que decirnos, justamente, en qué consiste el carácter de la sustantividad humana integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre” (SSV, 252-253). “Decir cuál es objetivamente el *bonum* intencional de mi propia sustantividad, eso es asunto de ética” (SSV, 264).

En efecto, *lo moral* es un carácter necesario, inevitable, constitutivo de la realidad humana, por el cual el hombre, para sobrevivir, tiene que poseer, inexorablemente, no sólo propiedades que emergen de sus estructuras, sino también propiedades apropiadas (en este sentido, se podría decir que el ser humano es “agente” de lo moral); pero, al hacerse cargo, gracias a la inteligencia, de la propia realidad con su *necesidad* de una respuesta *justa*, o sea, adecuada a las exigencias de realización que emanan de la propia esencia abierta, el hombre se encuentra en el espacio de *la moral*: es la dimensión que se abre precisamente cuando surge la pregunta “qué voy a hacer de mí”, que señala el hecho que no es evidente cuál sea la respuesta justa, el *bonum* de la propia sustantividad, ni el camino adecuado para la realización de la plenitud del propio ser. Qué hace justa la acción y, por lo tanto, cómo vivir, no es ya dado, es confiado a la *libertad* del hombre, que por eso toma inevitablemente la forma de una responsabilidad hacia sí mismo. Obviamente, en esta determinación concreta del propio *bien*, el hombre no empieza de cero, sino que se encuentra dentro de un horizonte de prácticas y de concepciones morales, ya forjadas por la tradición: en la moral el hombre es, entonces, por lo menos, en su inicio, un “actor”. El término “actor” es, en este caso, completamente justificado, porque se trata verdaderamente de un drama, donde el individuo parece invitado sólo para recitar su parte en una obra cuyo guión ha sido ya escrito. Sin embargo, también aquí, como se verá, el hombre tiene la posibilidad de actuar creativamente, es decir, de ser en cierta medida también *autor* de la propia moral.

Con todo esto se acaban de mencionar, aunque de manera implícita, las cuestiones fundamentales de las cuales se va a ocupar el presente capítulo. Antes que nada, se tratará de precisar qué entiende Zubiri por *bien moral*, cuál es el criterio fundamental para discriminar entre bien y mal y qué relación tiene esta determinación con el problema de la *felicidad* y del *deber*, para profundizar después en la relación original que hay entre la

manera de plantear el problema moral y la definición del problema teológico. Sucesivamente se aclararán los problemas relativos a la constitución de una *moral concreta* y, por último, habrá que investigar qué tipo de *racionalidad* está implicada en la práctica moral y en la elaboración de una ética, cuya pregunta principal es la que acabamos de recordar.

3.1 Bien, felicidad y deber en el dinamismo de la realización humana.

3.1.1 El bien y la felicidad.

En el capítulo anterior ya se mostró cómo Zubiri sustituye al discurso clásico sobre medios y fines una interpretación basada en el concepto de *posibilidad*, que, comprendiendo unos y otros, parece iluminar más de cerca la dinámica de la acción, donde fines y medios son implicados recíprocamente de manera constante. Reflexionando acerca de la dinámica de la apropiación de posibilidades que el hombre lleva a cabo, se había advertido también que las posibilidades, en tanto que posibilidades, son irreales. Pero la cuestión es que se tengan *realmente* unas posibilidades: si tengo realmente una posibilidad, aunque su contenido sea irreal, tiene sentido que me plantee su apropiación; lo cual significa que la posibilidad antes de ser apropiada debe ser *apropiable*. En este contexto Zubiri define lo que es el “bien”. Vale la pena citar ampliamente una página del curso 1953-54, que junto a los cursos “Acerca de la voluntad” (1961) y “El problema del mal” (1964), constituye la fuente principal para reconstruir la concepción zubiriana del bien:

“Pues bien, la realidad en tanto que apropiable por el hombre, eso es lo que constituye formalmente el bien. La realidad es buena en tanto que ofrece unas posibilidades que son apropiables por el hombre, y lo son naturalmente porque el hombre las tiene realmente. Y las tiene realmente porque la realidad física le ofrece realmente esas posibilidades que, por razón de su contenido, serán irreales, pero que, por el hecho de su ofrecimiento son una realidad. La realidad misma, como realidad apropiable en las posibilidades que ofrece, eso es lo que formalmente constituye el bien” (SH, 381).

El bien no es por lo tanto un carácter físico de la realidad. “Físicas” son las propiedades que tiene, por ejemplo, una escalera, la cual, frente a una realidad que es el hombre, ofrece unas propiedades apropiables. Esto significa que las cosas en su nuda realidad no son ni buenas ni malas. Sólo en la respectividad con el ser humano, y precisamente, en su actualización

como cosas-sentido, las cosas adquieren un carácter de actualización irreductible al de su mera realidad: se trata de la actualización respecto de los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas. Como ya se vio más ampliamente en el capítulo anterior (cf. 2. 2.1) “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” (SSV, 230). Es evidente que no hay sentido sino para una inteligencia y, sin embargo, lo que queda constituido en sentido por la inteligencia es la cosa real, la cual debe tener la capacidad para quedar en aquel sentido, gracias a sus propiedades físicas. No hay que olvidar el problema de la *condición* (“condición es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido”, SSV, 231): la cosa-sentido se funda en la cosa-realidad, no es nunca algo *independiente y arbitrario*.

Esto es muy importante señalarlo, porque en Zubiri, la afirmación de que hay bien sólo respecto al hombre no es el umbral de ningún relativismo: es respectividad, no relativismo. Sólo la inteligencia humana puede actualizar la realidad como cosa-sentido y por lo tanto como posibilidad apropiable: por eso todo bien es “humano” (cf. SH, 382), porque para que haya sentido, y por tanto condición, hace falta una respectividad a una sustantividad “que actúe para la sustantividad y en vista de la sustantividad” (SSV, 233), o sea, hace falta la respectividad al hombre. Y, por eso, todo bien merece también el adjetivo “moral”, porque el carácter formal de bien le llega a la cosa precisamente del carácter moral de la realidad humana: “Si el hombre no fuese una realidad moral capaz de apropiarse unas realidades, las cosas no serían ni buenas ni malas, serían lo que son pura y simplemente” (SH, 382). En esta perspectiva, entonces, no se ha alcanzado todavía el nivel del discurso sobre lo que tradicionalmente se ha considerado el “bien moral”, porque se trata simplemente de la apertura de aquella dimensión dentro de la cual toda cosa es luego forzosamente buena o mala. Se trata, por el momento, de la apertura del horizonte de las posibilidades apropiables, gracias al logos, por el cual las cosas-reales se actualizan como cosas-sentido: las propiedades físicas de la cosa-sentido escalera ofrecen la posibilidad apropiable de subir o bajar a través de ella, y sólo por eso es un “bien”, en tanto que es una efectiva posibilidad apropiable. Para llegar a determinar si subir o bajar la escalera sea también *bueno* o *malo* hacen falta otros elementos, de los cuales el más decisivo es saber “para qué” se sube o se baja de la escalera. Dicho de otro modo, Zubiri ha distinguido una línea del bien (ya moral en tanto que definido por su apropiabilidad) dentro de la cual se asienta la diferencia entre lo bueno y lo malo morales; se ve reproducida así, con una terminología tal vez un poco más ambigua, la distinción, ya presente en Tomás de Aquino, entre *genus naturae* de un acto y

su *genus moris*². No existe una diferencia en la naturaleza del acto de subir la escalera, se trate de subir al propio cuarto para descansar o de subir a un cuarto ajeno para robar; la diferencia está en la intencionalidad o finalidad última, es decir, en la posibilidad por la cual alguien se apropia de la posibilidad de subir la escalera³.

Se puede decir que Zubiri, una vez más, parece limitarse al análisis metafísico, deteniéndose en el punto en el cual puede y debe arrancar una ética, sin entrar en ella. La preferencia que Zubiri concede a la perspectiva metafísica es obvia, pero habría que preguntarse si, por lo menos en algún momento, no ha pensado seriamente que lo más esencial de la ética no sólo depende de la metafísica, sino está ya incluido en ella. Tal vez no sea casualidad que en una ocasión haya afirmado que “la Ética es la metafísica de la vida” (PFMO, 16). Zubiri, en efecto, considera que “el fenómeno radical y crucial de la Ética”, es “la presencia de la realidad en tanto que un *bonum*, en tanto que buena” (SSV, 351), y prefiere insistir sobre la necesidad de una conceptualización más precisa y radical, tanto de la tesis clásica sobre el bien como de las tesis de M. Scheler sobre el valor.

Efectivamente, Zubiri está convencido de que el bien no es antes que nada lo *deseable*, como expresa Aristóteles en la apertura de su *Ética Nicomaquea*. Lo deseable representa sin duda una propiedad del bien, pero no lo que lo constituye formalmente. Ya se encontró esta crítica y algunas de sus razones en el capítulo anterior (cf. 2.3.2). Sin repetir lo que ahí se dijo, vale la pena tratar de comprender un poco más dónde radica esta exigencia de precisión respecto a la tradicional definición aristotélico-tomista. Se encuentran en el texto de 1953-54 unas frases que, aunque no excesivamente claras, resultan, sin embargo, muy sugerentes:

“En la medida en que se da tal deseo es siempre un deseo *fructuoso*, es decir, un deseo que lleva al hombre a la posesión de la realidad en tanto que realidad. Pero lo que entonces debe entrar en la definición no es formalmente el deseo sino la fruición. En la fruición hay definición de mi realidad en la realidad de la cosa como posibilidad mía, *qua* apropiable” (SH, 383).

² Cf. Rhonheimer (2000, 159-160). Aranguren (1979, 50), en cambio, se ha referido a esta misma distinción para mostrar un antecedente escolástico de la distinción entre “moral como estructura” y “moral como contenido”.

³ Tal vez Zubiri puede sustituir con acierto la distinción entre medios y fines con el concepto de posibilidad, precisamente porque no entra todavía al nivel propio del juicio estimativo de una moral concreta. De otra manera, se hubiera visto obligado a recuperar esta distinción que, como se acaba de ver, parece imponerse inevitablemente.

Zubiri vuelve aquí muy significativamente sobre el concepto de fruición, porque ahí está la esencia del acto de volición y, por tanto, de alguna manera representa el carácter esencial de todo deseo, de todo “tender hacia”. El término de un acto de voluntad es siempre la realidad, pero no como nuda realidad, sino en tanto que posibilidad apropiable; dicho de otro modo, el bien no es la cosa-real, sino su posible “posesión” en tanto que cosa-sentido. Esto es tan verdadero para Zubiri que, como se verá más adelante, ya la misma inteligencia tiene un carácter “posidente”. Se percibe también en esta ocasión el esfuerzo para superar el divorcio “que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha habido entre la razón teórica y la razón práctica” (SH, 404) y cuyo camino resolutivo es reconocer que “lo primario del hombre no es tener una razón, sino es tener una inteligencia (...) Y de aquí es de donde hay que partir para radicalizar nuestro problema” (SH, 405). El otro divorcio a superar es el existente entre inteligencia y voluntad. En el fondo son dos modalidades con las cuales el hombre está atenido a la realidad: una intelectual, otra fruyente. Pero “son dos dimensiones entrelazadas, porque es imposible una fruición de la realidad sin un estar intelectual en la realidad, y es también imposible una inteligencia montada en sí misma, porque en la más desinteresada de las inteligencias hay un *agathon*, un interés profundo que es poseer las cosas como son” (SH, 653). El resultado es que el hombre tiene una “visión posidente” y una “posesión vidente” de la realidad (cf. SH, 405): por eso la realización del ser humano pasa inexorablemente por una experiencia de apropiación y, por tanto, de posesión verdadera.

Por otro lado, Zubiri resume de esta manera la tesis fundamental de la filosofía de los valores:

“Los valores son estimables por sí mismos y no por una función subjetiva, de ahí que lo objetivamente valioso es a lo que formalmente va dirigido esto que aquí hemos llamado bien. Es una tesis parcialmente acertada, pero no suficientemente radical. Se nos dice, en efecto, que los valores son estimables por sí mismos en cuanto son correlato objetivo de una estimación, de modo que no es mi estimación lo que hace que las cosas sean valiosas, sino que mi estimación se modula sobre lo valioso de la cosa” (SH, 383).

Este aspecto de la filosofía de Scheler es “inatacable, pero no radical” (SH, 383): la noción de *bien* queda para Zubiri como más originaria y fundante respecto a la noción de *valor*, porque éste presupone la realidad de las cosas. En efecto, los valores son valiosos por las

propiedades reales que tienen las cosas, las cuales no son “meramente un soporte físico de unas cualidades irreales llamadas valores” (SH, 383), sino que son su fuente real y efectiva. El valor pende constitutivamente de la realidad como bien. No se trata de que la realidad posea atributos llamados “valores”, sino que “hay cosas valiosas dentro de la esfera humana” (SH, 383), es decir, en orden a la apropiación humana: “el valor vale como forma de posibilidad humana” (SH, 384).

En conclusión, Zubiri sostiene que moviendo tanto de la vertiente del deseo, como de la de los valores, siempre se llega a algo más radical que es “la fruición en una realidad que, como tal realidad, es efectivamente apropiable. Y es eso en lo que formalmente consiste el bien” (SH, 384). El bien va por tanto inscrito en el carácter moral de la realidad humana y no hay que buscarle otra raíz: “Precisamente porque el hombre es realidad moral, la realidad se le presenta en esta formalidad que llamamos bien” (SH, 384).

A estas alturas debería ser definitivamente claro que la reflexión moral hacia la cual apunta Zubiri es la que Abbá ha definido como una *ética de primera persona*⁴. En la reflexión filosófica sobre la moral no es posible desatender el punto de vista del “yo” (es decir, del hombre concreto que está lanzado inexorablemente hacia la apropiación de posibilidades para la realización de la propia persona), intentando colocarse en seguida en la perspectiva del espectador imparcial o del juez. Para Zubiri la raíz constitutiva del problema moral es la tensión hacia la realización de la propia realidad humana en la cual cada hombre se encuentra originalmente colocado. Este problema queda igualmente planteado, esté viviendo el hombre en una sociedad organizada o se encuentre solo, perdido en una isla desierta. Corriendo el riesgo de resultar redundante, hay que volver a decir que “el hombre no puede enfrentarse con nada si no es en el acto de vivir, definido como autoposesión de la propia realidad, trazando en cada situación, en aquello que efectivamente resuelve hacer, la figura real y física de su propia realidad” (SH, 386). De la misma manera habría que volver a insistir sobre lo que representa la vertiente humana de la constitución de las posibilidades y, por tanto, de la realidad como bien: se trata del carácter que Zubiri ha llamado “*estar sobre sí*”. El mismo ser humano es aquel en el que la situación va a resolverse y quien precisamente la resuelve: “Lanzado el hombre sobre sí mismo, se encuentra ante sí mismo como aquella realidad desde la que tiene que resolver su situación y, por consiguiente, por referencia a lo

⁴ Abbá ha introducido por primera vez esta manera de diferenciar las éticas en su libro *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (1989, 97-104).

cual todas las cosas ofrecen o no ofrecen un determinado sistema de posibilidades” (SH, 386). Es el hombre entero, además, el que se halla proyectado, con todo lo que le compete en tanto que animal y en tanto que inteligente. Lo que sucede es que mientras las tendencias o los deseos, aunque inconclusos, tienen una figura más o menos concreta (hambre, sed, placer, etc.), “esa figura del hombre que se hace cargo de la realidad, no tiene contenido específico determinado, por lo menos en todo su ámbito” (SH, 388). Por eso, no puede simplemente dejarse llevar por las tendencias sin una decisión, porque no puede resolver ningún problema que la situación plantea, sin pasar por la determinación de la figura de su propia realidad. El hombre tiene que resolver la situación y al resolverla perfila la figura de lo que va a ser en realidad. Por eso surge dramáticamente la pregunta “¿qué voy a hacer de mí?”, que ahora Zubiri puede traducir, de manera que me parece muy significativa, en otra: “¿cómo ser efectivamente hombre?” (SH, 390). En cada acción el hombre tiene, en efecto, inexorablemente a sí mismo en el centro y lleva a cabo una operación que ningún otro animal hace: se realiza como hombre. Pero, ¿no es éste el sentido etimológico de las expresiones latinas “*perfacere-perficere*”? La respuesta de Zubiri es inequívoca:

“El hombre determina una *perfectio*. Y justo la *perfectio* del hombre es en su figura la forma plenaria de la realidad humana. Es el punto de vista desde el cual el hombre resuelve todas las situaciones de su vida, y es la condición en que el hombre queda proyectado por sí mismo en la forma de una plenitud de sí mismo, en el orden de la *perfectio*” (SH, 390).

El hombre resuelve todas las situaciones de su vida desde la figura plenaria de la realidad humana. Esto nos confirma algo que ya se dijo en el capítulo anterior (cf. 2.1.2), es decir, que no sólo escogiendo una acción el hombre escoge al mismo tiempo una cierta figura del propio Yo, sino que también una acción se vuelve preferible precisamente porque se ha escogido de antemano una cierta figura del Yo. Ahora lo que se va precisando es que esta proyección de sí es siempre dada en orden a la *perfectio*, o sea, en orden a la plenitud de la propia realidad humana, cuyo nombre más común es *felicidad*.

Me parece que con estas palabras, Zubiri inscriba todo futuro desarrollo de la reflexión ética, que quiera partir de su filosofía, dentro de una determinada figura, que se podría llamar provisionalmente, *ética de la realización humana*, algo muy próximo a la figura de una *ética la de la vida buena*, cuyo antecedente histórico más significativo es constituido por la

tradición aristotélico-tomista⁵. No se trata de una interpretación, porque el mismo Zubiri lo afirma de alguna manera en la continuación de la cita anterior: “Ahora bien, estar en forma plenaria es lo que los griegos llamaban *eu prattein*, *eudaimon*, y los latinos *beatitudo* (de *beo*, colmar), esto es, beatitud” (SH, 390-391).

Se ha dado, pues, un paso decisivo. No sólo se ha dicho qué es bien para Zubiri, sino también cuál es el contenido del bien humano por excelencia: si la realidad es buena en tanto que fuente de posibilidades apropiables, la figura del hombre proyectado sobre sí mismo es la posibilidad primaria y radical que el hombre tiene de poseerse a sí mismo, y por tanto, *él mismo, su propio yo, es su bien radical* (cf. SH, 388), en cuanto es su propia posibilidad radical. El hombre como realizable es su propio bien: “la forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud” (SH, 391). ¿Será este un bien capaz de volverse *normativo*?

Es un hecho que el hombre, inevitablemente, mira siempre a las cosas desde una imagen de felicidad y, desde ella, las cosas adquieren el carácter de propiedades apropiables, es decir, el carácter de bien. Por eso la felicidad es indicada por Zubiri como el “bien supremo del hombre” (SH, 395) o “el bien formalmente último” (SH, 393). Para Zubiri no se trata de una simple constatación (el hombre tiende a la felicidad), sino que tiene que ser así, porque el hombre está proyectado constitutivamente sobre sí y “la forma en que el hombre está sobre sí es la necesidad de resolver la situación de la mejor manera posible, esto es, con *perfectio*, bajo la idea de felicidad” (SH, 392).

La felicidad es, entonces, un tipo de posibilidad muy particular: es *una posibilidad* que el hombre tiene *constitutivamente ya apropiada* y que, por consiguiente “es la posibilidad de todas las posibilidades” (SH, 393). Justo porque es la posibilidad ya apropiada, la felicidad es la posibilidad de todas las demás: “Cualquier otra posibilidad lo es formalmente en tanto en cuanto se inscribe en esa primaria cosa que el hombre tienen que hacer, ser feliz” (SH, 407). Como contenido, en tanto que posibilidad, es irreal, y por tanto problemática, pero como posibilidad que el hombre posee es perfectamente real.

⁵ Lo reconoce abiertamente también Pintor-Ramos (1993, 85).

Se vio anteriormente que la pregunta “qué voy a hacer de mí” equivalía a la pregunta acerca de “cómo ser efectivamente hombre”; ahora, ésta muestra su coincidencia con otro interrogante, el interrogante sobre la felicidad: “¿cómo es el hombre feliz?” (SH, 391). A la pregunta “¿qué hacer de mí?” se ha ya contestado de manera inicial, llegando sin embargo, a una nueva pregunta. En efecto, la respuesta, que debería formularse más o menos así, “lleva tu sustantividad humana a su plenitud, o sea, a su felicidad”, introduce el interrogante sobre en qué consiste concretamente la felicidad. La respuesta, justo porque la felicidad corresponde a la fuente de todo bien, es constitutivamente problemática para cualquier ser humano. Zubiri la llama “el gran problema” (SH, 391). Parece, una vez más, no haber adelantado en nada y haber sólo sustituido una palabra con otra. Ésta, por lo menos, es la crítica que desde siempre se dirige hacia una ética de carácter eudemonista, como la que Zubiri parece sugerir. Y, sin embargo, no es así.

Antes que nada, hay que precisar qué entiende Zubiri con “felicidad”. Me parece que en ningún momento se pueda pensar en ella como en una dimensión añadida a la sustantividad humana y a su vida: lo que se puede y se debe decir de la felicidad es lo que hasta el momento se ha dicho a propósito del término *realización*. No se trata, por tanto, del objeto específico de un tipo de acción particular. No hay una acción de este tipo en la vida, porque la felicidad interviene como ingrediente formal de toda ella, así como la intelección de la realidad plenaria del hombre, que le es indispensable (cf. SH, 392). La exigencia de felicidad es lo que corresponde, dentro de la dimensión moral, a la exigencia de realización y, por tanto, más que un objetivo del actuar, parece ser su *principio*: está en juego en cada acción, en tanto que cada acción es *definitoria* de la realidad plenaria del hombre; *definitoria*, no *definitiva*, aunque “sólo hay felicidad si lo definitorio de un acto es capaz de ser elevado a definitivo” (SH, 392-393)⁶. Por eso, la felicidad es más bien la posibilidad de las posibilidades, porque el hombre es *viator*, y lo importante en un camino es que cada paso esté en unidad con el anterior, de manera tal que “la felicidad en cada acto puede estar radicalmente absorbida en la felicidad del acto siguiente” (SH, 392). ¿Qué proporciona esta unidad?

⁶ En lugar de la universalización de una máxima, criterio kantiano de moralidad, en Zubiri se encuentra de paso esta interesante observación: es realmente feliz el acto que podría ser elevado a definitivo de la propia figura real de hombre, o sea, el acto digno de fijar una realización total y definitiva. En otros términos, es feliz el acto por el cual uno pudiera decir: “por esto valió la pena vivir”.

La felicidad, parece decir Zubiri, procede junto con una cierta “intelección de la realidad plenaria del hombre” (SH, 392), es decir, con un proyecto de *unidad de sentido que va revelando las posibilidades apropiables más adecuadas en las diferentes situaciones de la vida en vista de la plenificación de la propia sustantividad*. Se utiliza la expresión “unidad de sentido”, que no se encuentra en las páginas de Zubiri, porque parece de todas maneras restituir fielmente su pensamiento. Antes que nada, en distintas ocasiones, él afirma que el hombre “es para sí mismo cosa-sentido” y que “el bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad” (SSV, 252). En segundo lugar, la felicidad, como posibilidad, se encuentra en aquella extraña articulación de irrealidad y de realidad, que implica la dimensión intelectual del logos y, por tanto, es intelectivamente una idea, o, mejor dicho, “un ideal”:

“No es meramente idea, es ideal. Y al hablar de ideal no debe entenderse, como lo ha hecho toda la filosofía kantiana, que el hombre es un ente que está polarizado hacia un ideal, sino al revés, el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí en forma ideal (...) es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal (SH, 393).

¿De qué ideal se trata? Es seguramente una cierta idea de hombre (cf. SH, 428), pero el ideal humano con qué nos proyectamos no es el de nuestra naturaleza, sino el de nuestra *perfectio*: “Lo que la idea de hombre pone es una idea distinta de la *perfectio*” (SH, 429). Y todavía con más claridad Zubiri afirma en la página siguiente: “Por mucho que se analice todo lo que puede implicar la idea del hombre, no saldrá la moral, porque el problema de la moral no parte de la idea del hombre, sino de la perfección humana, que es cosa distinta” (SH, 430). Todavía unas páginas después hace coincidir la idea de perfección con la idea del tipo de personalidad que el hombre en su personidad puede y quiere adquirir (cf. SH, 432). Por ser inteligencia sentiente, el hombre se encuentra no sólo “capaz de ideales”, sino obligado a proyectarse dentro de un ideal de perfección humana para poder ser un animal de realidades (cf. SH, 394).

Si con ética eudemonista se entiende una ética que afirma la imposibilidad de constituirse sin recurrir a la *eudemonía*, entonces hay que reconocer que la perspectiva zubiriana es sin

duda la de una ética eudemonista⁷. La polémica con Kant es clara. Zubiri sostiene una posición diametralmente opuesta a la conocida tesis por la cual “la moral no tiene nada que ver con la felicidad”: no sólo no se debe excluir la felicidad de la moralidad, sino que “la felicidad es en sí misma moral; no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral” (SH, 394). Más aún: “en tanto hay moralidad en cuanto hay felicidad” (SH, 394). Y la razón de este nexo, hay que volver a subrayarlo con fuerza, es de tipo estructural, pende precisamente de la estructura metafísica del hombre, de su estar “sobre sí” y últimamente de su inteligencia sentiente. Podríamos decir con Zubiri que el hombre es “por su propia estructura felicitante” (SH, 407):

“Quien no tuviera posibilidad de estar antepuesto a sí mismo no tendría posibilidad moral, y quien tenga la posibilidad radical de estar antepuesto aun en su propia dimensión interna, esa anteposición necesita resolverse en una apropiación por felicidad. La felicidad es constitutivamente moral, porque es apropiable. Al hombre no le está regalada por su propia naturaleza. Es formalmente apropiada, y por esto es formalmente moral” (SH, 394).

Seguramente Kant hablaba de felicidad en otro sentido: entendía por felicidad el sentirse bien en todos los órdenes y sobre todo no la consideraba un ideal de la razón, sino algo ligado a la imaginación y a motivos empíricos. Es muy significativo que, en cambio, la introducción del término “felicidad” coincida en Zubiri con la introducción del concepto de “perfección”. Aunque normalmente “felicidad” sustituye el término “perfección”, no habrá que olvidar nunca que Zubiri introdujo estos términos como sinónimos. El término *perfectio* ancla la dimensión de la felicidad en la realidad, poniendo una radical diferencia entre el sentir del animal satisfecho y la felicidad humana. “Felicidad” no indica un mero sentirse bien, un estado puramente afectivo, sino que se trata para el hombre siempre de una figura real, de “estar bien hecho” (SH, 391). “Felicidad” es por tanto un término que tiene una dimensión claramente ontológico-metafísica, y es sinónimo de bien plenario del hombre, es “plenitud formal e integral de la sustantividad humana” (SSV, 252). Los animales se sienten bien o mal, pero el hombre busca el sentirse “realmente” bien. También en el hombre la felicidad tiene una dimensión de sentimiento, pero este es una consecuencia (cf. *gaudium*, SSV, 45), porque todo sentimiento es, en efecto, “un modo de actualidad de lo real” (SH, 340). Lejos de

⁷ Así también Ferraz Fayos (1995, 195). Por otra parte, es comprensible que Pintor-Ramos (1993, 86) se resista a aceptar esta etiqueta, por los equívocos que podría engendrar y porque no permite valorar la originalidad de Zubiri también en este aspecto. En el capítulo siguiente (cf. 4.2) se expondrán las razones por las cuales también nosotros preferimos hablar de una figura de “ética de la realización humana”, en lugar de “ética eudemonista”.

ser, por tanto, un simple estado subjetivo e irracional, la felicidad se presenta como el nombre de la posibilidad radical del ser humano, posibilidad ya apropiada, que se fundamenta en el estar sobre sí por ser inteligencia sentiente: “es estar abierto en la línea humana a la perfección de su propia realidad en cuanto tal” (SH, 401). En conclusión, aunque Zubiri no lo diga muy claramente, de manera paralela al concepto de bien (que hace posible la alternativa entre lo bueno y lo malo), también el concepto de felicidad abre un ámbito, el ámbito de la realización de la propia perfección, que puede a su vez tener signo positivo o signo negativo: “es la forma real y efectiva como el hombre se apropia *velis nolis* la posibilidad de sí mismo” (SH, 394), que puede desembocar en una buena forma o mala forma, en una moralización o desmoralización⁸, en un ser feliz o ser infeliz. Por el hecho de estar proyectado sobre sí mismo, el hombre no puede dejar de estar apropiándose el bien como felicidad, y por eso está constantemente en la posibilidad de estar suspenso entre felicidad e infelicidad.

Ahora bien, actualmente no es difícil encontrar también algún filósofo kantiano⁹ que muestre aceptar este inexorable papel de la felicidad en la vida humana y en el discurso moral, sin embargo, sigue la objeción de que se trataría de una dimensión no utilizable para la construcción de una ética, porque se trataría de una forma vacía, de una estructura sin contenido: no se pueden sacar reglas de comportamiento universales y objetivas para alcanzar la felicidad, ni criterios para determinar, a partir de ella, los deberes auténticamente morales¹⁰. Frente a este tipo de objeción, hay que reconocer una vez más el peso que tiene el interrogante inicial y su fuerza orientadora respecto al desarrollo de la reflexión ética¹¹. La perspectiva de una “ética de la vida buena” no aceptaría nunca poner entre paréntesis la cuestión del bien último, de la felicidad, porque de esta manera perdería de vista el contenido

⁸ Zubiri fue sin duda encaminado por su primer maestro, Ortega y Gasset, hacia esta acepción del término “desmoralización”. Se considere este texto de Ortega: “Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche sus destinos” (citado en Aranguren, 1965, 794). De esta manera, Zubiri recibió un primer impulso a considerar la vida humana como constitutivamente moral y la moralidad como algo que tiene que ver con la ontología de la persona y no como una *performance* suplementaria de la conducta.

⁹ En España A. Cortina ha hecho los esfuerzos más significativos para integrar exigencias recibidas de las éticas que ella llama “agathológicas” con las deontológicas: cf. por ejemplo Cortina, 2000, 72-73; 1997, 103.

¹⁰ Cf. A. Cortina (2000, 64) y E. Tugendhat (1987, 32-33).

¹¹ Comenta oportunamente Pintor-Ramos: “Las críticas deontológicas a Zubiri tienden a olvidar que el punto de discrepancia básica no está en la fundamentación del deber mismo, sino en un planeamiento distinto del problema moral, planteamiento que altera el lugar y el relieve propio del deber dentro del marco moral. Con un ápice de exageración, podría afirmarse que el término ‘ética’ no significa lo mismo en ambos casos (...)” (1993, 117).

más propio de la ética. Diversamente, en la perspectiva del juez o del político, o de todas maneras, en una ética de tercera persona, de quien está preocupado sólo por encontrar normas universales y establecer derechos y deberes para una ordenada convivencia civil, resulta absolutamente fácil poner entre paréntesis la cuestión de la felicidad, relegándola a nivel de problema individual y subjetivo, irrelevante (o al límite, obstáculo) para la determinación de una ética. Se admite, por ejemplo, que una ética como la que nace del discurso zubiriano “puede invitar, proponer, aconsejar, pero nada más” (Cortina, 2000, 74). Este “nada más” refleja toda la ambigüedad de muchas de las concepciones de ética que se enfrentan en la arena filosófica: ¿qué más debería hacer una ética sino argumentar, invitar, proponer, aconsejar *racionalmente*? ¿Existe una obligación más grande de la que nace del reconocer las buenas razones para una acción? ¿Qué más debería poseer una ética para obligar? ¿La fuerza de la ley? Pero éste es un asunto de derecho o de política. ¿La fuerza de la persuasión? Pero, éste es un problema de retórica o de uso de los medios de comunicación masiva, cuya fuerza para convencer y arrastrar normalmente nada tiene que ver con la claridad de las razones. Se dirá que hace falta la dimensión de la universalidad que sólo una razón formal puede alcanzar y, en cambio, queda vetada para quien pase por el terreno de los bienes y de la felicidad, porque no hay modelos universalizables de felicidad. La cuestión es que para un hombre que tenga sencilla y humildemente el problema de la realización de la propia vida, para una ética de la vida buena de primera persona, también la exigencia de la universalidad se pone en términos diferentes: el problema de la universalidad es reconducido al problema de la *verdad*. A la ética se le pide, entonces, dar razones, es decir, justificar sus afirmaciones. Pueden tener la pretensión de presentarse como *criterios normativos* aquellas razones que son reconocibles y aceptables por cualquier sujeto humano: desde este punto de vista no hay más dificultad en el reconocimiento del valor universal de algunos bienes que en el descubrimiento de criterios comunes para una mayor satisfacción de la propias preferencias o para encontrar reglas de colaboración compartidas y aceptadas por todos.

Aclarada esta diferencia de programas y de intereses, vale la pena recoger con Zubiri el desafío que continuamente lanzan las éticas llamadas deontológicas y tratar de mostrar cómo es posible para el hombre tener un criterio objetivo para discriminar entre bien y mal y cuál es la auténtica raíz de toda obligación y deber.

3.1.2 El criterio de la diferencia moral.

Como se ha visto, el hombre tiene ya apropiada constitutivamente la posibilidad de ser feliz o infeliz. Esto quiere decir que “las demás posibilidades reciben su signo por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad” (SH, 395). La diversidad de este signo, positivo o negativo, corresponde a lo que comúnmente llamamos bien y mal e indica al mismo tiempo que su diferencia se inscribe formalmente en la referencia al bien supremo en tanto que felicidad: “Cuando hablamos de bienes y de males, es en tanto que posibilidades positivas y negativas de una sola posibilidad real y efectivamente apropiada, que es la felicidad” (SH, 396). Esto sugiere que bien y mal no funcionan *ex equo*, sino que son posibilidades de signo opuesto que se abren dentro del horizonte del único bien que es la felicidad. Aunque a veces se encuentren expresiones que pueden sugerir lo contrario, Zubiri ha reconocido la superioridad o dominancia del bien sobre el mal, precisamente porque este último se inscribe siempre en la línea del bien. Ya en *Sobre la esencia* (cf. 429-432) se encuentra el *bonum*, junto al *aliquid* y al *verum*, como transcendental complejo conjunto, es decir, como carácter transcendental de la realidad mundanal respecto del hombre, mientras obviamente nada de eso se puede decir a propósito del mal. En definitiva, “el mal presupone el bien, pero el bien no presupone el mal” (SSV, 255).

A estas alturas es necesario recuperar algo que se consideró en el capítulo anterior (cf. 2.2.2). Una posibilidad apropiada es una posibilidad a la cual se le ha concedido un *poder* real y efectivo para ser la propia figura de hombre, es una posibilidad a la cual se le ha dado el poder de apoderarse de sí: “Pues bien, la fuerza que tiene la posibilidad para caracterizar al hombre es lo que formalmente llamamos ‘poder’ ” (SH, 397-398). En este sentido la *felicidad* es un *poder*, no una *tendencia meramente natural*. De ahí la conclusión de Zubiri respecto al origen de la diferencia entre bien y mal:

“Las posibilidades positivas, las que convergen con la felicidad, cobran del poder de la felicidad ese carácter positivo, y las que se oponen cobran asimismo del poder de la felicidad su carácter aversivo. El maleficio no consiste en la ausencia de una rectitud, sino en la positiva presencia de una aversión. Ahora, la aversión pende de un poder que está sobre la diferencia entre la aversión y la prosecución: es el poder absoluto de la propia felicidad” (SH, 398-399).

Con bien y mal, por tanto, indicamos un poder en orden a la felicidad. A veces Zubiri intenta fijar una distinción de términos que él mismo desatiende enseguida en las páginas siguientes. De todas maneras, vale la pena señalar que en este curso quisiera reservar el término “bien” para la felicidad (“porque bien no hay más que uno, la felicidad como poder absoluto”, SH, 401), y los vocablos “bueno” y “malo” o, preferiblemente, “benéfico” y “maléfico”, por lo que se refiere a la condición de las cosas y de las acciones. Sobre todo esta última pareja de términos restituye con suficiente eficacia el carácter de poder que tienen respecto al ser humano.

En el curso de 1964, “El problema del mal”, se encuentra una reflexión más amplia sobre la naturaleza del mal y los diferentes “tipos” de mal. El discurso está enfocado hacia el problema del mal, pero, como es previsible, resulta aclarador también respecto a la identificación de qué es el bien, aunque no hay que olvidar que el bien y el mal no son correlativos.

Zubiri distingue cuatro tipos de males: el *maleficio*, la *malicia*, la *malignidad* y la *maldad*. Por el momento, se van a considerar con más atención los primeros dos. Ya se dijo que lo malo y lo bueno son tales sólo respectivamente. Ahora bien, el *maleficio* es algo que se da respecto al hombre considerado en su estructura psico-somática, como sustantividad humana. Más precisamente es respectivo a la *integridad* de sus propiedades y estructuras psicobiológicas:

“Pues bien, lo que promueve la desintegración o la desarmonía de mi sustantividad en el orden psicobiológico, es justamente una *malefactio*, esto es, un maleficio. Hay cosas o realidades que son maléficas. Otras que son benéficas. Es decir, hay cosas que por interacción producen naturalmente un bien o un mal” (SSV, 258).

No cualquier interacción, endógena o exógena, se traduce en beneficio o maleficio, porque para ser tal debe llegar a alterar la *condición buena*, o sea, la integridad plenaria, armónica de la sustantividad real. Además, no es necesario que el resultado de la interacción, el *benefactum* o el *malefactum*, sean vividos en la conciencia como tales. Puede darse el maleficio, sin que el sujeto se dé cuenta de ello (un ejemplo sería el uso del tabaco). Hay momentos en los que el maleficio llega a conciencia en la forma del *dolor*. Y sin embargo, no hay coincidencia entre dolor y maleficio. Puede haber maleficio sin dolor (ya mencionamos el caso del tabaco) y dolor sin maleficio (es el caso del paciente bajo el torno de un dentista o

de la madre que da a luz un hijo). Para que haya maleficio se debe alterar la integridad psicobiológica de tal manera que la sustantividad queda *privada* de una realidad que debería tener. Conectándose con la tradición escolástica, y en particular con la reflexión agustiniana, el mal resulta ser una *privación*, o sea, “la carencia de algo que se puede y se debe tener y, sin embargo, no se tiene” (SSV, 255). De esta concepción depende la insistencia con que Zubiri caracteriza bien y mal en términos de conformidad-disconformidad: lo bueno se presenta siempre como una con-formidad, o sea, un acuerdo, una proporción, una armonía con la propia realidad, mientras lo malo es siempre una forma de contradicción consigo mismo, de violencia hecha a la conformidad. El mal no es simple de-formidad, sino *disconformidad*, más precisamente es “promoción de la disconformidad” (SSV, 255), o sea privación de la “formidad”¹², de la integridad, de la armonía, por lo cual, una vez más, lo que precede es el bien, la conformidad: “el bien y el mal no son correlativos. El mal es la privación del bien, pero el bien no es la privación del mal. El mal presupone el bien, pero el bien no presupone el mal” (SSV, 255).

Hablar de beneficio y maleficio, prescindiendo totalmente de la dimensión de la inteligencia y de la voluntad, es seguramente importante, porque no toda condición en el hombre pende de la intencionalidad, pero, al fin y al cabo, corre el riesgo de ser una reducción, porque el hombre en su auténtica totalidad e integridad, es suidad, personidad, o sea, inteligencia y voluntad, no sólo como notas de la sustantividad, sino como aquello que le colocan inexorablemente sobre ella misma, antepuesto en la forma de un proyecto que, como se vio, es siempre en orden a la felicidad. Por esto, visto a la luz del juego de las posibilidades y de una cierta imagen de sustantividad plenaria, también algo que podría ser juzgado un maleficio, una desgracia, puede revelarse fuente de nuevas posibilidades positivas. Y al contrario, en una cierta concepción por la cual la plenitud de la sustantividad humana es el bienestar del momento, también estar bajo el torno del dentista o el momento del parto pueden ser considerados unos maleficios.

El discurso sobre el maleficio conduce, entonces, a otro tipo de promoción del mal, que es la *malicia*. Este es el nivel en el que entran la inteligencia y la voluntad, no sólo en su

¹² Criticando la concepción de mal de Plotino, Zubiri hace esta interesante aclaración: “Todo mal es, en cierto modo, una deformidad; pero no toda deformidad es un mal. Sólo lo es cuando se trata de una deformidad respecto de una ‘formidad’ (perdóneseme el vocablo) que sea buena. Por tanto, la deformidad presupone ya que algo es bueno; la deformidad en cuanto tal deja intacto el problema del mal” (SSV, 247).

capacidad de abrimos a la realidad, sino también de intencionar cosas particulares en su talidad y de relacionarnos con ellas como cosa-sentido. Desde este punto de vista se abre el problema propiamente moral: “mi intencionalidad me aparece no solamente como un conjunto de estructuras que actúan por sus propiedades, sino que mi propia intencionalidad se inscribe bajo una rúbrica, que realmente es lo que constituye el tema de la vida del hombre: lo que hago de mí. Y lo que hago de mí es, en buena medida, lo que quiero hacer de mí, lo que quiero ser” (SSV, 264). Texto precioso, que confirma la lectura que se ha ido llevando a cabo en estas páginas. Pero Zubiri añade ahora algo todavía más importante: “Esta mi realidad querida, lo que voy a hacer de mí, no es una realidad arbitraria, precisamente porque hay un orden objetivo” (SSV, 264). La realidad (tanto lo humano como lo que lo rodea) tiene una estructura objetiva y si es verdad que en el caso del ser humano la plenitud armónica integral de su propia sustantividad es término intencional de su inteligencia y de su voluntad, esto no autoriza ninguna arbitrariedad o relativismo¹³, sino que lanza en la búsqueda del reconocimiento de cuál es este bien: y ésta es para Zubiri propiamente la tarea de la ética: “Decir cuál es objetivamente el *bonum* intencional de mi propia sustantividad, esto es asunto de la ética. No es nuestro tema” (SSV, 264). Pero Zubiri añade que, “cualquier que sea la ética, mi realidad –determinada de distintas maneras, según las éticas– se me presenta en forma de *bonum* para mí. La plenitud no sólo psicobiológica sino intencional, querida por mi intencionalidad, es justamente lo que llamamos moral, en una primera aproximación” (SSV, 264). El hombre es realidad moral, como se vio en distintas ocasiones, porque tiene que tener propiedades que sólo penden de la aceptación o del rechazo de posibilidades. Entonces, el bien moral, es aquello que promueve las posibilidades que conducen a aquella plenitud de realización humana, que anteriormente se llamó felicidad.

Desde el apartado anterior esta idea está volviendo insistentemente y ha llegado el momento de preguntarnos si no estamos frente a una primera determinación, muy general y, sin embargo, no simplemente formal, del criterio de discriminación entre bien y mal moral. Me parece que a esta altura es evidente que para Zubiri el *criterio fundamental de la moralidad*

¹³ Pintor-Ramos (1993, 118) me parece llegue a la misma conclusión cuando afirma: “La realidad como poder marca un *mínimo* por debajo del cual las acciones dejan de ser congruentes con la forma humana de realidad y generan un proceso de despersonalización que iría a contrapelo de la realización exigida a la persona por la misma disposición de sus notas constitutivas. El poder de lo real se actualiza entonces como *deber* y la originaria ligazón de la persona a la realidad queda apropiada como *ob-ligación*”.

es la defensa y la promoción de la integridad de la sustantividad humana (personalidad)¹⁴ y la promoción de la plenitud o perfección de su realidad moral (personalidad). Esto representa el referente primero y fundamental por el cual se pueden calificar cosas y acciones como buenas o malas¹⁵. Se trata del principio supremo de la moralidad y, por ende, del bien *normativo*, precisamente porque representa aquella posibilidad (finalidad) que constituye por sí misma una razón para actuar. Afirma Zubiri: “la conformidad de una cosa-sentido, de una condición, con esta condición de bien, de *bonum* respecto de la sustantividad humana, ése es el bien de la cosa” (SSV, 253). ¿Es ésta sólo la afirmación de un criterio puramente formal para distinguir lo que es moralmente bueno de lo que no lo es? No me parece¹⁶. Se lean estas expresiones:

“La condición de las cosas en tanto que promueven el *bonum* en que consiste la sustantividad humana, es precisamente lo que hace de ellas un bien, una cosa buena. Y las cosas que no producen la promoción sino que promueven la disconformidad con la condición buena, con el *bonum* de la condición humana, eso es lo que llamamos cosas malas” (SSV, 254).

El mismo Zubiri habla, a veces, como si no hubiera determinado todavía cuál es el *bonum moral* del hombre y, sin embargo, lo que ha dejado es la tarea de reconocer las diferentes formas de este *bonum* dentro de las circunstancias concretas, no la determinación del *bonum*

¹⁴ Es interesante la preferencia de Zubiri por la expresión “sustantividad humana” respecto a “persona humana”, en el contexto de este discurso. Esto se debe antes que nada al miedo que “persona” sea entendida a la manera de Kant como pura voluntad. Según Zubiri, el concepto de persona añade al de sustantividad sólo la dimensión de la suidad (la realidad personal no es sólo un “de suyo”, es “suya”): “Pero el bien y el mal están constituidos por su referencia o por su respectividad a lo que el hombre es de suyo, no simplemente a la dimensión en virtud de la cual el hombre es persona, es decir, se pertenece a sí mismo” (SSV, 254). A la luz del debate actual en bioética, donde algunos (cf. S. Maffettone, 1989; P. Singer, 1996) proponen excluir de la categoría de persona a enteros grupos de seres humanos (por ejemplo, los embriones, los enfermos mentales, los comatosos irreversibles), para incluir otras especies vivientes no humanas (ballenas y monos), se aprecia la clarividencia de arraigar el valor del hombre en la concreta realidad psicosomática, más ligada a la dimensión biológica y corpórea y menos expuesta a interpretaciones de tipo ideológico.

¹⁵ Toda ética, lo reconozca o no, lleva en sí un criterio de este tipo, por lo menos como principio directivo: la utilidad, la justicia equitativa, la relación comunicativa, la vida buena, etc. El problema es que a menudo se trata de principios activos dentro de las teorías sin que sean reconocidos como tales (interesantes las reflexiones de Botturi sobre este punto en Vaccarini, I.; Marzano F.; Botturi, F., 2001, 100ss.).

¹⁶ Si “lo propio de la Ética formal es invocar de este modo la forma de la ley moral, que es su universalidad, como criterio para conocer cuál es el contenido o la materia de esta” (Palacios, 1991, 348-349), me parece que en el caso de Zubiri no se pueda hablar de una ética formal. Precisamente porque, como reconoce D. Gracia (1989, 337), el dualismo material-formal “son el resultado del viejo dualismo sentir-inteligir”, no resulta muy conveniente la expresión que él ha introducido de “ética formal de los bienes”, y es hasta fuente de equivocaciones si se reconoce que el término “formal” tiene aquí un significado diferente respecto a Kant (cf. Gracia, 1989, 372-373).

mismo, que, en cambio, es claramente indicado y reafirmado hasta la saciedad. También Gracia reconoce en Zubiri este *bonum* moral y lo define de la siguiente manera: “El bien moral, y por tanto la fuente de todo deber, consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal, es decir, a la perfección y felicidad” (Gracia, 1989, 489)¹⁷.

Sólo porque existe objetivamente un *bonum* humano es posible la malicia, que consiste en el hecho que “un objeto, suficientemente conocido en su mal, es querido por la voluntad” (SSV, 265). En el momento de la malicia es la voluntad misma que se hace mala, porque no se trata de un acto transitivo: “la bondad y la malicia son dos caracteres morales del acto propio de mi volición, no solamente por razón del objeto, sino por razón de la volición misma. No es un *malefactum*, es malicia, es el mal puesto *en* y *por* la volición misma” (SSV, 265-266). Si se recuerda todo lo que se dijo en el capítulo anterior a propósito de la volición y de la dinámica del apoderamiento (cf. 2.2.2 y 2.3.2), no será difícil entender que la malicia es el acto con el cual el mal se apodera del hombre, porque el acto de volición consiste precisamente en conceder poder a una posibilidad sobre sí mismo: “El acto mismo tiene un intrínseca condición de malicia cuando consiste precisamente en que el mal se apodera de mí, cuando consiste en dar al mal carácter de poder sobre mí” (SSV, 273). Se vislumbra fácilmente la diferencia entre beneficio-maleficio y bonicia (bondad)-malicia: en este segundo caso, el acto de voluntad no necesariamente termina sobre una realidad que causa una privación, sino que, en su intrínseca condición, es bueno o malo, tiene bondad o malicia. Esto no significa que en la malicia se hace el mal por el mal:

“quien quiere hacer el mal por el mal, el acto de voluntad por el mal, es porque precisamente siente profunda satisfacción en ello. Y justo la satisfacción es lo que busca el acto de malicia: es el mínimo aspecto de bondad que tiene, como presencia de algo que en sí mismo es bueno, a pesar de que en última instancia sea malo” (SSV, 274).

La satisfacción de una tendencia no es por tanto automáticamente un bien. Las posibilidades se presentan siempre con un atractivo, siempre están en conexión con deseos y tendencias, y de hecho no habría acto de voluntad si el objeto estuviera delante del hombre absolutamente privo de atractivo, es decir, si no fuera de alguna manera deseable. Toda tendencia, frente a algo que promete satisfacción, nos reclama, pero este reclamo no es por

¹⁷ Es análoga la posición de Santo Tomás: “*bonum et malum in actibus... est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo*” (*De malo*, q. 2, a.4).

sí ninguna obligación, no es por sí fuente de deber. Es importante subrayarlo, porque de otra manera se pasaría del “hecho” que se tienen ciertas tendencias al “deber” de actuarlas. En cambio, es preciso que intervenga una lectura de la razón práctica por parte del sujeto, que sepa reconocer cuáles deseos o tendencias son efectivamente perfectivos, esto es, pueden promover la plenitud armónica de la realidad humana. En conclusión, la malicia es querer un objeto que tiene un aspecto bueno, a pesar de que tiene otros suficientemente conocidos como malos, “es anteponer lo que yo quiero a lo que es; es estar por encima de un bien. En este sentido, la malicia es intrínseca a la voluntad, y constituye un momento positivo de ella; no es un momento formalmente privativo” (SSV, 274)¹⁸.

La malicia por tanto, en su esencia, es la instauración del mal como poder, en y por el poder de la voluntad, en virtud de la cual la voluntad queda en condición intrínsecamente mala. Esto no excluye, sin embargo, que muy a menudo, trae como consecuencia, también una privación, porque normalmente esta prevaricación sobre el bien reconocido, en nombre de una afirmación autónoma de la voluntad, coincide con dar el poder a algo que está en contra de nuestra misma persona y que promueve una disconformidad. Además, toda “bonicia” y toda malicia tienden a convertirse en *habitud*, en un modo estable de ser y de actuar: “La mala volición es incoativamente una *habitud*, una *ἔξις*. Y la buena volición es incoativamente también una *ἔξις*. La *ἔξις* del acto de volición bueno es precisamente la virtud; como el vicio es la *ἔξις* de la malicia, la *habitud* de la malicia. Y estas *habitudes* afectan a lo psicobiológico en cuanto tal” (SSV, 276).

Pero, en el caso de la malicia, lo más característico es que con ella se introducen una contradicción y una ruptura dentro del hombre mismo:

“Aunque el hombre no lo sienta, la malicia envuelve en sí una interna disensión y discordia. La discordia que consiste en que, efectivamente, yo hago un acto de volición malo por la fuerza de la propia sustantividad, considerada como *bonum* mío, siendo así que el acto de volición mala consiste precisamente en atentar contra este mismo *bonum* del cual recibo fuerza para ser malicioso” (SSV, 276-277).

¹⁸ Se hace notar, de paso, que tal vez hubiera sido oportuno que Zubiri distinguiera con más precisión entre diferentes “tipos” de “bienes” a nivel moral: acomodados por la característica fundamental de ser posibilidades apropiables, se trata a veces de “cosas” (o bienes sustantivos) que apropiadas promueven la sustantividad humana; otros son *acciones*, con las cuales se entra en relación y se apropia de las cosas buenas; otros aún son *virtudes* (hábitos que regulan las tendencias y perfeccionan el actuar).

Me parece que este texto ayude a entender también por qué anteriormente (cf. *supra* p. 235) Zubiri haya identificado el maleficio no con la ausencia de una rectitud, sino con la positiva presencia de una “aversión”. El mal, tanto en el caso del maleficio, como de la malicia, es tal porque introduce en el hombre una división y una contradicción real. También en el texto de 1953-54, se decía que lo bueno y lo malo reciben su poder de aquel poder absoluto que es la felicidad, o sea, de la proyección sobre sí mismo en forma de perfección. Las posibilidades “son las unas más apropiables que las otras en el sentido de la felicidad que van a posibilitar y de la cual reciben todo su poder” (SH, 408, subrayado mío). Me parece que éste sea un punto decisivo, el lugar donde se encuentra la razón última para afirmar que se *debe* hacer lo bueno y evitar lo malo. Justamente Zubiri ha señalado como característica fundamental del mal la *aversión*, es decir, el poder *adversativo*. ¿Por qué? ¿De qué es “adversativo” el mal? ¿A qué se opone? En el contexto de la última cita, lo malo aparece como aquello que utiliza el poder, que el mismo hombre le ha acordado, para oponerse, debilitar o desmoronar aquella posibilidad (la felicidad) de la cual trae todo su poder. En otras palabras, *maléficas* son todas las elecciones-apropiaciones que se sitúan en contradicción con aquella misma exigencia ya apropiada de ser feliz, de ser hombre en forma plenaria, que les dio poder. Y la malicia se da cuando el ser humano, actuando como ser humano, es decir, consciente y libremente, quiere algo en contra de la propia sustantividad, o sea, de aquella realidad abierta, con sus exigencias de realización, que es su misma esencia. En la malicia se da “una condición intrínsecamente antinómica”¹⁹, porque se utiliza la fuerza del bien (el poder absoluto de la felicidad) para convertirla en maliciosa, “por un acto en que antepongo lo que quiero a mi propio bien” (SSV, 277). En definitiva, “la esencia de todo acto de malicia es esa *ύβρις*, esta soberbia en virtud de la cual la voluntad se quiere instalada por encima del bien moral, de sí misma” (SSV, 277)²⁰.

¹⁹ Me parece que éste es el punto en el que se pueden reconocer más analogías con Kant y sobre este análisis debería trabajar quien quisiera desarrollar los aspectos formales de una ética zubiriana. En efecto, Kant, en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, luego de haber afirmado que la universalización de alguna máxima es imposible por su mera contradicción lógica, escribe: “En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad intrínseca, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma” (citado en Palacios, 1991, 347).

²⁰ Cabe señalar, aunque por el momento sólo de paso, que el problema moral vuelve a presentar aquí dos aspectos diferentes (ya se habían notado al final del primer capítulo), que habrá que distinguir más adelante con mayor cuidado (cf. 3.2.2 y nota 54, p. 290): por un lado el problema de la moralidad como actitud originaria frente a la realidad, casi una moralidad del “uso” de la inteligencia y de la voluntad (voluntad de verdad o *ύβρις*); del otro, el problema de la moralidad como camino efectivo hacia la realización de la forma plenaria de la propia humanidad.

Sólo el hombre tiene este extraño poder de contradecir su misma estructura, con sus propias exigencias, prefiriendo las posibilidades menos conducentes (menos buenas) a las más conducentes (más buenas). Es la posibilidad más dramática de la libertad, que constituye de todas maneras, como se ha visto, el bien más grande del hombre: “el bien superior del hombre, frente a todo lo que hace, es justamente ser dueño de sus actos. Es el misterio de la libertad creada. Es mejor que el hombre se haga malamente, que no que el hombre no tuviese carácter de realidad moral” (SSV, 309). Estas afirmaciones toman forma dentro del curso de 1964, en el capítulo sobre “La razón de ser del mal”, capítulo que tiene un enfoque preponderantemente teológico. Y, sin embargo, se trata de afirmaciones muy significativas, que revelan el secreto pensamiento de Zubiri, fascinado por el tema de la libertad y por un Dios que afirma el valor de la historia, por ser precisamente el lugar donde cada hombre va configurando libremente la propia personalidad²¹. Existe para Zubiri un nexo muy profundo, una unidad radical entre libertad y felicidad. Aunque, no se haya detenido largamente sobre este tema, no se puede correr el riesgo de perderlo de vista. En efecto, no hay que olvidar que la esencia de la volición es fruición y que, por tanto, no habría ninguna posibilidad de felicidad donde no hubiese libertad en acción. No es casualidad que Zubiri, para definir ambas, recorre a la misma estructura metafísica: ambas tienen su condición metafísica en el “estar sobre sí”. Ni libertad, ni felicidad, podrían existir sin este “estar sobre sí”, o sea, sin inteligencia sentiente. ¿No es ésta la razón por la cual nunca el animal conoce ni la felicidad, ni la libertad? ¿Y no será este nexo inexorable, la razón por la cual el hombre no puede ser feliz sin libertad? Sabiamente Zubiri ha reconocido en el ejercicio de la libertad no sólo una condición de la moralidad, sino su vértice expresivo; y él también, como el Dios en el cual creía, ha preferido y estimado el riesgo que el hombre libre fuera malo más bien que la seguridad de un títere ya hecho, bueno y perfecto.

En esta perspectiva se entiende además cuál es el error del *hedonismo* y del *utilitarismo*. Su error no ha sido enfatizar el papel del placer y de lo útil; al contrario, “una moral completamente ajena a toda complacencia y a todo bienestar es una moral quimérica” (SH, 403). El hedonismo resulta insuficiente “porque no ha colocado dentro de la idea de hombre esa dimensión de la inteligencia por la que está abierto a toda realidad, incluso en el caso de

²¹ Vale la pena citar otra vez a Zubiri: “La escatología no representa, por consiguiente, un sistema de castigos y premios. Representa simplemente el supremo respeto que Dios otorga a aquello que ha querido crear cuando ha creado un hombre, que es precisamente su libertad. Dios ha estimado que no hay bien mayor posible en la creación que la libertad. Y es preferible el que uno se condene libremente a que no se condenara yugulando su libertad” (PTHC, 86). Cf. también más adelante la nota 68, p. 404, en el capítulo IV.

la realidad hedónica” (SH, 403). Si se tiene presente que el hombre es animal de realidades, la solución de hedonismo y utilitarismo se muestra insuficiente por dos tipos de razones: por un lado, porque se repropone a nivel de placer o de útil la misma indeterminación que se da respecto al bien en orden a la realidad; por el otro, porque en la felicidad humana va envuelta la realidad entera del hombre y no sólo lo que tiene de complacencia a nivel sentiente: el hombre es unitaria e indivisamente inteligencia sentiente, “de ahí que es una realidad que no puede realizarse si no es determinando la figura de su propia realidad en tanto que realidad” (SH, 404). Sin inteligencia y sin libertad hay complacencia, placer, no felicidad. Pero, no es ésta una condición posible para el ser humano, inexorablemente vertido hacia la realidad en tanto que realidad: su condición de animal inteligente y libre lo “condena” de alguna manera a no poder tratar de salir de la situación simplemente buscando el máximo de placer y el mínimo de dolor. La inteligencia, colocando el hombre en “la” realidad, le obliga al rodeo de la opción entre posibilidades, cuya bondad pende de una posibilidad ya apropiada que es la felicidad, es decir, de una proyección ideal en orden a la perfección de todas las estructuras de la sustantividad humana personal.

3.1.3 El deber y su fundamentación.

La lectura de lo bueno y de lo malo en la línea del poder de la felicidad está cargada de consecuencias importantes. En efecto, las posibilidades en tanto que apropiables “no están en igual condición dentro de la posibilidad respecto de la cual son posibilidad, de la felicidad. No todas las posibilidades están en una misma condición posibilitante respecto de la posibilidad de ser feliz, respecto de la posibilidad ya apropiada” (SH, 408). El problema de lo bueno y de lo malo es por tanto el problema del reconocimiento de qué cosas tienen más poder posibilitante para la felicidad. Esto vale, como se decía, también respecto a las tendencias naturales; no todas son igualmente conducentes a la perfección-felicidad, aunque todas involucran un atractivo y un cierto grado de satisfacción: es la inteligencia que las transforma en un bien moral, reconociéndoles y dándoles un poder real respecto a la realización de sí (cf. SH, 438-439).

En este preciso momento aparece, para Zubiri, la dimensión del *deber*. En efecto, reconocer una posibilidad como más posibilitante equivale a reconocerla como *apropianda*: “Ahora

bien, la posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropiada en orden a la felicidad, es lo que llamamos un *deber*" (SH, 408-409). Este es un punto decisivo, porque Zubiri introduce por primera vez la forma del deber, afirmando que su raíz está en el reconocimiento de lo que es más apropiado, y, por eso, más "bueno". La obligación es una apelación, una invitación que nace de la realidad misma, reconocida por la inteligencia tan conveniente respecto a la felicidad, que no quererla sería contradictorio y autodestructivo respecto a la naturaleza misma de la inteligencia y de la voluntad; no se trata por tanto de una constricción externa, sino del poder que le viene de la correspondencia, es decir, de la capacidad de ser conducente hacia la felicidad: "La obligación es la forma del poder de las posibilidades en orden a la felicidad" (SH, 411). El hombre, cuando reconoce la efectiva condición posibilitante de una posibilidad respecto a la propia perfección, la reconoce al mismo tiempo como algo que *debe ser apropiado*. Ésta es la manera con la cual Zubiri llega, en mi modesta opinión, al principio clásico "*bonum faciendum, malum vitandum*", tradicionalmente considerado el primer principio de la vida moral. En efecto, si el problema moral se ha constituido a partir de la pregunta "qué voy a hacer de mí", que a su vez coincide con el interrogante sobre "cómo ser efectivamente hombre", o sea, "cómo ser hombre feliz"²², me parece que se ha llegado a un primer criterio, extremadamente amplio, pero categórico, con el cual buscar las respuestas concretas adecuadas: para llegar a ser hombre de manera plenaria *hay que* hacer el *bien*, o sea, apropiarse de aquellas posibilidades que son más conducentes a la felicidad-perfección de la propia realidad humana²³.

Como se ha podido apreciar hasta el momento, en el centro de una ética zubiriana no puede estar el problema de la fundamentación del deber; y, sin embargo, es ahora posible verificar cómo, precisamente partiendo de la consideración de la realidad del hombre y de su posibilidad apropiada (la felicidad), el deber no va a quedarse sin fundamentación. Claro

²² No se olvide que "feliz" significa "buena forma", o sea plenitud y unidad. Un rastro de este significado del vocablo "feliz" se encuentra en algunas lenguas (por ejemplo, en el italiano, pero también en el castellano, cf. Gracia, 1989, 375), en expresiones del tipo "tuviste una idea 'feliz'", donde "feliz" significa precisamente "bueno", "acertado", capaz de resolver adecuadamente la situación. "Feliz" entonces viene coincidiendo con lo que Spaemann (1991, 33ss) ha expresado en el vocablo "logrado".

²³ Como se puede observar, se ha llegado a una conclusión muy parecida a la de D. Gracia, que traduce en un imperativo categórico la protomoral, en tanto que sistema de referencia para la determinación de los deberes en plural: "obra de tal manera que te apropias las posibilidades mejores en orden al logro de tu felicidad y perfección" (Gracia, 1989, 489). La reserva subsiste a propósito de la utilidad, si no de la legitimidad, de presentar a toda costa esta conclusión como un imperativo categórico, asumiendo un tipo de preocupación y entrando en una figura de ética totalmente extrañas al enfoque de la filosofía zubiriana.

está, el camino que se recorre en este caso es tan diferente del que ha llevado a cabo Kant, que es justo preguntarse con Pintor-Ramos (1993, 117), si se está todavía hablando de la misma cosa. Por eso, mi modesto parecer es que, más que un equivalente del imperativo categórico kantiano, lo que justifica este tipo de análisis es el *ámbito del deber ser*, en un sentido todavía indeterminado, pero como algo que no es ajeno o añadido respecto a lo que el hombre es. Zubiri ha visto claramente que lo más urgente es recuperar la unidad entre la realidad humana y sus exigencias, porque, al fin y al cabo, la forma del *deber*, no es más que un aspecto de la realidad humana, un modo de presentarse de las exigencias del mismo ser humano en el impacto con la realidad de las cosas. Lo que ha pesado y pesa negativamente en la mentalidad común es todavía una relación extrínseca entre exigencias de la vida y exigencias de la moral, entre acción del hombre y deber: de ahí que se oscile muy a menudo entre moralismo²⁴ e irresponsabilidad²⁵. En cambio, desde la perspectiva de Zubiri, la contraposición kantiana entre realidad y deber resulta no sólo injustificada, sino hasta incomprensible. Como se ha tratado de mostrar desde el primer capítulo, Zubiri, en efecto, no concibe el fundamentar más que como búsqueda “de una base originaria en la que enraízan las fuerzas que luego deberán diversificarse movidas por su dinamismo interno (...)” (Pintor-Ramos 1993, 117). Para Zubiri, la raíz última de cualquier fenómeno está siempre en la realidad y por eso los procesos de fundamentación propios de las éticas deontológicas le quedan esencialmente extraños. El mismo discurso sobre el deber, que, vale la pena repetirlo, no tiene ninguna centralidad en la filosofía de Zubiri, no nace de una reflexión sobre las normas o sobre la razón, sino de la reflexión acerca de cómo estar en la realidad teniendo esta posibilidad ya apropiada que es la felicidad. En el fondo la cuestión del deber no es más que el problema de la fuerza, del poder, con que una posibilidad se impone en orden a la felicidad; es el problema del carácter debido de una posibilidad:

²⁴ Sobre este punto cf. Giussani (2003, 102): el moralismo “consiste en una moralidad que, paradójicamente, no tiene nada que ver con la acción en el sentido de que la acción y la moralidad no nacen simultáneamente. El moralismo es un conjunto de principios que preceden y engloban la acción del hombre, juzgándola de una manera teórica, abstracta, sin dar razón de por qué es justa o no, de por qué el hombre la debe realizar o no (...) La moralidad así no tiene la misma raíz que la acción. Por eso dicha moral acaba por subrayar valores comunes, valores que todo el mundo siente; de modo que sus principios nacen o derivan de la mentalidad común o de la imposición del Estado”.

²⁵ Al propósito es muy significativo el análisis sociológico de la mentalidad europea contemporánea de I. Vaccarini, que concluye afirmando: “Por eso el individuo tiende a percibir los valores y las normas éticas como limitaciones y obstáculos a su libertad personal, y tiende a concebir esta libertad como un campo de opciones a la merced de su arbitrio, es decir, de elecciones entre ellas indiferentes y sustancialmente irresponsables” (Vaccarini, I.; Marzano F.; Botturi, F., 2001, 32, traducción del autor).

“El deber no es un carácter que primariamente afecta a una voluntad en tanto que está buscando normas, sino que es el carácter debido de una posibilidad; un carácter debido, pasivo que le viene de un carácter activo, que es la felicidad ya apropiada, dentro de la cual las posibilidades se hallan inscritas. De ahí que el deber no se contrapone a la realidad, sino que está inscrito en esa forma de realidad que es la realidad humana, abierta constitutivamente a toda forma de realidad. El deber es un carácter que pende de la estructura misma de las posibilidades. Este poder con que las posibilidades son apropiadas en orden a la felicidad, tiene una forma con que se apodera del hombre y que es fácil de hallar” (SH, 410).

La forma a la cual alude es la *obligación*²⁶. En efecto, mientras el hombre está *ligado* a la posibilidad de la felicidad (es ya apropiada), las demás posibilidades que penden de ella no lo ligan, sino que lo *ob-ligan*. En otros términos, *no podemos* estar en la realidad si no estando como realidad proyectada en la felicidad y este *no-poder* estar de otro modo, no liga a ninguna posibilidad, porque la felicidad, todavía indeterminada, solamente abre el área de las posibilidades, pero sí *ob-liga* a adoptar alguna: las posibilidades son *apropiadas*, la obligación es la forma en que el deber se apodera del hombre (cf. SH, 410). En resumen:

“Comoquiera que sea, aquí lo único que importaba es precisar de dónde emerge y en qué consiste formalmente una situación de realidad debitoria, que tiene el hombre ante una posibilidad, y esa situación existe porque el hombre está radicalmente ligado en forma apropiada, y, por tanto, en forma moral, inexorablemente a su propia felicidad. Por estar ligado a ella, está obligado a unas posibilidades, las cuales son las unas más apropiadas que las otras y, por consiguiente, son en distinta medida, debidas a la felicidad” (SH, 411).

Como se decía, lo que más interesa a Zubiri es mostrar que “el deber, el carácter debitorio de la realidad, y aun los deberes, no son una imposición externa” (SH, 411). Lo propio del deber no es ser impuesto, sino ser apropiando, y que haya posibilidades apropiadas depende, en último análisis, de que el hombre sea una realidad debitoria. En efecto, se debe decir que si, en un cierto sentido, la felicidad-perfección no es un deber (cf. SH, 411), porque a esta posibilidad el ser humano está ya siempre ligado, por otro lado, *la felicidad-perfección es el único deber*, es “lo único a que el hombre está formal y radicalmente debido” (SH, 416). Por tanto, “los deberes en plural, con su carácter impositivo, son deberes fundados en una cosa primaria y radical, que es el carácter debitorio del hombre en orden a su propia

²⁶ Ya se vio como Zubiri ha llegado a la obligación a partir de la religación. Por eso, un poco más adelante, habrá que volver sobre el nexo entre religación y obligación (cf. 3.2.2).

felicidad. Esto lleva al *segundo paso*, que es precisamente el de los deberes al plural” (SH, 412).

Me parece que de esta manera se supera también el obstáculo de la llamada “ley de Hume”, que prohíbe el paso del ser al deber ser: una lectura correcta de lo que el hombre es, según Zubiri, lleva a afirmar que el hombre es un *deber ser*, o sea, es una realidad de carácter debitorio. No parece que haya ningún tipo de salto lógico desde lo que es a lo que debe ser, porque el deber es algo que se encuentra inscrito en la sustantividad del ser humano, precisamente en aquel nivel descriptivo de la antropología metafísica que ha ocupado los capítulos anteriores: el hombre está “vertido constitutivamente por su propia realidad al deber” y “por consiguiente es a una, y por la misma razón, realidad que es y realidad debida” (SH, 412). Sólo rechazando radicalmente la descripción zubiriana del carácter “exigencial” de la realidad humana (y se debería hacer con razones válidas), se podría objetar a esta manera de introducir el discurso sobre el deber: pero, entonces, ya no se trataría de invocar la “ley de Hume” y cuestiones de corrección lógica, sino de entrar en una profunda discusión de orden metafísico y antropológico.

Queda el hecho que para Zubiri aquello de que penden los deberes es el *bonum* en orden a la perfección: “Como estructura de sus propias posibilidades, el hombre está abierto a su figura, y esa figura es precisamente figura de per-fecto, de per-fección” (SH, 415). Aquellos de que penden los deberes es el ideal que se tenga de esa perfección del hombre, de la figura de felicidad, que es lo que hace que sean debidos los deberes. En efecto, un deber para llegar a ser obligante para la voluntad debe ser visto anteriormente por la inteligencia como algo requerido, debido a la realidad humana como perfección: “Y esta dependencia está vista por un acto de inteligencia sentiente antes de ser obligante para la voluntad” (SH, 415).

Dejando a un lado, por el momento, los problemas epistemológicos implicados en este paso de la estructura debitoria del hombre a la determinación de los *deberes*, vale la pena recordar que lo que está en juego en cada acción no son sólo ciertas consecuencias más o menos buenas o útiles respecto a un estado de cosas externo, es decir, no se trata sólo de efectos sobre las circunstancias exteriores, sino que el hombre, haciendo algo concreto siempre “está haciendo algo mucho más profundo, que es realizar moral y físicamente su figura de felicidad” (SH, 416). La responsabilidad moral para Zubiri no se circunscribe a las

consecuencias de sus acciones (efectos transitivos), sino que es siempre antes que nada responsabilidad respecto a su propia felicidad o, dicho en otros términos, es responsabilidad respecto a la figura del propio Yo, del tipo de personalidad que ha ido formando: y esto empieza desde la voluntad²⁷. Es significativo que la tercera forma del mal, la *malignidad*, es decir, producir el maleficio en otro y, más gravemente, proponerse de “hacer que otra voluntad sea ella misma maliciosa: ejecute un acto de mala volición” (SSV, 278), no es posible que a partir de la malicia del propio acto de voluntad: no se puede ser maligno, sin ser antes malicioso. “¿Qué voy a hacer de mí?”: el hombre es responsable antes que nada de lo que ha hecho de sí y, por eso, el concepto de *sanción* es simplemente algo correlativo al concepto de responsabilidad. No se trata de recibir un premio o un castigo, sino del hecho que en cada instante las acciones son definitorias de la propia figura de felicidad-perfección y, este nivel definitorio, siempre reformable en el movimiento de la vida, puede en cualquier momento llegar a ser *definitivo* a causa de la muerte. De ahí que la responsabilidad moral se traduzca en la tensión a vivir de manera tal que lo definitorio de un acto sea capaz de ser elevado a definitivo (cf. SH, 392-393): “La sanción no es primariamente un castigo; es que el hombre sea plenamente aquello que radical y efectivamente ha querido hacer de sí” (SH, 418). El *bonum* particular que se ha querido puede desaparecer, pero queda la figura que el hombre ha trazado con las apropiaciones de sus posibilidades. Aunque el hombre tenga que resolver siempre situaciones concretas, su responsabilidad se juega en el reconocimiento de “la proporción entre un bien determinado y la figura entera de felicidad que el hombre va a dibujar” (SH, 417).

Se acaba de ver que el hombre, por estar ligado al bien de la felicidad, no puede estar desvinculado de otras posibilidades que son precisamente posibilidades de aquel bien, de aquella felicidad: “En su virtud el hombre es una realidad debitoria, en la que no cabe contraponer el ser al deber ser, porque como ser es constitutivamente debitorio” (SH, 420). Determinar lo que es debitorio, no agota sin embargo lo moral, porque, como escribe Zubiri, “no hay ningún deber que le obligue al hombre a querer lo mejor, por lo menos en toda la amplitud que tiene este vocablo” (SH, 421). Esta afirmación puede resultar un tanto ambigua. En efecto, ¿no se acaba de decir que el hombre es “debitorio”, o sea, que debe a sí mismo

²⁷ En este sentido no hay rastro en Zubiri de “consecuencialismo” (o teologismo), es decir, nunca se privilegia como criterio moral el cálculo de las consecuencias del comportamiento respecto a un estado de cosas externo al hombre: no hay elección-apropiación que no afecte ya inmediatamente la voluntad, porque “querer es poner el poder del mal – o el poder del bien – en mí” (SSV, 273).

aquellas posibilidades que son más conducentes a la felicidad²⁸? ¿Y no es la felicidad sinónimo de *perfección*, es decir, de lo *mejor* en orden a la realización? A mi parecer, la frase se aclara si se tiene presente precisamente el diferente significado que adquiere la palabra “deber” en una ética de primera persona respecto a una ética de tercera persona. Si nos colocamos (como parece hacer Zubiri en este caso) en la perspectiva de la tercera persona, es claro que “no hay ningún deber que le obligue al hombre a querer lo mejor”, porque no hay ningún observador externo, legislador o juez que pueda imponerme este “deber”. En esta perspectiva cabe hablar, a lo sumo, de sugerencia o “consejo” (cf. Cortina, 2000, 74). Pero, colocado en una perspectiva de primera persona, es claro que percibo el “deber” (que en este caso es sinónimo de *responsabilidad hacia mí mismo* y de *conveniencia* respecto a mi exigencia de felicidad-perfección) de darme lo mejor: lo percibo yo, como lo percibiría cualquier otra persona en mi misma situación. Es también evidente, por otra parte, que en cualquier momento yo puedo desatender esta “llamada”, sin por eso ser “inmoral” a los ojos del observador externo o de la ley. Sin embargo, lo sería delante de mis ojos, porque habría “sancionado” una figura “peor” de la que se me ofrecía, introduciendo un criterio “extraño” (si no contradictorio), una ruptura, respecto a aquel camino de realización personal en el cual me encuentro colocado por mis propias estructuras; y esto no deja de ser una lástima²⁹.

3.2 Problema moral y problema teologal.

3.2.1 El problema teologal del hombre.

Hasta el momento se ha mostrado cómo no sería posible determinar un sistema de posibilidades apropiadas, si éstas no fueran apropiadas en orden a la felicidad. La cuestión más decisiva para un correcto enfoque del problema moral es por tanto la decisión respecto a la figura de la felicidad-perfección. No hay quien no vea que un elemento esencial e imprescindible de una idea de perfección humana, es la manera con que se resuelve el

²⁸ Cf. Pintor-Ramos (1993, 119): “Lo que la persona debe a la realidad es la apropiación de su realidad, la realización de la apertura física exigida por sus notas; dicho de otra manera, le debe la *búsqueda* de su bien planetario o, lo que es lo mismo, la *búsqueda* de la felicidad”.

²⁹ La lengua castellana bien expresa con este término la conciencia de estar frente a un hecho lamentable o deplorable, a un daño objetivo que ha afectado negativamente al sujeto. Por otro lado, me parece significativa también la expresión italiana equivalente a la exclamación castellana “¡lástima!”, o sea “*peccato!*” (“pecado”), que conserva precisamente un rasgo de dimensión moral en la constatación de una posibilidad buena que se ha desperdiciado o de un bien real que se ha echado a perder.

problema de la radicación y vinculación última, posibilitante e impelente del hombre en la realidad: la decisión acerca del fundamento último, o sea, de Dios, es sin duda un elemento decisivo de la manera con la cual el hombre está frente a sí mismo, a los otros y al cosmos entero, sobre todo es un elemento esencial para la proyección de una imagen concreta de felicidad. ¿Es el hombre el único verdadero absoluto o existe una realidad absolutamente absoluta que fundamenta el poder de lo real y, por tanto, su realidad personal? ¿Por qué es malo para el hombre “sentirse tan absoluto en sí mismo (...) por encima de la divinidad o de las demás cosas” (SSV, 274)? ¿Por qué es “malicioso” el hombre que antepone lo que quiere a lo que es (cf. SSV, 274)? La respuesta a estas preguntas pende de la respuesta a otras, que no pertenecen a la ética, sino más bien a la metafísica (o, por lo menos, a una antropología metafísica); pero, ya confluyan en la filosofía moral, ya pertenezcan a la metafísica, lo más seguro es que no se trate de preguntas exclusivamente filosóficas, sino propias de todo ser humano, que no puede evitarlas o eliminarlas, porque, en cualquier caso, el resultado será el adoptar o una actitud religiosa o una actitud irreligiosa frente a la realidad, como afirma también Gracia:

“Según sea la actitud del hombre ante ese hecho primigenio del arraigo o religación, su moralidad quedará orientada de una u otra forma (...) el juicio moral sobre las diferentes situaciones es completamente distinto según se aborde desde una perspectiva u otra. En este sentido bien puede decirse que la solución a los problemas morales depende de las actitudes que se tengan, y que por tanto la religación es previa a y fundamento de la obligación” (1989, 375).

Ya se tuvo ocasión de aclarar por qué ésta no es una cuestión teórica, en la cual un individuo pueda interesarse o no, según el gusto personal, la edad, la sociedad o la época histórica, sino un problema involucrado en el más pequeño de los actos de todo hombre. Zubiri lo ha llamado “problema teologal del hombre”; no “teológico”, sino “teologal”: lo teológico envuelve a Dios mismo, lo teologal es el estudio de una estructura humana, accesible a un análisis inmediato, “en cuanto constitutivamente envuelve una versión (digámoslo así) a la realidad divina” (HD, 13). Tal vez valga la pena resumir brevemente el recorrido llevado a cabo por Zubiri para mostrar cómo el problema teologal está planteado en cada uno de nosotros por el mero hecho de ser hombres; esto es tanto más importante ahora que se quiere verificar más de cerca cómo este problema condiciona la manera de plantearse y responder al interrogante moral fundamental, “¿qué voy a hacer de mí?”, y su equivalente, “¿cómo puedo ser un hombre feliz?”. Por eso será necesario volver a “repetir” y profundizar temas que

pertenecen propiamente a la descripción de la estructura de la realidad humana (cf. 1.3.3, donde de hecho se ha adelantado un análisis de la estructura de la religación) y que, sin embargo, sólo a estas alturas pueden ser claramente vistos en su relación con el problema moral.

Zubiri ha llevado a cabo un análisis a la luz del cual el hombre se presenta como una realidad sustantiva, viviente, abierta a la totalidad de la realidad por su inteligencia sentiente y, por esto, “suya”, es decir, personal (personidad). Su vida consiste en poseerse a sí mismo afirmándose en la realidad mundanal como un Yo. El Yo no es la realidad sustantiva, sino su reactualización, su ser, su estar presente en el mundo. El decurso de la vida no es más que el proceso de configuración de este Yo (personalidad). Ser un Yo es pertenecerse a sí mismo de una manera única, especial; el hombre dice Yo frente a toda la realidad y, por tanto, es un modo de ser ab-soluto. Pero, en cuanto se define frente a todo lo demás y necesita de todo lo demás para realizarse, su modo de ser es sólo relativamente absoluto. En conclusión, *el hombre es un ser personal relativamente absoluto*.

Para vivir y actuar, el hombre necesita estar *con* las cosas reales, apoyado en ellas (entendiendo con “cosas” todo, incluso los otros seres humanos), pero aquello en que está con ellas es *en* la realidad. Tener o querer (apropiarse) una cosa significa tener o querer un modo de estar *en* la realidad. Por tanto, últimamente, el hombre vive apoyado en *la* realidad y es *la* realidad la que, al vivir con las cosas, le domina: “La realidad como dominante en orden a la constitución del Yo es el poder de lo real” (HD, 289). Y el estar constitutivamente dominado por el poder de lo real es lo que Zubiri ha llamado *religación*³⁰. No se trata de la simple necesidad de una “relación” entre el hombre y las cosas, sino de la “estructura respectiva” misma en que acontece el poder de lo real:

“Yo hago mi Yo entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una *relación consecutiva* a mis ‘necesidades’ (o cosa parecida) sino la *estructura respectiva* de mi acción misma. El poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana. Mi propia realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real. De ahí que la

³⁰ J. Conill (1995, 38) ha destacado justamente que “en el enfoque ontológico de la religación en *Naturaleza, Historia, Dios* no se incide en la experiencia del poder de lo real y, en cambio, en *El hombre y Dios* se ha convertido casi en hilo conductor”. Pero, es por lo menos a partir de la década de los sesenta que el papel del poder de lo real se torna decisivo, como J. E. Rivera testimonia en la presentación del curso “El hombre y el problema de Dios”, que Zubiri dictó en Madrid durante la cuaresma de 1968 (cf. Rivera, 2001, 199-206).

religación no es algo humano contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad. La religación es a una y radicalmente algo humano y cósmico” (HD, 129).

Precisamente porque vivir y poseerse como Yo es siempre un hacerse en el poder de lo real y gracias a él, la religación al poder de lo real constituye la base para la comprensión adecuada de todo problema humano: “la” realidad presente a mí en este poder religante es en efecto la fundamentalidad de mi ser personal.

Se ha visto que el hombre al hacerse cargo de la realidad se encuentra frente a distintas posibilidades entre las cuales tiene que optar para responder a una o a otra situación. Pero, cuando el hombre responde a esto o a lo otro está respondiendo, en esto o en aquello, a “la” realidad. Dicho de otro modo, cuando responde, apropiándose de algunas posibilidades, lo que realmente “la voluntad quiere es siempre y sólo un modo mío de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad. Por tanto un rasgo de mi ser absoluto” (HD, 289). Ya se trató de aclararlo en el capítulo anterior: lo que mi voluntad quiere es siempre, en última instancia, mi ser relativamente absoluto en la plenitud de su realización. Y aquí está el problema, problema intrínsecamente y formalmente constitutivo de la estructura de la realidad personal humana. Estoy inexorablemente lanzado a la configuración de mi ser relativamente absoluto sin saber cuál es su fundamento y cómo este fundamento está presente en mí y en cada cosa con la cual podría hacer mi vida; hago mi personalidad, proyectado sobre mí mismo, anteponiéndome en forma de perfección humana sin saber precisamente en qué consista esta perfección, ni qué es este poder de lo real que me hace real y me lanza a realizarme. Hago a mí mismo en la realidad, pero al mismo tiempo “frente” a “la” realidad, con las cosas que me hacen estar en ella, sin saber cómo se articulan y relacionan con ella. De ahí nace la *inquietud* respecto al propio ser absoluto, que es la consecuencia de esta implicación inevitable entre hombre y fundamento último (que tradicionalmente podemos llamar Dios): es una “tensión constituyente”, que Zubiri llama en una ocasión “tensión teológica” (HD, 161), porque la tensión a hacer que yo haga mi Yo me es dada: no se puede pensar en Dios *quoad nos* sino como “la realidad absolutamente absoluta que ‘hace ser’ relativamente absoluto” (HD, 162). Por esta razón es inevitable e inextirpable el problema de Dios:

“Como todo acto, por minúsculo e intrascendente que sea por su contenido, contribuye a hacer mi Yo, mi relativo ser absoluto, resulta que todo acto es formalmente *toma de posición*

respecto de Dios. Por esto, en tanto que constructor de mi Yo, ningún acto, por modesto que sea su contenido, es intrascendente: todo tiene la transcendencia de estar constituyéndome en Dios” (HD, 163).

“Tomar posición” respecto del absolutamente absoluto en el acto del afirmarse como absoluto en la realidad es inevitable; y en esto me parece que consiste fundamentalmente el problema teologal.

Entonces, he aquí que la exigencia de afirmar el propio ser, la misma tendencia que lleva a la volición del propio ser relativamente absoluto, lleva al mismo tiempo a *querer el propio ser en la verdad*: se trata de descubrir a una la verdad del propio ser y la verdad de Dios. Problema moral y problema teologal se revelan dimensiones de una experiencia humana única: la experiencia de la realización del propio Yo. También la inteligencia se ve provocada al despliegue de sus momentos ulteriores y no es posible distinguir ahora claramente en ella el momento teórico del momento práctico. “La voluntad de ser Yo es esencialmente voluntad de verdad real” (HD, 290)³¹. Interrogante sobre el sentido último fundante de la vida y petición de ser, confluyen en un nudo indisoluble. Es por tanto imprescindible enfrentarse con el problema de Dios, o sea, con el problema del “fundamento último posibilitante e impelente de la articulación, digámoslo así, de las cosas reales en ‘la’ realidad” (HD, 111)³²: mientras no se entienda ese fundamento, quedan en suspenso cuáles sean las posibles opciones radicales de la vida, es decir, su significado total. ¿Pero, es realmente posible “suspender” las opciones para quien está involucrado en el movimiento de la vida? No se ve cómo lo pueda ser y, por eso, es inevitable que, de manera más o menos razonable, se opte de acuerdo a lo que se ha entendido, esto es, de acuerdo a las posibilidades que aquella intelección del fundamento nos ha abierto. En conclusión, tener algún tipo de intelección de esta realidad fundamento, es inevitable y necesario por parte de un ser dotado de inteligencia sentiente; y lo más interesante es que de esta intelección depende, según Zubiri, la actitud que se va a tomar frente a las cosas reales y frente a sí mismo:

³¹ Se aclarará dentro de poco cómo este adjetivo “real” da un significado nuevo a la misma idea de verdad.

³² Es interesante notar que para Zubiri la religación, siendo una experiencia común a todos los hombres (y no una teoría) “perfila, en efecto, una idea de Dios perfectamente determinada, común a todos” (HD, 133), que sintetiza de esta manera: Dios es “realidad absolutamente absoluta, realidad última, posibilitante e impelente, que es el fundamento del poder de lo real” (HD, 132).

“Porque según el modo como esté articulada ‘la’ realidad en cada cosa real, así también será distinta la actitud humana ante lo real, y también será distinto el horizonte de posibilidades que se abre a una intelección para que la persona cobre su figura de realidad” (HD, 110).

Ahora bien, estas son afirmaciones fuertes respecto a la relación entre problema moral y problema teológico, que suscitan nuevos interrogantes: ¿por qué debería cambiar la actitud humana frente a las cosas dependiendo de la articulación de la realidad en ella, si no porque al hombre le resulta diferente la apropiabilidad de una cosa dependiendo de esta articulación? Y dado que apropiable y bueno coinciden, ¿no significa esto que la bondad de cada cosa real depende de su articulación respecto a “la” realidad? En otras palabras, ¿será posible reconocer adecuadamente lo bueno y lo debido, tomar decisiones sensatas y actuar bien, ignorando cuál sea el horizonte último de la realidad? La respuesta me parece obligada: no se llega a una comprensión adecuada del sentido de la propia realidad y de la realidad de las cosas, y por tanto, no se llega a conocer adecuadamente el propio bien, si no se resuelve de alguna manera el enigma del fundamento último.

Es claro que este fundamento enigmático, que es aquello que transforma la voluntad de verdad en voluntad de búsqueda, no es un objeto, sino aquello que “*me está dado* en la religación y por tanto en la realidad misma, pero en la realidad en ‘hacia’. El término de la realidad ‘en hacia’ es algo indeterminado. Y por eso hay que buscar el término de este ‘hacia’, a saber, el fundamento” (HD, 291). Por consiguiente, en última instancia, la voluntad de verdad real es *voluntad de fundamentalidad: es voluntad de ser viviendo en búsqueda del fundamento*. En este sentido, y sólo en este sentido, todo hombre es “*religioso*”: lo es porque no puede evitar actualizar la propia persona como algo *religado* al *poder* que la hace ser; y, en tanto que “apertura religada” (SH, 182), en todo acto se ve físicamente lanzado “hacia” el ámbito de la fundamentalidad. En esta apertura “hacia” va incurso la inteligencia misma que busca un acceso al fundamento: habrá que ver, entonces, cómo y adónde concluya la intelección de esta originaria fundamentación, para que se pueda hablar luego de “hombre religioso” en un sentido más preciso y estricto, aunque todavía no vinculado necesariamente a una religión positiva. Sin embargo, es importante subrayar que para Zubiri la religación, y por tanto la religiosidad como condición inevitable de todo hombre, es ya una experiencia del fundamento, porque, sea lo que sea, el fundamento ya está realmente en las cosas. Además, como ya se decía en el capítulo anterior, “toda intelección de la realidad-fundamento es *intrínseca* y *formalmente* el trazado del ámbito de una posibilidad de vivir

fundadamente; es decir es el ámbito de una posible opción” (HD, 290). Una opción es siempre una apropiación de posibilidades y ésta es inevitablemente una *entrega*: “Entregarse a algo es apropiarse optativamente ese algo como posibilidad de mí mismo. En esencia, volición es entrega.” (HD, 290). He aquí donde definitivamente concluye la actitud auténticamente religiosa: “la voluntad de fundamentalidad es la entrega libre a lo que la inteligencia intelige como fundamento. Es entrega libre, esto es, fundada. La voluntad de fundamentalidad es voluntad de entrega racional” (HD, 292).

3.2.2 Voluntad de verdad real, voz de la conciencia y obligación.

Antes de pasar a considerar los posibles resultados de una búsqueda acerca del fundamento último, vale la pena aclarar un poco más qué entiende Zubiri con la expresión “voluntad de verdad” y ver cómo entran en “contacto”, también aquí, responsabilidad moral y dimensión religiosa. Antes que nada hay que recordar que “verdad real” para Zubiri es sinónimo de “actualidad de lo real en la inteligencia” (cf. HD, 246; IRE 233). Contrariamente a cuanto ha afirmado la gnoseología tradicional, la verdad no aparece, según Zubiri, a nivel del juicio, sino a nivel de la aprehensión primordial de realidad. Sin embargo, es posible retrotraer la cuestión de la verdad a nivel de intelección sólo transformando radicalmente el concepto de verdad. La “verdad real”, así Zubiri denomina este nivel de la aprehensión, es lo real en la intelección, “es el momento de la actualización de lo real en la intelección sentiente en cuanto tal” (IRE, 233); no se sale de la realidad, no se tiene todavía ningún concepto de ella, se trata sólo de inteligencia sentiente, que actualiza lo real como real, y por tanto consiste simplemente en ratificarlo en su realidad. La verdad real es por tanto *ratificación*. Sólo porque lo real es actual en la inteligencia, se da el despliegue de las ulteriores intelecciones (logos y razón). Se hablará entonces de una *verdad dual*, donde se da la salida de la cosa hacia el concepto y la afirmación, cuyas verdades son respectivamente verdad como *autenticidad* y verdad como *conformidad* (es la idea clásica de la verdad). Por último, se da la verdad como *cumplimiento*, cuando se vuelve a la cosa real desde la razón: es el proceso que se examinará más adelante de la *verificación* (cf. 3.4.3).

Esto aclarado, hay que preguntarse qué es, entonces, la voluntad de verdad de la cual Zubiri habla continuamente: ¿en qué sentido es una “voluntad”? En el fondo, ¿no es la realidad, que nos tiene ya poseídos en la verdad real (cf. IRE, 242)? ¿No es, la verdad real, la

estructura del acto intelectual mismo? ¿Hay espacio para una “voluntad”? El problema es que, como hemos visto, la realidad en su verdad real, que no es sólo un inicio, sino el principio que está siempre presente en todo momento del proceso intelectual, lanza en “hacia” a idear (concebir, juzgar, razonar, etc.), abriendo así dos posibilidades. Una es “la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad” (HD, 248). Otra es “la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órgano que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real” (HD, 248). He aquí la alternativa frente a la cual el hombre tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: optar por las ideas o por la realidad, dirigirse hacia una *voluntad de verdad de ideas* o una *voluntad de verdad real*. La realidad actualizada en la aprehensión primordial hace necesaria una voluntad de verdad, pero hace *sólo posible* la voluntad de verdad real.

Esta elección tiene consecuencias graves respecto a la constitución de la personalidad, porque “la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no sólo la presencia de lo real sino también *eo ipso* la realización de posibilidades más” (HD, 249). La voluntad de verdad real en Zubiri no se reduce a un simple deseo de *autenticidad*, o sea, de coherencia con el propio ser; más aún, en un cierto sentido, es todo lo contrario:

“La voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece. En su aparente simplicidad, la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realización de mi propio ser” (HD, 249-250).

Se trata de una decisión radical frente a la realidad, donde se juega toda la consecuente configuración moral del sujeto: es un sí o un no a la realidad y a la dependencia de ella, que se traduce en optar para que sea la verdad real la que configure el propio ser o simplemente las propias ideas. Es la actitud contraria a la *ύβρις*, que se mencionó anteriormente, esa soberbia en virtud de la cual la voluntad se quiere instalada por encima de la realidad misma. Me parece que se encuentre aquí el momento decisivo de la moralidad humana: no hay nada más radical que este voluntario asentimiento a que sea la realidad la que me determine y configure. Éste es de alguna manera el momento más agudo de la libertad, que retoma, acepta, hace propia, conscientemente, aquella originaria apertura religada que constituye la

estructura metafísica del hombre. La voluntad de *ser* y la voluntad de *vivir* coinciden radicalmente con la voluntad de *verdad real* y sólo esta voluntad de verdad real podrá desarrollarse coherentemente en *voluntad de búsqueda*, hasta llegar a ser *voluntad de fundamentalidad*. En pocas palabras, me parece que la voluntad de verdad real sea la indicación de la *necesidad de una moralidad subyacente a todo momento del proceso intelectual*; es el señalamiento de una especie de moralidad de la inteligencia y de la razón, indispensable a la vida y, sobre todo, a la realización humana. Se trata, vale la pena repetirlo, de un voluntario enraizarse en la realidad, que se apropia de aquel atenimiento a la realidad que es originariamente dado al hombre con su estructura metafísica; es, por tanto, una actitud de amor a la realidad, de adhesión a ella (en este sentido es verdadera libertad) que privilegia el responso de la realidad (las respuestas de la realidad en la experiencia) sobre las exigencias de coherencia interna del discurso. Zubiri había ya escrito en 1942 (“Nuestra situación intelectual”, ahora en NHD, 29-57) una memorable página en la cual describía las consecuencias existenciales nefastas de toda actitud “ideológica”, o sea, de toda actitud que privilegia el horizonte de las ideas respecto al de la realidad y que trata de imponer estas sobre aquella:

“(El hombre) huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea” (NHD, 56).

La voluntad de verdad real me parece se pueda considerar, entonces, el antídoto a la deriva ideológica de nuestra época, se trate tanto de ideologías teoréticamente “fuertes” (hoy fuera de moda) como de ideologías teoréticamente débiles (ahora de moda): “El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente” (HD, 249). Zubiri no desarrolla este punto, pero podríamos indicar en esta elección continuamente recuperada y, por tanto, transformada en hábito, la virtud más necesaria para la realización humana: podríamos llamarla *humildad* o *sencillez*, algo parecido a lo que los Evangelios llaman *pobreza de espíritu*.

¿Qué justifica esta posición de apertura, de humilde dependencia de la realidad, que no se contenta con las ideas y con su coherencia interna? Me parece que la respuesta la da Zubiri

precisamente cuando nos habla de la apertura humana como de una apertura “religada” o del ser absoluto del hombre como de un ser relativamente absoluto. La voluntad de verdad real es más correspondiente a la estructura metafísica del hombre y, en particular al hecho que el hombre está religado. La inteligencia y la libertad en la voluntad de verdad real reactualizan la religación, que es un dato metafísico, aceptándolo, reconociendo la propia dependencia: “En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya” (HD, 94). Es la ligazón vista y aceptada la que se vuelve *ob-ligación*. Por eso, Zubiri no se ha cansado de repetir, desde los primeros escritos sobre la religación, que “estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir” (NHD, 428; cf. HD, 93: “Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser”). Una vez más, dimensión moral y dimensión religiosa aparecen enlazadas de una manera prácticamente inextricable. Por un lado, sólo la actitud humilde de la voluntad de verdad real puede conducirnos a la verdad sobre nuestro fundamento y garantizar la apertura religiosa a la realidad de Dios; por otro, el fundamento último del carácter deudor del hombre está en la religación, cuyo olvido puede amenazar y trastornar seriamente el camino del hombre hacia su realización. No es casual que Zubiri en una ocasión haya citado a San Agustín: “El hombre tiene dos modos de existir entre las cosas: en olvido y en recuerdo de sí mismo” (SPF, 43).

Hay un elemento muy importante que confirma esta originaria unidad de los fenómenos moral y religioso, porque muestra la existencia de un nexo indisoluble entre carácter deudor de la realidad humana y religación: se trata de la *voz de la conciencia*. Es muy significativo que Zubiri hable de “voz de la conciencia” exclusivamente cuando se enfrenta con el problema religioso y, por eso, encontramos este tema desarrollado en *El problema filosófico de la historia de las religiones* (libro “construido” con el material de cursos de 1965 y 1971) y en *Hombre y Dios* (precisamente en la primera parte, revisada en los últimos tiempos de su vida).

La concepción de la voz de la conciencia en Zubiri refleja antes que nada una fuerte influencia heideggeriana, aunque no olvida del todo el tradicional concepto cristiano de conciencia, conservando, por tanto, junto a la dimensión preponderantemente ontológica que tiene en Heidegger (la voz de la conciencia es “llamada de la existencia a sí misma”, R. Rodríguez, 1994, 119), el carácter moral que tiene en el pensamiento cristiano. Zubiri afirma explícitamente que la voz de la conciencia no es “un fenómeno meramente moral, sino un

carácter en primera línea estrictamente metafísico, que se actualiza precisamente en forma de resonancia auditiva en el yo religado en cuanto tal” (PFHR, 67). Es oportuno aclarar el pensamiento de Zubiri con mucho cuidado. Primeramente hay que decir que en tanto que voz y resonancia auditiva, este fenómeno implica antes que nada el “oír”, que es una forma propia de la inteligencia sentiente; en ella cada sentido tiene su modo de aprehender lo real y lo propio del oído es “notificar” (cf. HD, 104). Esto significa que aquí la realidad es algo puramente notificado, no visto. La voz de la conciencia no es una forma de conocimiento teórico ya dado. Es aprehender en el modo de la remisión, como la melodía remite a los instrumentos de orquestación (PFHR, 67) y como el oído remite a lo que suena (HD, 104).

En segundo lugar, ¿de dónde sale esta voz? “Evidentemente sale del fondo de mí mismo”, que no es lo “profundo” del cual nos habla la psicología profunda, sino que “mi radical fondo es el carácter absoluto de mi realidad” (HD, 102). En el curso de 1965, Zubiri es más explícito: “La religación tiene esencialmente esta dimensión de ‘voz-a’ mí de la conciencia (aunque no se agote en ella, que es otra cuestión)” (PFHR, 303). El problema del “de dónde sale” la voz es crucial, porque de ello deriva su “autoridad” o, dicho de otra manera, la razón de su obligatoriedad. Ahora bien, “tener que seguir la voz de la conciencia no es a su vez un dictado de la conciencia, sino algo previo a este dictado. Es un momento físico de aquella. La ‘relación’ del hombre con su conciencia no es una obligación más, sino que es una voz, y por esto es algo físico: es una fuerza” (PFHR, 302). Esto significa que la voz de la conciencia es algo que sale del fondo de mí mismo, pero de un Yo religado: en ella es el poder de lo real el que resuena. Por eso, la voz de la conciencia también “dicta”: es un “fenómeno real”, que “habla siempre en todo acto” y “es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer” (HD, 101), dicta “la forma de realidad que he de adoptar” (HD, 104). Esto significa que la voz de la conciencia por un lado *remite* (dimensión metafísica: es la voz *de* la realidad, del poder de lo real al cual estoy religado); del otro *dicta* (dimensión moral: es el dictado, más o menos oscuro, de lo que el hombre debe o puede hacer). Sin embargo, lo más esencial para Zubiri, parece ser no tanto lo que dicta (puede ser hasta muy oscuro y “probablemente” tiene interferencias histórico-culturales, cf. HD, 102), sino el *dictar* mismo, porque por sí mismo remite al hombre a su estructural dependencia en el camino hacia su configuración como Yo relativamente absoluto:

“La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la

realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto” (HD, 104).

Por consiguiente, esta voz “clama”, “nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el poder de lo real como enigma” (HD, 104). Aunque Zubiri no establezca explícitamente ningún nexo, es inevitable pensar que este estar lanzados hacia lo real en su realidad, por la voz de la conciencia, coincide precisamente con la exigencia de la voluntad de verdad real, de la que acabamos de hablar.

En conclusión, el hombre, por cuanto oscuramente y no en la forma de un saber conceptualmente articulado, tiene “noticia” de lo que realmente le corresponde y está de acuerdo con su realidad³³: por la religación resuena en él una voz, la voz de la realidad con sus objetivas exigencias (dimensión metafísica fundamento de la obligación), que le permite advertir lo que “ha de hacer o no hacer”, “la forma de realidad que ha de adoptar” (nivel moral), y que le lanza hacia lo real como lugar del descubrimiento de las relaciones esenciales para esta realización, “clamor de una realidad camino al absoluto”, lanzada “hacia el poder de lo real como enigma” (voluntad de verdad real que se vuelve voluntad de fundamentalidad). La voz de la conciencia (voz de la realidad) es últimamente la posibilidad para el hombre de tener “noticia” de aquello “de donde venimos” y de aquello “a donde vamos” y, por tanto, de definir una figura de su Yo de acuerdo con el fundamento del poder de lo real que lo sostiene y le da de ser en aquel modo único que es ser relativamente absoluto.

3.2.3 Las opciones fundamentales ante el problema teológico y sus implicaciones morales.

La voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad, es antes que nada una *actitud*, la actitud de poner en marcha el proceso intelectual en búsqueda de la realidad del fundamento, pero no es sólo eso: “es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento” (HD, 258). Esto significa que en esta actitud

³³ Así interpreta también J. E. Rivera (2001, 204): “Esta voz de la conciencia no se identifica con el deber. Es cierto que puede dictar también deberes, pero los juicios de la voz de la conciencia no son últimamente juicios éticos, sino, más bien, juicios de ‘adecuación’ entre lo ejecutado y lo que uno quisiera para su ser sustantivo, y juicios de ‘alcance’, es decir, del alcance que tiene o no tiene un acto en la configuración del ser sustantivo del hombre”.

está en juego la totalidad del ser humano, no sólo su dimensión intelectual. Por un lado, en efecto, se pone en marcha un proceso intelectual, más o menos capaz de llegar a una *intelección* acerca de cuál sea el fundamento; por otro, se *entrega* el propio ser a la realidad fundamento. En otras palabras, la voluntad de fundamentalidad “es la voluntad de hacer pasar a mi Yo aquello que la razón me haya probado ser la realidad fundamento” (HD, 263). Sin embargo, el proceso intelectual no conduce forzosamente a la entrega. Para pasar de la intelección a la entrega, no hay demostración rigurosa e incontrovertible que no haga necesaria una opción. La aceptación real y efectiva en la propia vida de lo que la razón descubre es siempre una opción. “Opción” no significa decisión arbitraria, sino que la razón entra en juego según una característica particular, esto es, como “una congruencia querida con lo racional” (HD, 263): es ser *razonables*. Lo razonable es lo que es conforme a la razón, y el hombre razonable es el que reconoce congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce: “Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre” (HD, 263). Para entregarse, se necesita ser razonables, es decir, se necesita “la aceptación vital de lo racional” (HD, 263).

Lo que aquí interesa es precisamente el examen muy atento que Zubiri lleva a cabo de las actitudes que el hombre puede tomar “respecto a” y “en” la intelección del fundamento. No es posible seguir en este estudio el proceso intelectual que Zubiri propone para llegar coherentemente a la inteligencia de la realidad fundamento como Dios: su exposición crítica alejaría demasiado del centro de nuestra investigación. Sintéticamente, sin embargo, se puede decir que, según Zubiri, la inteligencia de la marcha efectiva de la religación lleva a reconocer que “la” realidad en las cosas reales, como momento físico de ellas, no existiría si no fuera fundada en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad. En otras palabras, sin Dios las cosas no serían reales. Dios es por tanto el fundamento de la ultimidad de lo real y de su poder³⁴. Es importante subrayar que no se trata de una

³⁴ Que Dios sea el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente que sea su creador: “El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Escoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón” (HD, 153). Por lo que se refiere a la “prueba” de Zubiri, él mismo la resume de esta manera: “Recogiendo los pasos anteriores, diremos entonces en forma sencilla: la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es ‘más’ que la realidad, y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso)” (HD, 149). Una

demostración en sentido estricto, sino de la “explanación intelectual de la marcha efectiva de la religación” (HD, 134). En efecto, la experiencia de la religación perfila por sí misma delante de los ojos una figura de Dios “perfectamente determinada, común a todos” (HD, 133), aún en su carácter enigmático; tenemos una idea de Dios, antes de haber demostrado que tenga una realidad, que es en cambio el resultado de la marcha intelectual o investigación racional. Las características fundamentales de este Dios son las ya mencionadas: con el término Dios se ha de entender la *realidad absolutamente absoluta, realidad última, posibilitante e impelente, que es el fundamento del poder de lo real*. Obviamente la fundamentalidad no es la *ratio essendi* sino la *ratio cognoscendi* de Dios. Ser fundamento no es de por sí su carácter constitutivo: somos nosotros quienes no podemos conocer a Dios por nosotros mismos sino como fundamento de las cosas reales. Esta fundamentalidad es “presencia de Dios en las cosas”, “presencia formal e intrínsecamente trascendente” (HD, 174). Dios es “*transcendencia en*” las cosas mismas: ésta es la razón por la cual no hay que salir del trato con las cosas para ir hacia Dios, sino que “ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en las cosas mismas” (HD, 175). Además Dios está presente en el mundo como una trascendencia *fontanal*, porque está dando realidad a las cosas, constituyéndolas como reales (como “de suyo” y, en el caso del hombre, también como “suyo”). Por último, pero es de decisiva importancia, Zubiri considera que se pueda mostrar racionalmente también que Dios es realidad *personal*; más precisamente “Dios es realidad absolutamente personal en dinamicidad de vida absoluta, auto-actual en inteligencia y voluntad” (HD, 171).

Ahora bien, el hombre puede llegar a reconocer a Dios como realidad en y por sí mismo y, como se decía antes, no entregarse. Hay la posibilidad de una disociación entre conocimiento y lo que constituye el elemento esencial de la *fe religiosa*³⁵, es decir, la entrega: es la falta de la voluntad de fundamentalidad, por lo cual “la realidad-fundamento, Dios-fundante, queda *eo ipso* reducida a realidad-objeto, a Dios ocioso” (HD, 264). Con la actualización de Dios como realidad-objeto, el hombre queda inmediatamente distanciado de ella: “Alejarme de mi fundamento es simplemente reducirlo a la condición de objeto” (HD, 256). Agudamente Zubiri nota que también en este caso se trata de una opción: se *opta* por

lectura muy crítica de esta prueba y, en general, del discurso teológico de Zubiri se encuentra en C. Díaz (1994, 95-121).

³⁵ Añado aquí al sustantivo “fe” el adjetivo “religiosa” (término que no se encuentra en Zubiri y que no siempre se repetirá más adelante), para aclarar que no se está hablando de la fe cristiana, ni de la fe en ninguna religión positiva. Es muy peligroso, y es un error frecuente hasta en la teología contemporánea, confundir fe cristiana y sentido religioso (fe religiosa) del hombre. Es la consecuencia de la incomprensión y de la hostilidad moderna respecto al valor del cristianismo como “acontecimiento” (cf. Giussani, 1999, 28-31).

estar frente a Dios como *objeto* (o sea, se decide no entregarse), así como es necesaria una opción para la entrega al fundamento.

Sin embargo, hay quien concluye el proceso intelectual en una *incognoscibilidad* de Dios. Es el caso del *agnóstico*. El agnóstico no carece absolutamente de la intelección de Dios, la suya no es pura ignorancia, “sino ignorancia de algo que es ignorado porque intelectivamente no se ha encontrado” (HD, 272). Es alguien que de alguna manera sabe qué es lo que ignora. El agnosticismo es, en resumidas cuentas, la “frustración de la búsqueda intelectual” (HD, 274): el agnóstico busca (en él la voluntad de fundamentalidad es *voluntad de búsqueda*), pero no encuentra, y por eso, con una opción, suspende la fe.

Hasta el momento se han visto tres distintas conclusiones a las cuales puede llegar el hombre que lleva a cabo claramente un proceso intelectual: el hombre busca y

- a) llega a un conocimiento del Dios-fundamento y se entrega a Él (fe religiosa);
- b) llega a una intelección de Dios-fundamento pero lo reduce a realidad-objeto, a un Dios-ocioso, que no siendo fundamento no constituye una real posibilidad de vida y por tanto no se entrega (conocimiento sin fe);
- c) llega a una intelección en ignorancia, es decir, busca pero no encuentra y, por tanto, no se entrega (agnóstico).

No obstante, hay que reconocer que no todos los hombres “buscan”. La postura más común hoy en día parece ser la de quienes se desentienden de toda opción: “Por tanto ni se hallan incursos en un proceso intelectual hacia Dios ni llevan a cabo una opción respecto a Él” (HD, 275). Es el caso del *indiferente* y del *despreocupado*. ¿No constituyen estas actitudes la desmentida clamorosa de todo lo que Zubiri ha dicho a propósito de la inexorabilidad del problema teológico? En realidad, el indiferente (¡tampoco él!) puede evitar encontrarse lanzado hacia la fundamentalidad en un proceso intelectual. En su caso, sin embargo, el proceso intelectual no llega a ver la *diferencia* polar entre realidad-objeto y realidad-fundamento: la suya es una intelección *in-diferente* (cf. HD, 276-277). Hay un proceso intelectual que llega a la in-diferencia. Mientras el agnóstico suspende la entrega porque no llega al conocimiento, “el indiferente suspende la conclusión intelectual” (HD, 277). El ámbito de la fundamentalidad se reduce a un “sea lo que fuere” (HD, 277), que no es interesante para la vida y por lo cual decide despreocuparse de la realidad de Dios. Pero, justamente también él *opta* por no preocuparse y “el despreocupado siente que tras su no-preocuparse

está latiendo la sorda presencia de aquello de que no se preocupa; por tanto, está soterradamente dirigido hacia ello” (HD, 278). También ésta es una manera de estar viviendo la voluntad de fundamentalidad: “desentenderse de ella es un positivo modo de vivir”, es “vivir en indiferencia fundante”, es lo que comúnmente llamamos “dejarse vivir” (HD, 279). La voluntad de dejarse vivir es una opción posible dentro de la voluntad de fundamentalidad, la cual exalta la *voluntad de vivir*. Se trata de una voluntad de vivir “penúltima”, que deja al desentendido de Dios “en la superficie de sí mismo” (HD, 280), tan ligadas están la verdad de la propia vida con la verdad sobre el fundamento. Sin embargo, en esta actitud está una llamada de atención positiva a no olvidar que la voluntad de fundamentalidad no es voluntad de verdades teóricas, sino que es constitutivamente voluntad de vivir.

La última actitud que Zubiri toma en examen es la del *ateo*. El ateísmo contemporáneo parece una objeción formidable al discurso zubiriano, porque no se identifica ya con el ir en contra de la realidad de Dios, sino que se encarna en la postura de quien está simplemente ocupado en vivir la propia vida, que tiene seguramente sus problemas intra-vitales, pero que, en tanto que vida, tomada en su globalidad, no plantea ningún problema: “se trata de la vida vivida en y por sí misma ‘y nada más’: es vida *a-tea* en el sentido meramente privativo del sufijo ‘a’ ” (HD, 281). El ateísmo se presenta, entonces, como la actitud primaria, originaria, la situación del hombre antes de haber hecho algún tipo de opción respecto al problema de Dios y, por tanto, la que no necesitaría ninguna justificación. En realidad, no es así. El ateísmo hace una afirmación acerca de la vida tomada en su totalidad y, por eso, es una manera de resolver el problema de la vida que necesita una justificación como cualquier otra opción. ¿En qué consiste, entonces, el ateísmo? Es la afirmación de “la *pura facticidad* del poder de lo real” (HD, 283). Al advertir la vida como un hecho que no pide ninguna otra explicación, el ateo vive la vida como algo que reposa sobre la pura facticidad del poder de lo real: la fundamentalidad es aquí “pura facticidad”. Es claro, pues, que también “en la persona atea acontece un proceso intelectual sobre la totalidad de la vida y que, por tanto, para aquella persona, la vida es tan problemática como para todos los demás” (HD, 283). El ateísmo no es una actitud primaria, sino una interpretación: “Teísmo y ateísmo son dos modos como concluye el proceso intelectual respecto del problema del poder de lo real” (HD, 283). Además, el ateo lleva a cabo una opción:

“La facticidad del poder de lo real es una posibilidad personal, y su apropiación por opción es justo vivir la vida como algo que se basta a sí misma: es *autosuficiencia* de la vida (...) La

autosuficiencia de la vida es la opción por la facticidad del poder de lo real. Y por ser opción es entrega personal a la facticidad, es fe en la facticidad” (HD, 284).

El ateo, por tanto, vive la vida entregado a sí mismo y “en esta entrega a sí mismo como verdad consiste la fe del ateo” (HD, 284). En conclusión, el ateísmo es la interpretación del ser relativamente absoluto como facticidad autosuficiente (cf. HD, 285) y, pues, es voluntad de ser relativamente absoluto, es *voluntad de ser*.

Es interesante notar como esta presentación del fenómeno del ateísmo en *Hombre y Dios* no difiere en muchos aspectos de la que Zubiri había llevado a cabo en “En torno al problema de Dios” de 1935-36, aunque el hecho de la religación es presentado ahora en términos de “poder de lo real”, que es indudablemente una conceptualización nueva. Sin embargo, la diferencia más notable es antes que nada en el “tono” de la descripción, que ha perdido cualquier rasgo de caracterización moral negativa y tiende a mostrar el ateísmo como una opción a la par de las otras, sin cargarla de particulares significados éticos³⁶. También en aquel entonces Zubiri veía la vida del ateo “fundamentada sobre sí misma” (NHD, 450), pero de eso concluía que “la persona se implanta en sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto (NHD, 449). La conclusión suena como algo exorbitante, y es verdad que las formas de ateísmo más comunes no tienen normalmente este tinte de afirmación metafísica absoluta. Zubiri hablaba explícitamente, para el hombre que se fundamenta en sí mismo, de “soberbia de la vida” y de “rebeldía de la vida” (NHD, 449), porque, “en una u otra forma, hace de sí un Dios” (NHD, 450)³⁷. Sin embargo, ya en aquel entonces, utilizaba todo eso, para reafirmar que en el fondo el ateísmo no sería posible sin un Dios: “La persona humana, al implantarse en sí misma, lo hace por la fuerza que tiene, y que ella cree que es su ser; inscribe su ser propio en el área de la deidad; *testimonio tanto más elocuente de lo que religadamente le hace ser*” (NHD, 450, subrayado mío). Si se compara esta última frase con la conclusión a que llega Zubiri en *Hombre y Dios* (el ateísmo es *voluntad de ser*), la analogía será inmediatamente evidente.

³⁶ Es indudable que ha cambiado considerablemente el clima cultural-religioso de la España en la que Zubiri escribe a mediados de los años setenta y ni que decir hay sobre las transformaciones, hasta radicales, que se han dado en la teología católica post-conciliar. Todo esto queda apuntado como algo que no puede ser profundizado aquí y que, sin embargo, constituye un factor esencial para entender el nuevo “tono” con que Zubiri escribe treinta años después acerca del mismo tema.

³⁷ Esta dimensión de ὑβρις sigue siendo, a pesar de todo, una verdadera nota constante de cierto ateísmo intelectual.

La verdadera novedad de *Hombre y Dios*, en este aspecto, me parece la introducción de *la voluntad de fundamentalidad*, en la cual se concentra la *actitud moral* mínima para que el hombre ponga seriamente en movimiento la propia vida hacia la realización: en ella se deciden un proceso intelectual, que abre un ámbito de apropiación de posibilidades. Como ya se dijo, a propósito de la voluntad de verdad real, el hombre apropiándose la posibilidad de verdad se entrega a ella y “(...) hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad” (HD, 250). La voluntad de fundamentalidad pone en marcha el proceso intelectual y este proceso intelectual es en sí mismo la constitución del ámbito de una posible opción-entrega: será la *autosuficiencia* de la facticidad, la *despreocupación* ante lo indiferente, o la *entrega* a la realidad personal de Dios. Para Zubiri, ahora, “tanto el teísmo como el agnosticismo, la despreocupación o el ateísmo, son modos de una misma voluntad de fundamentalidad” (HD, 294); se concede a todas estas posturas la seriedad de un empeño total de la vida, “la persona se está jugando física y realmente la carta de su ser relativamente absoluto” (HD, 294). Fuera de la voluntad de fundamentalidad hay sólo “frivolidad” y de alguna manera está ahí la postura inmoral, que se cierne como posible vertiente de inautenticidad sobre todas las opciones: fuera de una voluntad de fundamentalidad, “incluso el teísmo sería radical frivolidad” (HD, 294). Pero, ¿dónde no hay voluntad de fundamentalidad? Me parece que Zubiri habla de “falta de fundamentalidad” sólo en dos casos: a propósito de la voluntad de verdad de ideas (cf. HD, 248), que se contrapone a la verdad real, o sea, destruye el terreno que hace posible la voluntad de fundamentalidad; y a propósito de la opción que reduce la realidad-fundamento a realidad-objeto (HD, 260- 264)³⁸.

Sin embargo, si por un lado el objetivo principal de Zubiri es justamente el de mostrar que cualquier opción se da dentro de un horizonte problemático inevitable para todo hombre (el problema teologal) y que, por tanto, cada dirección que el hombre tome es comprensible sólo a la luz o por contraste con la voluntad de verdad real y de fundamentalidad, no se puede tampoco negar que hay un sólo camino que es capaz de abrazar efectivamente todas las exigencias humanas, valorando radicalmente, y al mismo tiempo, voluntad de búsqueda y

³⁸ Es de la misma opinión Tirado San Juan (1996, 396). Hay que recordar que esta última elección es por sí legítima, porque “en la voluntad de verdad real objetual tiene su orto la *ciencia*, la *investigación científica*” (Gracia, 1986, 244). Sin embargo, es una operación *reductiva* cuando se lleva a cabo respecto a la realidad fundamento, negándole la posibilidad de volverse “la verdad real de mi persona”, “la estructura *formalmente* y expresamente querida de mi propia vida” (HD, 255).

voluntad de verdad, voluntad de ser y voluntad de vivir: se trata de la perspectiva del *teísmo*. Paradójicamente la afirmación de la realidad absolutamente absoluta no cierra el camino de la razón, sino que garantiza su efectiva apertura. No se trata, en efecto, de una conclusión ideológica que pone fin a la búsqueda, sino la condición para que el hombre no se detenga demasiado pronto en la marcha intelectual. La postura religiosa emerge en Zubiri como la que más radicalmente se opone a las pretensiones ideológicas e idolátricas de la razón, confiriendo una extraordinaria radicalidad a la petición de sentido, de vida, de ser, que el hombre mismo es en su naturaleza de esencia abierta. Dios no es realidad-objeto, sino una posibilidad de vida fundamentada en un acto de entrega cuyo término último queda misterioso, porque nunca podrá volverse objeto, realidad conocida, poseída y manipulada por el hombre.

Cada opción frente al problema teologal inaugura una diferente concepción de la práctica moral: en efecto, ser teísta, ateo, agnóstico o despreocupado son al mismo tiempo actitudes religiosas (son una determinación del problema de Dios) y moral (son la apropiación de determinadas posibilidades de vida en un acto de entrega). La religiosidad teísta, en tanto que favorece una concepción de sí mismo y de todas las propias acciones como inmanentes al misterio de un Dios absolutamente absoluto y personal, fundamenta una moralidad radicalmente diferente de la del ateo, no porque no podrá llegar a un acuerdo con él en la solución de determinados problemas éticos, sino en cuanto a la figura de personalidad que se va dibujando en la propia vida. Esto es lo más importante en una perspectiva zubiriana. La vida moral del hombre religioso, por ejemplo, no puede ser *cálculo*, porque es entrega a un absoluto que desfonda las visiones limitadas y angostas del propio bien, de los propios proyectos e intereses. Además, si Dios es el fundamento de la realidad como ultimidad radical, como posibilidad de posibilidades y como *destinación* de mi ser absoluto, esto no puede traducirse en simples actos de culto al lado de la vida, sino que marca inexorablemente el carácter de cualquier acción, que es siempre, de alguna manera, relación y actuación respecto a Dios, “transcendente en” las cosas. Las características que Zubiri describe como aspectos de la entrega religiosa, son, a mi modesto juicio, caracteres de la vida *tout court*: *acatar*, *suplicar* y *refugiarse*, no son actos autónomos, ni momentos aislados entre ellos, ni aspectos separados del contenido de todas las otras acciones. Podríamos decir que son dimensiones de toda acción del hombre religioso y precisamente las que le confieren su “justeza”, es decir, su moralidad.

En efecto, Zubiri presenta el *acatamiento* como “una especie de reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios” (HD, 199) y añade: “Naturalmente en este acatamiento van envueltos todos los momentos morales que no es necesario recordar ahora” (HD, 199). El hombre religioso reconoce la propia dependencia, recibe la realidad como un *don* y corresponde con el acatamiento al donante, es decir, con una disponibilidad confiada que se manifiesta en distintas maneras, desde la simple aceptación hasta la obediencia activa. El acatamiento, que nace del reconocimiento de Dios como realidad última, transcurre en *súplica* a “Dios donante de posibilidades. Es la esencia de la oración” (HD, 199). La naturaleza religada del hombre se expresa y realiza en la súplica-oración, porque el hombre, como se ha visto, es precisamente exigencia, tensión hacia la realización del propio ser y si Dios es todo, y todo está “hecho” de Dios, la acción humana no es tal, no es moral, si no lleva dentro este reconocimiento y la súplica que la fuente de todas las posibilidades realice aquella promesa de plenitud que lo constituye y lo mueve. Por esto,

“el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas. No deja de lado las cosas para ir a Dios, sino que es en las cosas mismas, con toda su riqueza y con todas sus dificultades, donde el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables. La oración sólo es posible por esta transcendencia de Dios en las cosas” (HD, 200).

Como sintetiza muy bien un teólogo contemporáneo, “la expresión de la religiosidad y de la moralidad, en cuanto conciencia de la dependencia de Dios, se llama oración” (Giussani, 2001, 109). La figura moral del hombre religioso se presenta como una unidad indisoluble de agradecimiento que se somete amorosamente (*acatamiento*, adoración) y de petición de ser, de vida, de realización plena, de felicidad (*súplica*) en la conciencia inexorable que la propia realidad, así como todo lo real, viene de aquel continuo dar de sí que es la realidad absolutamente absoluta y personal de Dios. Como se puede ver, la tensión a la realización de la propia humanidad y, por tanto, el esfuerzo moral no se apoyan ya en un “yo puedo”, “yo soy capaz”, “yo tengo la fuerza”, sino que la fuerza está precisamente en otro y se vuelve mía precisamente en la humildad de la entrega como *acatamiento* y *súplica*. Últimamente toda realización, satisfacción o éxito será para el hombre religioso más un *don* recibido que una conquista debida a la propia energía física y moral. El tercer elemento de la entrega, en efecto, es que “el hombre reposa en Dios como *fortaleza* de su vida. No es la fortaleza que tal vez yo pida a Dios para hacer lo que he de hacer, sino la fortaleza misma, el apoyo firme

y fuerte en que Dios consiste” (HD, 200). En este sentido Dios es antes que nada visto como el *refugio* del propio ser, fuente de consistencia ontológica, de la cual deriva también la ayuda para actuar.

¿Quién podría negar la riqueza moral de esta actitud religiosa? Sobre todo es evidente que es ésta la actitud que lleva hasta sus extremas consecuencias la voluntad de fundamentalidad y que desarrolla más coherentemente el dato metafísico humano: “la entrega no es sino el despliegue de la religación” (HD, 201). Con esto no se quiere decir que una moralidad religiosa o la que podríamos llamar una “ética teologal” tendrían ya resueltos todos los problemas; al contrario, la entrega, a pesar de ser plenamente razonable, no deja de ser una postura llena de riesgos y de oscuridades, que implica una decisión valiente, porque, al fin y al cabo, esta totalidad absolutamente absoluta conserva su rostro escondido y el hombre se encuentra a la merced de las cosas y de los acontecimientos, disponiendo sólo de la propia pequeña capacidad racional, para descifrar su sentido, a menudo ambiguo y confuso. Por eso, se dijo anteriormente, que la postura teísta más que cerrar el camino de la razón abre a la aventura, personal, histórica y racional al mismo tiempo, del encuentro con la realidad y los eventos reveladores del rostro y de la voluntad última de Dios.

3.2.4 Moralidad y religiosidad en la dinámica de la realización humana.

Se impone a esta altura una pregunta: ¿es todavía posible distinguir entre dimensión religiosa y dimensión moral? Si se piensa en el fenómeno de las religiones y de las morales históricamente determinadas, no hay duda que se trata de realidades diferentes. Se han dado, y se dan, formas de religión inmoral y éticas irreligiosas, sin que esto afecte su respectiva naturaleza de “religión” y de “ética”. Sin embargo, si se apunta hacia el momento del originario brotar del problema teologal y del problema moral en el concreto movimiento de la vida, es evidente que para Zubiri ambos tienen sus raíces en aquella *inquietud metafísica*, sobre la cual vuelve muy a menudo en sus textos, inquietud que es “metafísica” porque es propia de la vida inteligente-sentiente, “vivencia física del enigma de la realidad” (HD, 146):

“es una inquietud intrínseca y formal a cada acto, porque en el menor de sus actos, el hombre al hacer su ser absoluto no puede menos de sentir, expresa o sordamente, esta doble interrogación: ¿qué va a *ser de mí*, de mi ser absoluto?, y ¿qué voy a *hacer de mí* puesto que

aquel ser lo hago yo? La unidad de estas dos interrogantes es la inquietud radical: la inquietud por el ser relativamente absoluto” (HD, 146).

Se podría ver sintetizada, en la primera interrogación, la pregunta del hombre acerca del destino del propio ser, en la percepción de que su realidad es religada, lanzada hacia una realización que no está últimamente en sus propias manos; en la segunda interrogación, en cambio, se podría ver expresada la pregunta del hombre acerca de este mismo destino, pero en la conciencia de que la figura de su realidad personal depende también de las elecciones de su libertad. Es difícil separar estas preguntas, es difícil separar el problema religioso y el problema moral a nivel de los interrogantes fundamentales de la vida, porque ambos coinciden en aquella necesidad del hombre de tener que “hacer su ser relativamente absoluto”. Se dirá que religión y ética representan diferentes caminos para dar solución a esta exigencia. Y es verdad. Pero, me parece que una de las contribuciones más interesantes de Zubiri es precisamente haber visto cómo el problema religioso y el problema moral tienen la misma inexorable raíz en la cuestión de la realización humana. El problema religioso, en efecto, como se acaba de ver, no es para Zubiri algo que se refiere al más allá, sino que coincide con *el problema de la intelección y entrega a aquella realidad que fundamentando la persona es la posibilidad de una vida plenamente humana en el presente*:

“El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia *figura de ser* absoluto ‘con’ las cosas estando ‘en’ la realidad” (HD, 110).

“(…) no es necesario ser profeta para decir que el hombre volverá a Dios no para huir de este mundo y de esta vida, de los demás y de sí mismo, sino que al revés volverá a Dios para poder sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo, para poder seguir siendo lo que inexorablemente jamás podrá dejar de tener que ser: un Yo relativamente absoluto. La función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia. Dios no es primariamente una ‘ayuda’ para actuar sino un ‘fundamento’ para ser” (HD, 160-161).

Y el problema moral es precisamente reconocer “en qué consiste el carácter de la sustantividad humana integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre” (SSV, 252-253), que se traduce en la tensión-responsabilidad de cada individuo para defender y promover la integridad de la sustantividad humana (personidad) y llevar a

cabo las opciones-apropiaciones que conduzcan hacia la plenitud o perfección de su realidad moral (o sea, la figura de su Yo, la personalidad).

Es evidente también la recíproca implicación. Dependiendo de cuál sea el resultado del proceso intelectual y del tipo de entrega a la cual llega el hombre en su dimensión teológica, resultará una cierta idea de hombre, un modo de afirmarse como ser relativamente absoluto, un ideal de perfección y de felicidad; en última instancia, quedará fijada una cierta figura de moralidad y de ética. Habrá grandes diferencias también dentro de estas figuras (no todas las éticas religiosas son iguales, ni lo son todas las éticas ateas, agnósticas o despreocupadas), pero, por ejemplo, sólo con graves incoherencias y contradiciéndose a sí misma, una ética religiosa podría afirmar al hombre como absolutamente absoluto y poner su voluntad por encima de todo, mientras ésta queda como una posibilidad latente en toda ética coherentemente atea. Por otro lado, las exigencias morales de realización concreta de la propia realidad humana en el presente, constituirá un criterio para discriminar entre una religiosidad auténtica y sus disfraces ideológicos, idolátricos o alienantes.

Actitud religiosa y actitud moral se encuentran últimamente unidas en la *voluntad de fundamentalidad*. Ambas la requieren como condición esencial para subsistir. En efecto, si la lealtad con los datos de la realidad es sobre todo una exigencia moral, por otra parte la religiosidad no es más que una “franca apertura última del espíritu”³⁹. Por un lado, parece que la religiosidad añade un rasgo de *radicalidad* a la exigencia moral, impidiéndole de cerrarse demasiado pronto en respuestas inadecuadas a la apertura propia de la misma realidad humana. Pero, por otro y de la misma manera, se puede decir que no es posible dar ni siquiera el primer paso en la búsqueda del fundamento sin amor y adhesión a lo real, que es desde luego lo que caracteriza la moralidad de la razón. La tentación de caer en la idolatría es la vertiente religiosa de la tentación de autosuficiencia intrínseca a todo proyecto moral, que por eso encuentra tradicionalmente una fuerte oposición en el hombre auténticamente religioso. Eso ha podido engendrar el equívoco (al menos, así me parece) que exista una oposición radical, una especie de alternativa existencial entre actitud moral y actitud religiosa. Ha sido la posición de grandes filósofos como Kierkegaard. La primera estaría montada “sobre un sentimiento de suficiencia -suficiencia cuanto menos para practicar la virtud y para cumplir el deber- y de libertad”; la segunda, “sobre un sentimiento de

³⁹ Esta expresión es de Giussani (2001, 102), pero me parece que sintetice perfectamente el pensamiento de Zubiri.

menesterosidad total y de involucramiento en una realidad suprema” (Aranguren, 1979, 104). Lo que sorprende es ver atribuida esta posición también a Zubiri, por el cual, según Gracia, las actitudes frente al hecho de la religación son sustancialmente dos, religiosa e irreligiosa: “La primera interpreta el hecho de la religación como don o gracia; la segunda, como deber o deuda. Por eso Kierkegaard llamó a la primera ‘actitud religiosa’ y a la segunda ‘actitud ética” (Gracia, 1989, 375). Anteriormente, ya otro gran discípulo de Zubiri, Aranguren, había aceptado en su *Ética*⁴⁰ esta distinción de Kierkegaard entre “actitud religiosa” y “actitud ética”, aunque sin ninguna referencia explícita a su maestro. Ahora bien, si es verdad que las diferentes opciones frente a la realidad fundamental pueden reducirse a dos, religiosa e irreligiosa, lo que no es aceptable es identificar sin más la actitud ética con una actitud irreligiosa. Me parece difícil justificar esta interpretación en Zubiri. En cambio, como se ha tratado de mostrar, es más lógico pensar que una postura teísta está en los orígenes de un cierto tipo de moralidad, sin duda diferente de la que nace de una actitud irreligiosa y que ambas pueden engendrar figuras de ética diferentes, cuyos resultados, además, podrían ser utilizados para verificar la bondad de las opciones iniciales. No se trata de la alternativa entre actitud religiosa y actitud ética, sino más bien de la alternativa entre una concepción de moral religiosa y una concepción de moral irreligiosa. Identificar la moral con un proyecto de auto-salvación, puede ser una fuerte tentación para la ética, pero no es necesariamente su carácter esencial. De hecho, históricamente, sigue siendo éste un punto discriminante entre diferentes figuras de ética.

Lo que, a mi modesto juicio, impide concebir la complementariedad de las dos actitudes es un cierto dualismo, un cierto modo de pensar en el hombre como distribuido sobre dos planes, natural y sobrenatural, como si lo moral fuera un fenómeno puramente humano-racional y lo religioso un fenómeno exclusivamente divino-sobreracional, al cual se “desemboca” después del fracaso del primero⁴¹. Pero Zubiri ha mostrado precisamente lo contrario, o sea, que el problema religioso es tan humano y racional como lo es el problema moral. No hay que confundir sentido religioso (la fe religiosa como explicación intelectual de la religación) y fe cristiana. En el primer caso se trata de una posibilidad propia de la sustantividad humana personal, necesariamente implicada en la vida por aquella esencia

⁴⁰ “Entendemos por actitud ética el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la ‘justicia’. Entendemos por actitud religiosa la entrega creyente, confiada y amorosa a la *gracia* de Dios. Son pues dos movimientos, en cierto modo, de sentido contrario” (Aranguren, 1979, 104).

⁴¹ Cf. Aranguren (1979): “El esfuerzo ético rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella” (104). “La cuestión ética desemboca así en la cuestión religiosa” (170).

abierta que es el hombre; en el segundo, se trata de la respuesta personal a un acontecimiento histórico, en el cual lo divino se presenta al individuo en la historia identificado con un hombre: es claro que, en este segundo caso, es cuestión de una revelación gratuita, que es *gracia, don* de un encuentro, al cual se responde siempre con un reconocimiento y una entrega razonable, y donde, sin embargo, el papel y el método de la razón son de otro tipo respecto a la marcha intelectual que se lleva a cabo a partir de la religación.

En el escrito sobre “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza”⁴² (ahora en la apéndice de *Sobre el sentimiento y la volición*), se encuentra una última clara desmentida de este intento de ver en Zubiri una contraposición entre actitud ética y religiosa. Aquí, la angustia, es descrita como el “sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el sentido de su propia realidad: la angustia es primaria y radical desmoralización” (SSV, 400). La respuesta a esta situación, que es insostenible para el hombre, a pesar de la tentación continua de complacerse intelectualmente en ella, no puede darse a nivel ideológico (¡no basta una simple voluntad de verdad de ideas!), sino que implica, como ya mencionamos en el capítulo anterior, la “higiene de la fruición” (HD, 403):

“El hombre necesita ir reconquistando el sentido de la realidad, esto es, recobrar íntimamente su moralización. Y esto no se logrará sin la reconquista de convicciones morales profundas. Ello no eliminará el aspecto aflictivo de la angustia; pero el mero hecho de darle sentido la redimirá de tribulaciones, e impedirá que la angustia nos disuelva. ¿Y cómo desconocer que la raíz última de la estabilidad es nuestra vinculación a la ultimidad de lo real como posibilidad de nuestra vida, esto es, lo que hace mucho llamé ‘religación’? La religación lleva a la religión como la moralización lleva a la ética” (SSV, 404).

Si la última afirmación puede resultar obvia, probablemente no es así para las anteriores. ¿Por qué apelar a la “religación” si en juego está un problema de “moralización”? Es evidente, una vez más, que la “moralización” para Zubiri es una cuestión de realidad, que no se remedia con nuevas teorías morales ni con llamadas al sentido del deber, sino con una *experiencia*, una probación física de la realidad. Soledad y vacío (cf. NHD, 56), aturdimiento (SSV, 403), huida hacia el pasado (NHD, 56) o hacia el futuro (SSV, 403), angustia (SSV,

⁴² Este texto fue escrito en 1961 para un encuentro de intelectuales (*Les entretiens de la Bayonne*), donde fue leído por el organizador, ya que Zubiri no pudo participar personalmente.

400), son sólo algunos de los síntomas “físicos” relevados por Zubiri, cuya raíz común es la incapacidad de estar en el presente, de estar en la realidad presente, por su ausencia de sentido. Por eso, me parece, se apela a la experiencia de la religación como experiencia del dato original del propio ser (la voz de la conciencia), para pasar de un atenimiento natural e irreflexivo a la realidad, a *una adhesión libre (fruición) que asume conscientemente la bondad de la realidad toda* a la luz del dato de la religación: sólo esta certeza puede liberar las energías y el valor para empezar la aventura de la vida, la aventura de un camino dentro de la realidad, atentos a lo que la realidad nos sugiere a través de las cosas, pero sobre todo de los eventos y de los encuentros humanos. Tal vez, sea precisamente la *esperanza*, esta humilde apertura confiada a la realidad reconocida y aceptada como buena, el gran cemento de la moralización humana, la gran virtud del hombre que no olvida (“El hombre tiene dos modos de existir entre las cosas: en olvido y en recuerdo de sí mismo”, SPF, 43).

3.3 El problema de la determinación de una forma concreta de moral

3.3.1 La pluralidad de morales concretas: sociedad, historia y naturaleza humana

Para Zubiri es evidente que el hombre no sabe de antemano cuál es la perfección hacia la cual, sin embargo, se encuentra ya lanzado. Si no fuera así no se explicaría por qué existen tantas distintas morales y por qué las sociedades van cambiando su figura de moral en el tiempo. Pero el problema es todavía más grave. Zubiri considera que no se trata simplemente del hecho que “el hombre tenga unas ideas morales en función de la sociedad y de la historia, sino de que la dimensión de realidad moral que el hombre tiene es constitutivamente *qua* realidad moral, histórica y social” (SH, 422). En otras palabras, la tesis de Zubiri es que no sólo se han dado, a lo largo de la historia y en los distintos lugares del mundo, sistemas de moral y filosofías morales diferentes, sino que el hombre se encuentra envuelto en una cierta sociedad y en su historia de manera tal que recibe de ellas sus posibilidades apropiables y, en orden a la felicidad, recibe un sistema de posibilidades apropiadas, tanto en un sentido positivo como negativo⁴³. Por eso la realidad moral del

⁴³ Se hace referencia aquí a la cuarta forma de la promoción del mal, *la maldad*, que no se había tratado anteriormente, justo porque se comprende más fácilmente dentro del discurso sobre la dimensión social e histórica de la moral: es “el poder del mal que no solamente se ha *instaurado* en la malicia, que no solamente ha *inspirado* malicia, sino que además, se *constituye* y se convierte en principio objetivo” (SSV, 281). La maldad es el mal como *poder objetivo*, porque ha tomado el dominio

hombre, que coincide con las propiedades realmente apropiadas, es algo no sólo real, sino social e histórico.

Antes que nada, en el contexto de la filosofía de Zubiri (cf. “Las dimensiones interpersonales del Yo”, 2.1.3), es imposible pensar que la moralidad concreta sea una ocurrencia del individuo: “En su concreción social e histórica el individuo no se saca la moral de su cabeza, sino que se la dan hecha los demás” (SH, 423). No se olvide que para Zubiri los otros entran en la vida del niño, configurando su vida e imprimiéndole la impronta de su modo de ser, antes que el niño sea consciente de todo esto. Cuando el niño por su inteligencia sentiente empieza a hacerse cargo de la realidad, se encuentra que lo humano ya se ha “incrustado y plasmado en su propia realidad” (SH, 253). De esta manera recibe de los demás también una forma concreta de moral, y, en última instancia, un sistema de “deberes”. Es un momento fundamental de aquella *parádoxis, tradición*, entrega de formas de estar en la realidad que constituye la historia (cf. DSH, 21; SH, 205; HD, 69). Los padres, los que rodean al niño y viven con él, entregan sus formas de estar en la realidad como posibilidades de estar en la realidad para los que las reciben. Sin embargo, las formas de estar en la realidad, en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades (cf. HD, 70) y, en cuanto tales, existe siempre para el individuo la posibilidad de rechazarlas después de haberlas recibido e inicialmente aceptadas. La moralidad concreta en la persona, inteligente y libre, puede ser sólo el fruto de una verificación personal de una tradición moral ya dada; y toda modificación, desarrollo o cambio radical se dará a partir de posibilidades previamente aceptadas y experimentadas. Esto comporta consecuencias muy significativas a nivel de ejercicio de la razón, es decir, a nivel de método racional, en el momento de la constitución de una moralidad conscientemente vivida (cf. *infra* 3.4).

Reconocer la dinámica de la entrega social e histórica de las diferentes formas concretas de moralidad, ¿significa aceptar automáticamente la tesis del *relativismo moral*? Ahora bien, Zubiri se hace explícitamente esta pregunta y responde que el relativismo moral, como teoría según la cual la determinación de la felicidad y, por consiguiente de la moral, dependen única y exclusivamente de las formas distintas de sociedad, es “radicalmente insuficiente” y, al mismo tiempo, “no es suficientemente relativista” (SH, 424).

del *se* (lo que *se* piensa, lo que *se* quiere); es una posibilidad normalmente ofrecida en una cierta sociedad y *usada independientemente de que sea realmente entendida y querida*. Es un poder del mal que *se cierne* sobre cada individuo, pero nada más: últimamente es la libertad de cada cual que decide conformarse o no con este “espíritu del mal” (cf. SSV, 283).

Antes que nada es radicalmente insuficiente porque no logra explicar la fuente del *carácter deudor* del hombre: “La sociedad que es fuente de la determinación de cuales son mis deberes, es incapaz de dar razón de que haya nada que tenga un carácter de deber; que tenga carácter de deber, eso pende de la estructura misma del hombre” (SH, 424). Precisamente porque el hombre tiene el carácter deudor, la sociedad puede ofrecerle e involucrarle en un sistema de deberes; pero, por eso mismo, “no es nada evidente que los únicos deberes que el hombre pueda recibir vengan forzosamente de la sociedad” (SH, 424). En efecto, respecto a esta pretensión de reducir los sistemas de los deberes a un apéndice de la sociedad, el relativismo se muestra no bastante relativista. Hay una dificultad más grave de la que ha visto el relativismo moral, que deriva del hecho que ninguna sociedad podría determinar un sistema de posibilidades apropiadas, si no fueran apropiadas en orden a la felicidad del hombre:

“Esto supone que, en el fondo de todos los sistemas de deberes de cualquier sociedad sobre la tierra, hay algo más grave que este sistema mismo de deberes, a saber, lo que hay subyacente a todos esos deberes, una idea del hombre, respecto de la cual esos deberes tienen forma de deberes, y esas posibilidades tienen forma de apropiables y apropiadas. En el fondo lo que late es no un problema de multiplicidad de deberes, sino una cosa más grave y radical: una multiplicidad pavorosa de ideas precisamente acerca de lo que es el hombre” (SH, 425).

La pluralidad de concepciones, acerca de lo que es el hombre, es un dato y, al mismo tiempo, un problema innegable. Pero, mientras esta dificultad lleva a algunos filósofos a renunciar a partir de la idea de hombre para plantear el problema moral, porque “no son tiempos los nuestros para tales osadías” (Cortina, 2000, 49), Zubiri acepta que es aquí “donde es menester anclar todo el problema de la determinación de la estructura concreta de la moralidad, real y objetivamente tomado” (SH, 425)⁴⁴.

⁴⁴ Vale la pena recordar que el texto de referencia sigue siendo sobre todo el curso sobre “El problema del hombre” de 1953-54. Esto significa dos cosas: por un lado, que Zubiri se encuentra en el periodo de mayor interés para los aspectos antropológicos y en la primera fase de la elaboración de su metafísica; del otro, que el relativismo con el cual se confrontaba no tenía todavía ciertos rasgos que son propios del relativismo actual. Por ejemplo, la defensa del pluralismo ético parece expresar hoy una preocupación sobre todo de tipo “político”, la de salvaguardar la libertad de expresión de cada individuo, en fuerte conexión con el debate sobre el multiculturalismo. En la última parte del presente capítulo se tratará de mostrar cómo es posible, en línea general, integrar esta perspectiva antropológica de la década de los cincuenta con el enfoque noológico de *Inteligencia sentiente*.

Zubiri lleva a cabo la interpretación de este fenómeno, que podríamos llamar del pluralismo moral y antropológico, en dos etapas. La primera cuestión que considera oportuno aclarar es en qué consiste el hecho que, supuesta una cierta idea determinada del hombre, las sociedades que de ella viven vayan cambiando y, con ellas, cambie la moralidad. La segunda cuestión es precisamente la relativa pluralidad de las ideas de hombre que se da en distintas sociedades.

La primera observación de Zubiri, en síntesis, es ésta: manteniéndose una cierta concepción antropológica en una sociedad, lo que se da es un desarrollo interno de la moral, no un cambio de moral. Se trata de la misma idea de hombre “que hace posible desde sí misma las distintas posibilidades de realización completa” (SH, 427). No es nunca un cambio por adición externa, sino el desarrollo de posibilidades intrínsecas a la misma moral, bajo la presión de acontecimientos, vicisitudes históricas y cambios de la sociedad: “las variaciones de la moral del hombre son como reveladores fotográficos de las posibilidades internas que lleva dentro de sí la idea del hombre, y por consiguiente no añaden nada a la moral” (SH, 427). Una moral viva tiene que ser una moral “desarrollable”: cuando dejara de serlo “se quedaría yugulada” (SH, 427). Una moral, que se viera necesitada a tomar prestados desde afuera elementos absolutamente externos, habría decretado con eso el fin de la idea del hombre respecto a la cual se había constituido y estaríamos frente a un cambio de horizonte, es decir, en el fondo, frente a un cambio de civilización: “esto acontece a veces en las sociedades que en uno o en otro momento han sentido crujir su propia idea del hombre, y han tenido que dar lugar a formas sociales completamente distintas” (SH, 427).

En este punto me parece que emerge todo el realismo de Zubiri, porque, como se decía, en juego no están simplemente “ideas”, sino realidades: la existencia y supervivencia de una moral vigente depende del hecho que en ella estén realmente implicadas aquellas posibilidades, que se presentan en la situación concreta de una sociedad. No se trata de convencerse teóricamente de la bondad de un valor, sino que está en juego la “verdad moral” del hombre, o sea, la realidad moral del hombre, “de si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado del tiempo tiene la sociedad, son o no desarrollo y deformación de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. Incluso cuando hay deformación hay desarrollo” (SH, 427-428). Los cambios de la vida social cambian los puntos concretos a que esta moral va dirigida y aplicada, provocando una ex-plicación de las posibilidades implicadas dentro de la idea de hombre:

“Si esto no fuera posible habría claudicado la idea de hombre, y esa sociedad se encontraría en situación de tener que cambiar su propia idea de la moral, y de ser una nueva sociedad. No solamente la sociedad constituye la moral, sino que la moral también constituye la sociedad” (SH, 428).

Pero, como problema más grave queda la innegable pluralidad de ideas acerca del hombre. ¿Cómo es posible que el hombre, siendo siempre el mismo, tenga diferentes ideas de sí mismo? ¿Qué implica este tener diferentes ideas de sí mismo? Es la segunda etapa de su reflexión. Una cosa es evidente, para Zubiri: no es la naturaleza del hombre la que cambia, “esto sería un historicismo y un relativismo monstruoso” (SH, 429). Lo que cambia es que

“todas esas ideas distintas del hombre expresan de manera más o menos adecuadas algo de lo que esa naturaleza puede dar de sí. Y lo que puede dar de sí cambia. No es un cambio en orden a la naturaleza, sino en orden a la *perfectio*. La idea del hombre no es una idea de la naturaleza, sino una idea de la *perfectio*.” (SH, 429)

Me parece que sea reafirmada en esta ocasión sobre todo la “commensurabilidad”⁴⁵ de las diferentes concepciones antropológicas y morales que viven dentro de distintas situaciones sociales e históricas. Zubiri habla de “ideas distintas del hombre” que “expresan de manera más o menos adecuadas algo que esa naturaleza puede dar de sí”: esto no significa que están todas en el mismo plan de verdad (son “más o menos adecuadas”), sino que tienen una estructura metafísica común: “el hombre es una sustantividad abierta en función de una inteligencia sentiente, y esto, ni es obra del hombre ni es algo que se puede cambiar” (SH, 429). Me parece que aquí Zubiri se refiere a la *personidad* humana, que por su inteligencia sentiente se ve forzada a estar proyectada ante sí y a tener una cierta idea de sí; esto se traduce en el inexorable dar de sí una *personalidad*, que es la que manifiesta la dimensión de perfectibilidad incoativamente presente en la misma sustantividad⁴⁶: afirmar que “la idea del hombre es distinta en orden a la idea de perfección, significa que esta idea no es otra sino la idea del tipo de personalidad que el hombre en su personidad puede adquirir” (SH, 432). Zubiri reconoce que si se puede hablar de una pluralidad de ideas del hombre es porque hay algo que precisamente no es relativo, sino universal:

⁴⁵ Retomo de MacIntyre (*Tras la virtud*) este vocablo y la problemática relativa.

⁴⁶ “De ahí que el desarrollo de la moral no significa – como Kant pretendía – una especie de conservación de forma con cambios de materia, sino que significa algo más hondo: es un cambio real y efectivo de las posibilidades de perfección que el hombre tiene radicalmente dentro de sí mismo por razón de su sustantividad psicofísica” (SH, 430).

“Precisamente por su referencia a que el hombre es sustantividad tiene sentido hablar de esos cambios de la idea de perfección humana. Lo cual pone en claro que en toda moralidad no hay solamente un elemento concreto, sino un elemento concreto que en tanto es moral en cuanto que en principio pueda ser universalizado. Una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base” (SH, 431).

Se encuentran aquí afirmaciones decisivas para la interpretación de todo el pensamiento zubiriano acerca de la moral y de la ética. En efecto, se ven reunidos dos términos, “concreto” y “universal”, cuya unidad ha parecido, y parece a muchos, una especie de círculo cuadrado y que, sin embargo, constituye el momento neurálgico del debate entre las diferentes teorías morales: cómo conyugar la exigencia de *universalidad*, que es propia de toda ética que no quiera reducirse a la expresión de gustos y preferencias subjetivas, con lo *particular* de la experiencia humana en sus irrepetibles circunstancias individuales, sociales e históricas. Zubiri afirma explícitamente que no puede darse una ética sin un “elemento concreto” que “en principio no pueda ser universalizado”: la elección de un punto de vista de primera persona no significa la renuncia a la individuación de criterios universales para medir la vida buena o la plena realización del hombre. Pero, por otro lado, Zubiri me parece que no acepte de ninguna manera que este criterio pueda ser desvinculado de consideraciones de tipo ontológico-metafísico acerca del sujeto humano.

¿Cuál es, entonces, este elemento concreto, del cual nos habla Zubiri, y que en principio puede ser universalizado? A mi modesto juicio, no se trata de un elemento formal (y una vez más me parece que no sean acertadas las referencias a Kant, cf. Gracia, 1996, 16-17), sino de una dimensión de lo humano que se impone: *la tendencia a la realización perfecta*. Zubiri escribe: “Abierto a la realidad en forma de felicidad, el hombre está absolutamente vertido a una forma de perfección, lo cual no depende de él y es el elemento absoluto de toda moral” (SH, 434). Se comprende la dificultad en la que se encuentra actualmente la filosofía respecto a una afirmación de este tipo, porque vuelve a abrir un tema, el de la naturaleza humana, que implica una cierta “osadía”. Sin embargo, resulta deshonesto no reconocer y no aceptar que éste es el terreno hacia el cual Zubiri conduce su reflexión sobre el constituirse de las morales concretas, para mostrar los aspectos aceptables y los límites del relativismo moral.

Para comprender el malestar actual frente a cualquier discurso acerca de la naturaleza humana, se podría remitir a las conocidas observaciones de MacIntyre acerca de la tesis, hoy en día generalizada, de la inconmensurabilidad de las morales, que él considera justamente como un “producto de una peculiar conjunción histórica” (2001, 97), cuyo presupuesto es precisamente la negación de estructuras permanentes y universales en el hombre. Esta negación constituye el motivo por el cual, luego, surge la necesidad de dar saltos mortales para justificar (o para dejar pasar sin ningún tipo de justificación racional) las afirmaciones relativas a la igualdad entre los hombres y a los derechos humanos. Zubiri, en cambio, muestra cómo hablar de naturaleza humana no significa automáticamente sustraer el sujeto humano a su concreción histórica y a su irrepetible singularidad. La reflexión zubiriana, aunque todavía limitada a un esbozo que necesita ser ampliado y matizado, es un ejemplo de cómo se puede conservar el concepto de naturaleza humana, sin concebirla en los términos de una estructura separada e impermeable a la historia⁴⁷. La historia, en efecto, es para él un proceso de real capacitación y llega a decir que “la historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto” (DHS, 57), que “es en cada instante, capacidad según una cierta figura temporal” (DHS, 58). Por esto, hay una implicación intrínseca, perfectamente real, entre las posibilidades concretas que una situación determinada tiene en una sociedad y su idea del hombre. Zubiri puede reconocer todo esto, precisamente porque reconoce que el hombre es inteligencia sentiente, sustantividad abierta, estructuralmente vertida a la realidad para una realización perfecta: estas estructuras humanas permanentes y universales, lejos de ser una negación de la dimensión social e histórica del hombre, constituyen más bien su condición de posibilidad. Zubiri lo afirma explícitamente: “Solamente por su referencia a que el hombre es sustantividad tiene sentido hablar de esos cambios en la idea de la perfección humana” (SH, 431). El “aparente relativismo” -entonces - “no es sino un desarrollo de posibilidades, algo que no hace sino desplegar las posibilidades que incoativamente están en la propia sustantividad humana” (SH, 431).

En efecto, para Zubiri es evidente que el hombre no dispone de ninguna visión intuitiva, directa, de la naturaleza humana; justamente ha siempre insistido sobre el hecho que ningún conocimiento humano, y máxime el que se refiere al hombre, puede pretender ser definitivo o

⁴⁷ A este propósito Zubiri tiene unas páginas iluminadoras en *Sobre la esencia*, sobre todo en la parte conclusiva, cuando distingue entre una esencia cerrada, que es “*res mere naturalis*”, y una esencia abierta, que “como principio estructural no es sólo *res naturalis*, sino que es *res eventualis*. No la llamo *res historica*, porque no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico; para ello es necesario que el suceso sea social en una u otra forma” (SE, 516).

exhaustivo. La exploración de la naturaleza del hombre, de su bien y de su destino último, es una tarea desproporcionada para cualquier individuo, para cualquier época o generación y para cualquier ciencia. Sería absurdo, por ejemplo, que la filosofía pretendiera llegar sola, exclusivamente con sus métodos de conocimiento, a la comprensión de todo lo que es el hombre. No es casualidad que Zubiri recuerde en *Inteligencia y razón* (cf. IRA, 151, 154) la existencia de otros caminos de la razón, igualmente válidos, como el arte y la poesía, que pueden llevar a comprender aspectos del hombre y de su moralidad, de otra manera inalcanzables. Y no hay que olvidar que no se trata además de saber simplemente qué es el hombre en general, sino esta persona singular, que tiene sí una estructura esencial, pero declinada temporalmente, con una exigencia de realización que se mueve a partir y desde dentro de una determinada situación histórica, cultural y social. Por eso, hay dimensiones que puede descubrir sólo la persona concreta dentro de la experiencia particular y directa del actuar, del amar, del sufrir, del equivocarse, que ella vive en su irreplicable unicidad: ni la naturaleza del hombre, ni sus posibilidades en orden a la propia perfección, son algo que es posible comprender totalmente y unívocamente una vez para siempre, sino que se trata de un lento descubrimiento, tanto para el individuo como para la humanidad a lo largo de su historia. Sin embargo, precisamente dentro de este lento proceso, existen el deber y la posibilidad de individuar algunos elementos o estructuras que se revelan universales, propios de cada hombre, cuya negación haría imposible cualquier comprensión y explicación del modo humano de estar y actuar en el mundo.

Volviendo al problema de la determinación de las morales concretas, hay, por tanto, según Zubiri, una real perfectividad del hombre, que no sólo permite un diálogo y una dialéctica entre las diferentes ideas de hombre y de moralidad, sino que constituye la piedra de toque de cada una de ellas: “cada una de esas ideas tiene que medirse con la perfectividad interna del hombre. Una vez más estamos en el problema de la verdad moral del hombre” (SH, 430-431). No es una verificación que se pueda dar *a priori*, sino una verificación experiencial que comprueba cuánto una cierta idea de hombre corresponde a las posibilidades de perfección que puede haber en el hombre determinadamente. Pero, Zubiri da un paso más: si los tipos posibles de perfectividad están anclados en lo que el hombre es por su sustantividad, esto significa que últimamente todo pende “de lo que constituya la razón de ser de la propia sustantividad humana” (SH, 431-432). Entra en juego aquí explícitamente el problema de *la razón de ser* del hombre, es decir, *el problema del fin*. Zubiri, que no parece haber amado

mucho este vocablo y que ha tratado de sustituirlo hasta donde ha podido con el más amplio y genérico concepto de posibilidad, llega a reconocer que la estructura humana perfectiva implica inexorablemente la perspectiva del fin, no obviamente como algo impuesto al hombre desde afuera, sino “asignado al hombre dentro de la condición formalmente final que el hombre tiene de por sí mismo” (SH, 432). Este reconocimiento es un paso inevitable: en el fondo, no es posible reconocer que el hombre tiene una cierta naturaleza estructuralmente perfectiva, sin que ésta implique una cierta finalidad. Ahora bien, como se ha visto, el fin en el cual el hombre se encuentra inscrito por su propia estructura es, sin duda, la configuración de su propio Yo, la definición de la propia personalidad, como modo de ser absoluto, es decir, frente al todo de la realidad, en la religación a la “ultimidad de lo real” (SH, 433) o, como prefiere decir en textos posteriores, “al poder de lo real”. Por eso (por lo menos así me parece poder inferir de estos textos) el hombre goza de un valor incomparable: *porque tiene en sí mismo la razón o finalidad del propio obrar*, que es su misma perfección. No está finalizado, ni puede serlo, a otra cosa que no sea su realización plenaria: “Abierto a la realidad en forma de felicidad, el hombre está absolutamente vertido a una forma de perfección, lo cual no depende de él y es el elemento absoluto de toda moral” (SH, 434).

Ahora bien,

“todo ello no obsta para que el hombre como fin personal y absoluto, religado a la ultimidad, ligado a su felicidad y obligado a todas las perfecciones que una determinada idea del hombre históricamente haya hecho germinar dentro de la propia realidad humana, todo ello no obsta para dos cosas; primero, no obsta para que el hombre esté abierto desde sí mismo a una forma de perfección mayor o menor; y en segundo lugar, que, a pesar de eso, el hombre no sepa cuál es esa perfección” (SH, 433).

Que “el hombre no sepa” no es simplemente un límite negativo decepcionante, sino la reafirmación del carácter abierto de su esencia. La consecuente incertidumbre no es contingente, sino estructural: el hombre “se encuentra en incertidumbre porque se encuentra abandonado a la condición de tener que determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible dentro de la sociedad y la historia, precisamente por ser esencia abierta” (SH,

433). La búsqueda por tanteo significa precisamente esta suprema dignidad de la persona que es responsable del propio camino hacia la propia felicidad-perfección⁴⁸.

En síntesis, se puede decir que para Zubiri entran en juego, en la determinación concreta de una moral, dos factores bien complejos: *una concepción antropológico-metafísica y la situación histórico-social*. No parece posible simplificar la cuestión y evitar estos dos escollos adoptando perspectivas puramente formales, que esperan comprender la compleja realidad moral a través de un reducido número de conceptos, a imitación de disciplinas científicas que se mueven en otro tipo de horizontes. Zubiri se ha preocupado por comprender y explicar el fenómeno de la pluralidad histórica de las *figuras de moral*, reconociendo su significado, pero sin elevar a ideal el que es un dato inevitable⁴⁹. La conclusión de Zubiri es que “la moral cambia en su figura, pero no cambia el aspecto moral de esa moral” (SH, 434). En efecto, por un lado, el fundamento de la moral es la misma estructura moral del hombre, proyectado delante de sí con una idea de perfección-felicidad, “que como tal perfección no hace sino expresar la perfección de que es capaz aquello que real y efectivamente es la naturaleza humana” (SH, 435); del otro, en esta idea de perfección humana, tiene que caber “la vicisitud histórica de modo que esa perfección se vaya explicando y concretando en cada situación y en cada momento en el sistema de fecundas posibilidades, que dimanen incoativamente de la realidad humana” (SH, 435).

La historicidad del hombre no da motivo para introducir formas de relativismo o escepticismo; para Zubiri, también en el caso de la búsqueda concreta del bien humano dentro de una determinada circunstancia, “la última palabra no la tiene el sistema de conceptos que el hombre emplea, sino la realidad misma” (SH, 434). El “tanteo” es tal, no porque la realidad no responda, sino porque no está a la vista. Esto no excluye el uso de conceptos, porque “frente a eso que es la realidad misma, el hombre tiene que hacer uso de sus conceptos, no un uso puramente conceptual y racional sino un uso razonado” (SH, 434). Como se verá a continuación, se trata tal vez de abandonar la pretensión de obtener a nivel moral aquellas conclusiones precisas y apodícticas, que se pueden conseguir sólo en ciertos campos del

⁴⁸ Desde el punto de vista teológico, Zubiri ha hablado de una “voluntad de personalidad moral biográfica” y de una “voluntad de experiencia moral histórica” (SSV, 319) por parte de Dios, que permiten entender cuán importante y central es en su designio esta fatigosa, pero libre, búsqueda de la propia realización humana.

⁴⁹ Como hace notar Pessina (1999, 69), en contra de ciertos defensores del pluralismo ético, se puede hacer valer la denominada “ley de Hume”, porque a veces parecen transformar automáticamente un hecho (la pluralidad de concepciones morales), en un valor, es decir, en algo normativo, que *debe* ser.

saber teórico (sobre todo de tipo formal), y buscar caminos y soluciones que gozan, sin embargo, de una plena racionalidad. En última instancia, no se trata de jugar con ideas o interpretaciones más o menos geniales, sino de responder libremente a la llamada del poder de lo real, que nos lanza a la búsqueda racional-experiencial de aquella forma de perfección que pueda alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia. Podría pensarse, y se ha pensado, que este es un engaño de nuestra misma naturaleza, un ardid de la razón, como decía Hegel: “ahora bien – responde Zubiri – si es una condición impuesta por la naturaleza misma en forma tal que lo esté para la realidad misma del hombre y, además, en forma inexorable e indescubrible para el hombre, uno se pregunta: ¿con qué derecho se llama ilusión?” (SH, 434-435).

3.3.2 La moral concreta en el individuo y las virtudes.

Ya se tuvo ocasión de mencionar el hecho que para Zubiri la responsabilidad moral empieza en el individuo cuando ha llegado al uso de la razón (cf. 2.3.3), que coincide, a nivel práctico, con la capacidad de “mensurar el grado de adecuación entre aquello que se dice que es malo y la idea determinada del hombre que de forma más o menos vaga se ha insuflado en la mente del niño” (SH, 436). Zubiri ha radicalizado el punto de partida de la moral, colocándolo a nivel de inteligencia sentiente: “La moral empieza desde el momento en que interviene la inteligencia haciéndose cargo de la realidad” (SH, 436). Y la misma conciencia moral es muy anterior al uso de la razón. Se pueden distinguir, por tanto, tres momentos del dinamismo moral en el individuo: 1. *el carácter moral de la realidad humana* (el tener que apropiarse posibilidades en función de la propia felicidad); 2. *la conciencia moral* (darse cuenta que una determinada posibilidad es buena o mala); 3. *la responsabilidad moral* (comprender por sí mismo la adecuación entre esta determinada posibilidad y las posibilidades apropiadas desde el punto de vista de la idea de perfección humana que se posee). La responsabilidad supone la conciencia y la realidad moral, mientras que no todo lo moral es consciente, ni toda conciencia moral es necesariamente responsable.

Profundizar en los problemas inherentes al ejercicio de esta responsabilidad individual en la acción, es entrar en lo que Zubiri llama “moral concreta en el individuo” (cf. SH, 435-440). Este ejercicio, que es de por sí un momento eminentemente personal, sin embargo, está totalmente inmerso en el horizonte histórico-social en el cual el individuo recibe formas

concretas de moralidad. Aún más: se acaba de ver que desde el punto de vista del origen, las prácticas morales de la sociedad o del grupo humano al cual pertenece el individuo, preceden siempre el constituirse de su moral concreta. Cada ser humano crece en un ambiente que le ofrece “una cierta idea de lo que el hombre debe ser”, “un sistema de valoraciones, de normas” (SH, 354) y tiene ciertas expectativas sobre él, de manera tal que la acción del hombre concreto, consciente o inconscientemente, está ya siempre penetrada por una moral, es decir, por un conjunto de juicios de valor sobre lo que es bueno hacer o evitar, que depende de un ideal de hombre y de plenitud de vida que vale la pena perseguir. La ética vigente en la sociedad, en la cual va creciendo el individuo, constituye de hecho su primera moral concreta.

Sin embargo, Zubiri no considera que la “presión social sea lo único, ni lo decisivo, para explicar la fuerza de la preferibilidad” (SH, 355). Que la persona quede atrapada en una serie de opiniones y hábitos, sin llegar nunca a convicciones auténticamente personales, críticamente verificadas, es un peligro real. Muy a menudo, el mismo proceso educativo, que debería ser el momento en el que la propuesta ideal de la sociedad exhibe sus razones y que debería favorecer la verificación racional, se transforma en la transmisión de afirmaciones teóricas vacías y de modelos de comportamientos funcionales al perpetuarse de los hábitos sociales. En la situación de pluralismo ideológico, religioso y moral de las sociedades occidentales⁵⁰, este proceso de verificación y personalización se ha vuelto objetivamente más difícil, a causa de la heterogeneidad de las propuestas encontradas, que, al fin y al cabo, favorece más la adhesión instintiva a las modas, que la reflexión crítica. Precisamente en este contexto de confusión y de generalizado conformismo (que es tanto más fuerte cuanto más se pretende la originalidad, cf. Taylor, 1994, 51), resalta la capacidad de Zubiri de reconocer las condiciones concretas, sociales e históricas, en las cuales se determina en cada persona su fisonomía moral, sin caer en un historicismo o determinismo social, por los cuales el “espíritu de los tiempos”, la presión social o las estructuras, lo decidirían todo.

Si estuviéramos inexorablemente encerrados en el “juego lingüístico” de la cultura recibida, nunca podríamos transgredir sus cánones, ni llegaríamos a percibir la dramática inquietud de

⁵⁰ Es una de las tres formas de malestar de la modernidad discutidas por C. Taylor en *La ética de la autenticidad*: “la disolución de los horizontes morales” (cf. 1994, 45).

la pregunta “qué voy a hacer de mí”⁵¹. Además, “la presión social lo que definirá siempre será la normalidad de un hombre en aquella sociedad. En manera alguna justificará que esa normalidad sea la que deba existir” (SH, 355). Queda, por tanto, últimamente como responsabilidad del individuo concreto la *justificación* no sólo de las propias acciones, sino de la figura que el hombre adquiere con sus acciones, es decir, su personalidad.

“Justificar” no es para Zubiri un proceso simplemente intelectual o teórico. Antes que nada porque la necesidad de justificar es propia del hombre en tanto que animal de realidades. El animal da a los estímulos una respuesta ajustada, por su propio condicionamiento interno. En cambio, el hombre para ser viable biológicamente tiene que hacerse cargo de la situación estimulante como realidad. En tanto que animal tiene que responder, pero “aquello con que tiene que responder es un órgano inespecífico, y aquello a que tiene que responder es también constitutivamente inespecífico” (SH, 347). La inteligencia sentiente coloca al hombre en la situación de considerar la realidad antes de ejecutar un acto, así que, mientras “en el caso del animal, el ajustamiento transcurre directamente de su realidad orgánica a la realidad del medio, en el caso del hombre ese ajustamiento transcurre a través de ese sutil medio que es la posibilidad” (SH, 347). Como ya se vio en distintas ocasiones, el animal de realidades puede estar en la realidad y realizarse en ella sólo dando el rodeo de lo irreal. En otras palabras, el ser humano tiene que *encontrar* la respuesta “justa”: “Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar” (SH, 347). El animal es responsivo, el hombre es responsable (cf. SH, 416), precisamente porque tiene que hacer el trazado del ajustamiento. “Justificar” no es, pues, un requerimiento moral que llega desde afuera de la acción como un tribunal que juzgaría de ella, sino que es una operación inevitable de la inteligencia sentiente, que tiene que determinar de antemano “el patrón de justeza que en cada acto se va a realizar” (SH, 348). Las acciones humanas son intrínsecamente justificandas: por eso se le puede y debe “pedir cuentas”, porque ellas mismas en sí son presuntas justificaciones.

Es interesante notar que el animal y su conducta se pueden explicar, pero al hombre se le piden cuentas. En efecto, en el caso del ser humano, la *explicación*, o sea, una lectura del cómo ha llevado a cabo sus acciones no sería suficiente para justificarlas. Un hombre cae del quinto piso (el ejemplo es de Zubiri): ¿es un accidente?, ¿un asesinato?, ¿un suicidio? La descripción “científica” de la conducta humana (en este caso la ley de gravedad) no capta el

⁵¹ Para Zubiri “*razón instalada* no es lo mismo que *razón obturada*. Instalada en una verdad, la razón no se encuentra obturada por ella. Lo contrario sería justamente matar el progreso de la verdad en la inteligencia” (HV, 160).

nivel intencional de la acción y, por tanto, no la justifica. Justificar es algo que, en cambio, sólo puede hacer el hombre concreto *prefiriendo*, es decir, haciendo entrar en juego una posibilidad como realmente posibilitante. Dar cuenta de la propia acción significa por tanto decir “por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante, a diferencia de otras que no lo son. Aparece así la dimensión de preferencia. La preferencia es en cierto modo la justificación de las posibilidades” (SH, 350).

“Justificar”, entonces, no es simplemente dar la razón de un acto, sino “dar razón de la razón” (SH, 351). Esta especificación es muy importante porque excluye que la última justificación pueda consistir en el acto de libertad: el acto estaría justificado por el simple hecho de haberlo querido. Agudamente Zubiri observa que si así fuera “las cosas no serían para el hombre las unas preferibles a las otras” (SH, 351)⁵². En realidad, cabe aquí un elemento más: no está en juego sólo una inteligencia frente a puras posibilidades, sino que la inteligencia es sentiente y la voluntad tendente. *Pre-ferir*, significa también dar cuenta de aquellas *tendencias* o *ferencias* inconclusas que, precisamente por ser inconclusas en el hombre, le abren el ámbito de unas posibilidades irreales. Las tendencias, que son dadas (no tienen justificación), llevan inexorablemente a tener que preferir y a ver las posibilidades como *deseables*. Lo deseable, entonces, es otro elemento decisivo para entender el dinamismo concreto de la justificación; dado que lo deseable no es una fuerza de arrastre (cf. SH, 353) que desencadena sus efectos por sí misma, el problema de la justificación pende de qué tipo de fuerza está en juego aquí, “una fuerza en virtud de la cual hay unas posibilidades superiores a otras” (SH, 353). ¿Qué *hace* deseable una cosa respecto a otra? ¿Cuál es el sistema de coordenadas dentro del cual se van a inscribir las cosas como preferibles? La respuesta de Zubiri de alguna manera ya es conocida. Por un lado, el ámbito que se abre delante del hombre para explicar la fuerza de preferibilidad es el de la *bondad*, de *la realidad como buena* (no son explicaciones suficientes ni la presión social, ni el deber, ni el valor, como se ha visto en distintas ocasiones)⁵³; por el otro, el criterio de preferibilidad y lo que el hombre va justificando por razón de una bondad es la figura de su propio Yo, su

⁵² Esto parece contradecir lo que Zubiri afirmó a propósito de la volición (cf. 2.3.2), es decir, que algo tenga el carácter de bien concreto y actual no es causa sino resultado de la volición: no elijo lo que me parece mejor, sino que elegir consiste en poner algo como mejor. La contradicción se supera si se aclara que la elección pone el bien que *debe* ser hecho, o sea, hace posibilidad realmente posibilitante aquella posibilidad que es reconocida como apropiada respecto a la idea de felicidad-perfección.

⁵³ “En tanto en cuanto el hombre depona su fruición en la realidad buena, en esa medida se inscriben todas las posibles acciones, y su propia realidad, en forma de algo deseable, en forma de algo preferible” (SH, 359).

personalidad. Lo que el hombre desea realmente “ajustar” no es tanto ésta o aquella acción, sino su misma persona y, por tanto, lo que hace deseable algo es la posibilidad que representa respecto de la configuración concreta del propio ser en el mundo. Como bien escribe López Quintás (1993a, 131), “esa realización, cuando se da, *justifica* la elección de posibilidades que se ha hecho, es decir: da testimonio de que el *ajustamiento* entre el hombre y la realidad es auténtico”.

Precisamente porque el problema de la justificación moral no puede ser planteado poniendo “de una manera arbitraria y artificiosa, de un lado las tendencias o los mecanismos que el hombre pone en juego, y de otro el deber, la intención, la bondad abstracta o puramente intentada, de sus mecanismos” (SH, 360), la responsabilidad moral no consistirá en ajustar las acciones respecto a instancias externas, ni en cultivar altos ideales abstractos, ni será suficiente una rectitud puramente intelectual y volitiva. Zubiri no se cansa de repetirlo: “la moralidad consiste en la felicidad real y física del hombre” (SH, 437). Por tanto, por un lado debe incluir, de alguna manera, *la satisfacción de sus tendencias*, por otro, debe consistir en *la configuración, física y moral* a un tiempo, del carácter moral de su propia realidad.

Son éstas dos observaciones de vital importancia. Con la primera Zubiri recuerda que no hay manera de llevar al hombre a su felicidad-perfección dejando a un lado o negando las tendencias humanas. Por eso, “la configuración interna de la responsabilidad del hombre no consiste en suprimir esas tendencias” (SH, 438). Si el individuo dejara que sus tendencias modularan unívocamente su figura sería un irresponsable; pero, es también verdad que “las tendencias modulan y matizan las posibilidades de esa responsabilidad” (SH, 438). No se trata de suprimir tendencias (tarea además imposible cuando son tendencias profundas), sino de “conservarlas” para llevarlas eventualmente “por otra ruta”, porque son factores constitutivos de la construcción o reconstrucción de la figura moral del individuo. Y aquí se inserta la segunda observación. Precisamente porque la vida moral del hombre está enraizada en un nivel anterior al de las concepciones morales y de los deberes, no bastan las normas, las exhortaciones o las enseñanzas: se trata de llegar a una efectiva y real conformación de la personalidad, que es una cuestión de realidad, no de intencionalidad, ni de pura psicología. Por esto se decía antes que la justificación no es un problema teórico. La bondad real de mi configuración tampoco necesita sólo de una buena voluntad, como diría Kant: será ésta, a lo sumo, una condición para la moralidad, pero no la agota. Si la moralidad, en efecto, consiste en la felicidad-perfección lograda por el hombre, es evidente

que no basta que mis opciones sean hechas con responsabilidad (o sea, con rectitud en el uso de la razón y de la voluntad) para que sean efectivamente buenas, es decir, capaces de llevarme a la realización plenaria. En un cierto sentido, es una aclaración también acerca de lo que se decía a propósito de la voluntad de verdad real: incluso ella es una condición necesaria para la moralización (y, en un cierto sentido, puede volverse ella misma la virtud fundamental, porque encarna la actitud frente a la realidad más adecuada respecto a lo que el hombre es)⁵⁴, pero, en el momento en el que la figura del hombre se convierte en definitiva, en la muerte, “la felicidad que procede de esa figura, procede de la perfección humana que el hombre ha realizado y no de la responsabilidad” (SH, 437). La responsabilidad con que se lleva a cabo una acción no produce la bondad: “Su bondad jamás viene de la responsabilidad, sino de la figura real y efectiva que el hombre en su felicidad ha incorporado físicamente a su ser” (SH, 437). Al apropiarse una determinada posibilidad, con responsabilidad mayor o menor, el hombre configura su personalidad:

“Y esa configuración es lo que recibe el nombre de virtud o de vicio. Virtud y vicio no son cualidades de una inteligencia o de una voluntad, sino que es el carácter que la configuración tiene asimismo de intendente, y lo tiene precisamente porque el hombre es inteligencia sentiente. Son hábitos de realidad moral” (SH, 439).

Éste es un punto de llegada muy importante. En distintas ocasiones Zubiri ha hecho referencia a la virtud, pero casi exclusivamente para señalarla, junto con la ciencia, como un típico caso de propiedad aceptada por apropiación (así, por ejemplo, en SE, 159-160 y SH, 344): virtud y ciencia, contrariamente a talento, color de los ojos o estatura, son características respecto de las cuales el hombre no es “sujeto-de”, sino “sujeto a”, porque la realidad humana está *sujeta-a* tener que apropiárselas en tanto que posibilidades. En estos textos, sin embargo, no aparece cuál es el modo de apropiación propio de la virtud o del

⁵⁴ Es necesaria en este punto una aclaración o, tal vez, una integración del discurso zubiriano. Zubiri, en efecto, ha identificado con mucho realismo la realización moral con la figura efectivamente lograda a lo largo de la propia vida. Ahora bien, sería importante aclarar que el “logro” que depende del hombre es la “plenitud” de la actitud humana: otros tipos de logros son mucho más a la merced de circunstancias y ocasiones que no dependen de él. Sobre todo una ética religiosa, como la que más naturalmente puede nacer de la metafísica de Zubiri, debería valorar este tipo de plenitud, porque el ser humano que “acata”, “suplica” y “se refugia” en Dios, dentro de toda acción y circunstancia, “cumple” la figura humana más adecuada respecto a lo que el hombre es por naturaleza. En otras palabras, la “plenitud” de la cual habla Zubiri no consiste tanto en la satisfacción de todo lo que el hombre justamente desea (es éste un proceso infinito, inacabable), sino en una actitud que corresponde “plenamente” a lo que son el hombre y la realidad. Entonces, se podría llegar a comprender una de las grandes paradojas de la experiencia de “plenitud” vivida por muchos santos cristianos y hombres religiosos, donde “plenitud” y “menesterosidad” coinciden.

vicio. No es suficiente, en efecto, decir que “lo querido se incorpora, se incrusta en cierto modo en la naturaleza volente que ha querido” (SH, 149), porque esto parece suceder con todo acto de voluntad humana. Zubiri no desarrolló nunca una reflexión orgánica y sistemática sobre las *virtudes*, y, sin embargo, su posición es central en una ética de raigambre zubiriano. Él mismo lo confirma en varias ocasiones: “La concreción moral y efectiva del hombre no es otra cosa sino la concreción de sus virtudes y de sus vicios” (SH, 440). Como ha justamente observado Pintor-Ramos “parece que el ámbito de la virtud es previo y fundamento de todo deber, y no su consecuencia o resultado; por ello, es ese ámbito de la virtud que debe potenciarse” (1993, 124-125). En efecto, las normas y los deberes reciben su sentido de los bienes y de las virtudes que se quieren promover y defender, o de los males y vicios que se quieren evitar y prohibir.

De por sí la centralidad del tema de la *virtud* depende de la identificación de lo moral con las propiedades apropiadas. Antes que nada, el modo en que queda una propiedad apropiada, por razón de su apropiación, es *carácter*, que no es obviamente el temperamento, ni es cuestión de estructuras psicológica (aunque también éstas tienen un papel en la constitución del carácter): es la condición en la que quedan las propiedades por ser más por apropiación. Es precisamente porque el hombre tiene carácter por lo que puede tener “caracteres” en plural (cf. SH, 376-377)⁵⁵. El concepto de carácter se sobrepone, si no del todo, casi del todo, al concepto de personalidad y, en este sentido, se mantiene “neutro” respecto a un juicio moral.

Zubiri para precisar el dinamismo gracias al cual nacen en el hombre virtudes y vicios, recurre básicamente a la teoría de los hábitos, tal como es presentada tradicionalmente en la Escolástica. El hábito es adquirido mediante la repetición de los actos. Cuando un acto voluntario es repetido, entonces “la incorporación de la volición a la actividad natural del hombre recibe un nombre determinado y concreto: es ‘habitud’ ” (SSV, 76). La repetición de los actos va conformando, imprimiendo lo que los griegos llamaban una *héxis*, es decir, una cualidad difícilmente separable o removible, una inclinación que hace al sujeto pronto para un determinado tipo de actos: “Según fueran positivos o negativos, los antiguos llamaron a

⁵⁵ Aranguren (1979, 141), que bajo la influencia de Zubiri da un lugar muy significativo al carácter en su *Ética*, lo considera como “la raíz unitaria de los hábitos”, realidad que no tiene la misma visibilidad de los hábitos, ni la visibilidad de los actos, y por eso se ha ido perdiendo como objeto de estudio de la ética en el curso de la historia de occidente, después de que había sido vislumbrado al principio, en el término mismo de *êthos*.

esos hábitos virtudes o vicios” (SSV, 77). No se encuentra mucho más en los textos publicados hasta el momento; se trata en general de referencias rápidas en el contexto de otros discursos, referencias que habrá que escudriñar con mucho cuidado para sacar el máximo de provecho en vista de la proyección de un figura zubiriana de ética.

En conclusión, la realidad humana está constitutivamente abierta a su interna justificación y “la justificación de la vida no es – y no puede ser otra cosa – sino la propia felicidad concreta del hombre” (SH 440). La justificación se traduce en un modo concreto de ser, virtud o vicio, en los cuales se verifica concretamente la capacidad de una cierta idea de felicidad de corresponder a las exigencias concretas que emanan de su estructura. Se vislumbra aquí un papel fundamental de la inteligencia sentiente, sobre todo de su capacidad racional, que no acaso es matizada por Zubiri de manera tal que el proceso de verificación y la dimensión de lo razonable adquieren una centralidad y relevancia que difícilmente se encuentran en otras filosofías.

3.4 Razón y experiencia moral

3.4.1 Inteligencia posidente y verdad moral

Examinar de manera exhaustiva el papel de la inteligencia sentiente en la determinación de una moral concreta es tarea que supera los límites de este trabajo. Sin embargo, es oportuno señalar por lo menos unas cuestiones relevantes, que ya de alguna manera han sido anticipadas en las páginas anteriores, para luego detenerse más ampliamente en el papel de la razón y, sobre todo, en la excepcional valoración de la experiencia, que me parece aportar elementos preciosos a la perspectiva de una ética de primera persona.

Antes que nada, salta a la vista que para Zubiri es imposible renunciar a la noción de *verdad*, tampoco en el campo moral. Se lo impiden su realismo y la naturaleza misma de la inteligencia sentiente. Ya se dijo, en efecto, que la “realidad” es la formalidad sentida en la que quedan todos los contenidos aprehendidos y que “verdad real” no es otra cosa que la misma realidad actualizada por la inteligencia sentiente: “verdad” no es antes que nada adecuación, sino presencia de la realidad en la intelección. A este nivel de actualización, que corresponde al de la aprehensión primordial de realidad, pertenece la *bondad* en tanto que

transcendental complejo y conjunto, fundado en la realidad misma: “complejo porque exige actualizar la respectividad de la realidad (transcendental ‘simple’) en el sentido de referirla a una realidad volente (SE, 430); ‘conjunto’, porque esa respectividad afecta a todas las cosas reales al margen de la diferencia entre mundanas o no mundanas” (Pintor-Ramos 1993, 114). Esta primordial aprehensión de la realidad como buena remite a una concepción de la aprehensión primordial de realidad como acto no formalmente teórico, que incluye, en una unidad originaria indiferenciada, aprehensión intelectual, voluntad tendente y sentimiento afectante. Se puede afirmar con Pintor-Ramos que “la realidad actualizada en aprehensión primordial exige todo el sistema de los transcendentales, que son la expresión positiva de la apertura inespecífica con que queda actualizado todo lo real” (1993, 141). Voluntad tendente y sentir intelectual, en efecto, son dimensiones de la actividad humana por la cual el hombre está en la realidad: “Con la inteligencia estamos atentos a la realidad intelectivamente, y con la voluntad lo estamos fruentemente” (SH, 653). Ya citamos al principio de este capítulo una página clave respecto a esta originaria compenetración de inteligencia sentiente y voluntad tendente:

“Son dos dimensiones entrelazadas, porque es imposible una fruición de la realidad sin un estar intelectual en la realidad, y es también imposible una inteligencia montada en sí misma, porque en la más desinteresada de las inteligencias hay un *agathon*, un interés profundo que es poseer las cosas como son” (SH, 653).

El “bien” de la inteligencia aparece aquí no simplemente la verdad como adecuación, sino “poseer las cosas como son”. Sin rechazar lo esencial de la doctrina tradicional escolástica, aparece un nuevo elemento debido precisamente a que la inteligencia es “sentiente”, es decir, tiene como elementos constitutivos de su facultad todos los sentidos: “Vario de estos sentidos hacen de esta inteligencia una inteligencia posidente, aunque también hay visión posidente. Es la dimensión posidente” (SH, 405). La inteligencia no ve simplemente lo que se le pone delante, no es grabación visiva, sino que la impresión de realidad tiene los modos de presentación de la realidad propios de los diferentes sentidos, por ejemplo, el modo en “hacia” de la “kinestesia”. Pero, al mismo tiempo, es *volitiva y afectiva*: la realidad no puede ser aprehendida sin que despierte unas tendencias o suscite unos atractivos; en último análisis, sin que la realidad quede en la condición de apropiable. Sin dimensión afectiva, sin fruición, sin tender a poseer “las cosas como son”, no habría, en el fondo, tampoco aprehensión. Por esto, se ha repetido insistentemente que “la fruición no es una

complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad” (SH, 405). Esto equivale a decir también que sin una relación *verdadera* con la realidad no hay posibilidad de auténtica satisfacción, porque una relación que no fuera verdadera no sería tampoco una relación real: verdad y satisfacción no se oponen, al contrario, la satisfacción requiere siempre la verdad, porque para Zubiri no es posible separar realidad y verdad. La paradoja es que el hombre tiene esta versión hacia la realidad y su posesión, a causa de la fuerza misma de la realidad; es la fuerza de imposición de la impresión de realidad que nos tiene en sus manos. El movimiento hacia la realidad es “respuesta”, “obediencia” a la realidad misma: “No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad” (IRE, 242).

Me parece que en esta concepción de la inteligencia como sentiente y posidente hay unas sugerencias interesantes para superar la oposición entre inteligencia y sentimiento, típica de la filosofía moderna.

Precisamente porque la inteligencia es sentiente-posidente le es intrínsecamente necesaria una dimensión volitiva y sentimental, que tiene un papel decisivo a nivel de experiencia moral. No es necesario contraponer razón y sentimiento moral: para Zubiri “precisamente la dimensión posidente da a la inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectual que es en muchas dimensiones -y este es el caso de la moral- más acertado que todos los razonamientos” (SH, 413). El desarrollo y esclarecimiento de las verdades no es simplemente un juego teórico de la razón: “hay un ‘sentido’ estrictamente ‘intelectivo’ ” (SH, 413). Es el aspecto verdadero del “error” de Scheler, que puede ser superado sólo por una inteligencia sentiente: el reconocimiento del valor es algo al mismo tiempo intelectual y afectivo. Hay una última capacidad de advertir la correspondencia entre una realidad y las propias exigencias-tendencias que tiene sus raíces profundas ya a nivel de aprehensión primordial, aunque este tipo de reconocimiento es todavía demasiado frágil y confuso, y por eso urge hacia un despliegue de la riqueza de contenido de la aprehensión primordial en el logos y en la razón. Es claro, por lo que se acaba de decir acerca de la verdad real que nos tiene poseídos, que es la misma realidad, la misma verdad real la que nos arrastra hacia ulteriores intelecciones y nos *pone en marcha*; pero se trata siempre de la marcha de una inteligencia sentiente y posidente, y, por tanto, de un *logos* y de una *razón práctica* de orden sentiente y posidente.

En el mismo sentir intelectual la realidad es sentida “en hacia”, es decir, como abierta, disponible al despliegue de su riqueza intrínseca; en particular, respecto a aquella realidad abierta que es el hombre, no pueden quedarse las cosas con sus características como algo neutro e indiferente, sino que la misma actualización de lo que una cosa es en realidad no puede evitar una cierta *estimación del logos*⁵⁶, que las evalúa como buenas o malas, según su capacidad de ofrecer posibilidades valiosas para la realización, es decir, de ofrecer respuestas satisfactoria a las exigencias que emanan de su misma apertura. No hay que olvidar, en efecto, que “bien” es toda posibilidad apropiable, o sea, todo aquello que posibilita la realización personal. Pero, lo que el logos hace es abrir la perspectiva dual de lo bueno y lo malo dentro de la originaria aprehensión de la realidad como buena, es decir, posibilitante. La tarea del logos (y su aportación específica dentro de la dimensión moral), es “estimar” y “evaluar”, como ha mostrado claramente Gracia (cf. 1989, 377-382). Al logos le compete no sólo discernir las posibilidades que son conducentes respecto a la felicidad y las que son adversativas, sino dar un contenido a la posibilidad ya siempre apropiada, que es la felicidad misma. A menudo se han mencionado anteriormente la “idea” de perfección o la “idea” de hombre: se trata de contenidos a los cuales “se llega” después de un movimiento intelectual que, como se vio tratando brevemente del logos (cf. 2.2.1), implica la apertura de un haz de direcciones, dentro de las cuales “yo me muevo según una opción mía, anclada ciertamente en la riqueza de lo inteligido, pero en una dirección determinada tan sólo por una opción mía” (IL, 276-277). Mientras la verdad real de la aprehensión “se tiene o no se tiene, a la verdad dual se llega o no se llega, o se llega en distinta medida en el movimiento intelectual de la intelección” (IL, 277). Este “llegar” o “no llegar” a la verdad en la intelección afirmativa es lo que permite a Zubiri hablar de la verdad como “acontecimiento”. La verdad no es algo que está ahí, sino que “acontece”: “El blanco está tenido por este papel, pero la verdad no está tenida sino que es el acontecer intelectual mismo de lo blanco en este papel. La verdad acontece en la actualidad intelectual de lo que una cosa real es en realidad: es el acontecer de la actualidad coincidencial de que este papel es realmente blanco” (IL, 298).

La “verdad dual”, la verdad del logos, también en el campo ético, es siempre un acontecimiento y es siempre el resultado de una intelección “libre”, es decir, de una dirección

⁵⁶ Se podría discutir esta afirmación porque en *Sobre el sentimiento y la volición* Zubiri sostiene que “la estimación, pues, es el acto primario y radical en que se presenta objetivamente la línea del bien (SSV, 203). Sin embargo, apoyándonos también en la interpretación de Gracia (1989, 377-382) y de Pintor-Ramos, consideramos que la estimación no puede ser algo primordial, “por la clara razón de que en la estimación son cosas ya reales las que se dividen en bienes y males, lo cual no tendría sentido en un acto primordial” (Pintor-Ramos, 1993, 113).

elegida, donde cabe la posibilidad del error y donde la evidencia misma “es una evidencia cualificada por una orla de libertad” (IL, 224). También cabe observar que para Zubiri las evidencias pueden ser de tipo muy diverso, “según sea la índole de la cosa real sobre la que se juzga. Cada tipo de realidad tiene sus modos exigenciales propios” (IL, 225). Aún más, “la realidad personal, la realidad moral, la realidad estética, la realidad histórica, etc., tienen no sólo exigencias distintas sino también sobre todo tipos distintos de exigencialidad” (IL, 225). No se puede expulsar como no evidente lo que no entra en un canon de evidencia establecido de antemano.

Ahora bien, ya se vio como entre estimaciones y valoraciones median unos criterios de *preferencia*, que el individuo no crea desde la nada, sino que recibe en el contexto de su experiencia social e histórica. Cada hombre nace y se desarrolla dentro de una precisa *tradición*, que entrega determinadas posibilidades, lleva consigo una jerarquía de valores y ciertos criterios predeterminados para juzgar acerca de lo que es capaz de dar sentido a la vida humana y es digno de un hombre, de lo que es bueno o malo, justo o injusto; esto sigue siendo verdadero también en una situación de pluralismo cultural como la que vivimos actualmente, donde la multiplicidad, diversidad y oposición de las propuestas educativas y culturales dentro de la misma sociedad, complican y ofuscan en el sujeto el dato de la tradición, pero no la eliminan. ¿Es, entonces, el individuo totalmente a la merced del conjunto de los factores socio-culturales del ambiente, o es posible abrir el camino de una *verificación personal racional*, que muestre la “verdad” o “falsedad” de aquel dato cultural? Me parece que en *Inteligencia y Razón* Zubiri ha propuesto una concepción de razón y de sus métodos que resulta extremadamente interesante y útil para responder precisamente a esta pregunta. Que esta verificación sea la tarea propia de la razón en el campo moral lo reconoce abiertamente también Gracia:

“Naturalmente, queda un problema por resolver, el de si esas estimaciones y esos valores son verdaderos no sólo en la aprehensión sino allende ella, en la realidad del mundo; es decir, si son ‘objetivamente’ verdaderos. Tal es la ingente empresa de la razón moral. Sólo a ese nivel puede hablarse de una ciencia moral’ o de un ‘sistema moral’ ” (Gracia, 1989, 380).

Precisamente la gran sensibilidad de Zubiri para la dimensión social e histórica del hombre le impide concebir la actividad de la razón, en la determinación de una moral concreta, como la deducción de normas morales de una naturaleza humana ya objetivamente conocida de

antemano (perspectiva racionalista), o como cálculo de "prudencia" que permita sumar el mayor número de placeres y satisfacciones (empirismo utilitarista o hedónico). Su concepción de la naturaleza humana, nunca totalmente ya dada a la comprensión, y su conceptualización de la razón y de la experiencia, permiten una articulación interesante de la relación verdad moral-historia, donde el "acontecer" de la verdad, que como hemos visto incluye el juego mismo de la libertad, queda abierto a las solicitaciones históricas, como circunstancias favorables para la comprensión, pero también como causa de ocultamiento. Pero, para entender más adecuadamente la propuesta zubiriana es necesario describir de manera un poco más amplia aquel modo ulterior de intelección que Zubiri llama "razón". Detenerse en el estudio de *Inteligencia y razón*, nos pone en las mejores condiciones no sólo para valorar la novedad de sus análisis acerca de la razón, sino para comprender la importancia de su aplicación al campo de la realidad moral. Zubiri, en un diálogo muy intenso, aunque no siempre evidente, con las tendencias epistemológicas contemporáneas, logra recuperar y reinterpretar términos como "experiencia" y "verificación" (normalmente utilizados por las filosofías de orientación empirista o positivista a fin de reducir el horizonte de aplicabilidad de la razón), para restituir a la razón su capacidad de verdad y de apertura hacia la totalidad de lo real.

Zubiri parece apropiarse de algunas de las adquisiciones del método científico, poniéndolas al servicio de aquella voluntad de fundamentalidad, que tanto caracteriza su descripción de la moralidad humana. De hecho, Zubiri en su discurso sobre la razón, parece inspirarse más en la metodología científica que en la tradición aristotélica. En efecto, mientras en la epistemología clásica mostrar la verdad de una proposición consistía en hacer ver como ella derivaba lógicamente de otras proposiciones ya conocidas en su verdad (y últimamente de alguna verdad evidente de manera inmediata), a partir de Galileo se empieza a admitir hipótesis que se extienden más allá de lo que se conoce como verdadero, hipótesis aceptadas no porque sean en sí evidentes, sino porque, sometidas a experimento, manifiestan su acuerdo con los hechos de la experiencia. En otras palabras, en la ciencia moderna se acepta una causa como causa por sus consecuencias empíricas y no porque llegue a ser evidente en sí misma. En esta perspectiva epistemológica no se cambia simplemente un mecanismo explicativo, sino el tipo de fundamento justificativo. Si para Aristóteles, en un discurso científico, el fundamento tenía que ser anterior y más conocido que lo fundamentado, ahora es la evidencia empírica de las consecuencias (lo fundamentado) lo que permite justificar una hipótesis explicativa (el fundamento). Conceptos

como “sistema de referencia”, “esbozo de posibilidades”, “experiencia”, “verificación”, que son momentos esenciales del método de la razón así como Zubiri lo presenta en *Inteligencia y razón*, no hacen sino llevar al terreno de la filosofía este método de fundamentación racional, que, oportunamente integrado en la perspectiva de una inteligencia sentiente, se anuncia fecundo y prometedor también en el campo de la ética.

3.4.2 La razón como marcha del inteligir

Como se ha visto, para Zubiri el hombre es definido por la formalidad de realidad. Ser hombre es por lo tanto estar en la realidad⁵⁷ y esto es posible gracias al modo de aprehensión primordial de la inteligencia sentiente (o sentir inteligente), que es aprehensión de lo real en cuanto real. Ya desde su primer momento, la inteligencia sentiente instala al hombre definitivamente en la realidad, y no hay acercamiento ulterior o progreso posible en orden a la realidad. Lo que queda sin embargo insuficientemente matizado es el *contenido* de lo aprehendido. En efecto, no es lo mismo inteligir que algo es real e inteligir lo que esto real es *en realidad*: se trata de un segundo momento de intelección, el *logos*, analizado por Zubiri en *Inteligencia y Logos*. Pero no basta tampoco aprehender lo que una cosa es en realidad: es necesario aprehender qué es esta cosa pura y simplemente *en la realidad*. Es el tercer modo de intelección: es la *razón*.

Aprehensión primordial, logos y razón no son estratos, ni modos sucesivos de intelección, sino que constituyen una unidad estructural, la unidad estructural de la inteligencia sentiente:

"El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y sólo gracias a ello, se mueven en la realidad (...). Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontanalmente presente impresión de formalidad de realidad" (IRA, 324).

¿En qué consiste precisamente este modo de la intelección que es la razón, y cuál es su contribución específica a la "plenificación" de la inteligencia humana? Vale la pena aclarar

⁵⁷ Si, como parece, *estar en la realidad* de la mejor manera – que expresa el carácter no noético sino noérgico de la inteligencia (cf. SH, 635; IRE, 64-67) –, proyectándose como realidad plenaria, es la tarea fundamental del hombre, esto quiere decir que la naturaleza misma del sujeto humano es, en un cierto sentido, *práctica* más bien que especulativa.

inmediatamente que para Zubiri "razón" no es sinónimo de razonamiento. Al contrario, es muy significativo que Zubiri, para llegar a definir qué es razón, parta de la *apertura* como carácter propio y formal de la realidad:

"En cada cosa ser real consiste no meramente en 'estar ahí' ceñida y limitadamente a sus notas propias, sino que en cuanto realidad consiste formal y precisamente en positiva apertura a algo que no es formalmente la cosa misma" (IRA, 17).

Se trata de una *excedencia* de las cosas por ser reales, que fundamenta la *respectividad* de la realidad y "esta unidad de respectividad de lo real en cuanto real es lo que constituye el mundo" (IRA, 19). En la línea de esta excedencia del mundo respecto del campo es precisamente donde se mueve la razón. En efecto, la intelección, para ser fiel a sí misma, a un cierto punto, se ve obligada a moverse, pero no con un movimiento de una cosa a otra (logos), sino con una *marcha*:

"(...) inteligir la cosa real es inteligirla abiertamente hacia... lo que no inteligimos, y tal vez nunca sepamos, qué puede ser en la realidad. Por esto es por lo que la intelección de la cosa en cuanto mundanal no es un mero movimiento entre cosas sino una *marcha* hacia lo desconocido e incluso hacia el vacío" (IRA, 20-21).

Ésta es la primera característica de la razón: es *marcha*, que no lleva desde unas cosas reales hacia otras cosas reales, sino desde el *campo* de las cosas reales hacia el *mundo* de la pura y simple realidad. El movimiento intelectual ahora se da "no dentro de lo real campal sino hacia lo real allende todo lo campal. Por tanto marcha es *búsqueda de realidad*. Es *intellectus quaerens*" (IRA, 23). Esto es lo que formalmente es la razón, *intellectus quaerens* : "la razón es formalmente y estructuralmente 'búsqueda' " (IRA, 60). La razón es, pues, marcha intelectual o actividad del inteligir en búsqueda.

¿Qué mueve esta búsqueda? Zubiri recurriendo a una expresión parecida a la que Paul Ricoeur (1998b) utiliza hablando del "símbolo", afirma que "*las cosas dan que pensar* " (IRA, 34), es decir, activan la inteligencia y determinan el mismo carácter activo del inteligir: "se piensa en la realidad allende precisa y formalmente porque las cosas que están en el campo son *ellas mismas* que 'dan que pensar' " (IRA, 42). Todo inteligir es activado por la realidad en cuanto abierta. Por lo tanto, la razón no es actividad espontánea, como quisiera la

filosofía moderna, sino que tiene su orto, su origen, en las cosas reales: son ellas que dan que pensar. Y que la razón es fundada sobre algo dado significa para Zubiri que

"(...) la razón, como modo mismo de intelección, es un modo determinado por las cosas y por tanto es un modo de intelección impuesto por ellas. Las cosas no dan sólo aquello en que se piensa, sino que nos dan el modo racional mismo de inteligirlas, lo imponen: al darnos ellas que pensar determinan *eo ipso* ese modo de inteligir que es la razón" (IRA, 82).

La razón es marcha intelectual determinada por las cosas que ya están inteligidas como reales en las intelecciones previas; mejor dicho, la marcha de la razón es determinada por la *insuficiencia* de esta mera intelección. Pero la marcha del inquirir no es sino progresiva actualización de lo real que acontece en inteligencia sentiente; la razón es por tanto ella misma sentiente: "La razón siente la realidad en 'hacia', la realidad dando que pensar. Su marcha es una marcha en un 'hacia' sentido, es marcha sentiente en la campalidad de lo real" (IRA, 85). Por cuanto se nos haga difícil comprender este punto tan lejano de la perspectiva de la gnoseología moderna, Zubiri insiste en el hecho de que no es una necesidad lógica lo que mueve la razón, sino la realidad sentida en inteligencia sentiente: la realidad no sólo se impone a la intelección racional, sino que *impone la intelección racional*. La realidad tiene una fuerza coercitiva con que nos impone lo real intelectivamente en profundidad. La realidad nos hace inteligir en razón dándonos sentientemente esta remisión hacia su profundidad, su fundamento. El inteligir en "hacia" es, pues, antes que nada una necesidad intelectual, la necesidad según la cual la realidad nos lleva, ella misma, del campo al mundo. Es un dato de lo real inteligido.

¿Qué busca la razón? Ya se dijo que es la intelección de algo *allende* el campo de realidad. En efecto, inteligir el allende es inteligir lo que *en el fondo* es el "aquende", es intelección en *profundidad*:

"Ir a lo allende es ir al fondo de las cosas reales. Y este fondo inteligido es justo mi razón de ellas. Sólo inteligiendo este fondo habré inteligido las cosas reales del campo. Profundidad no es pues una especie de hondura indiscernible sino que es tan sólo la intelección de lo que en el fondo es o son las cosas reales" (IRA, 43).

Zubiri da unos ejemplos interesantes: una onda electromagnética o un fotón son lo que *en el fondo* es un color. El "allende" no es, por tanto, una extraña área más allá de la realidad, sino

la actualización mundanal de la misma cosa. Ondas y fotones son la *razón* del color aprehendido campalmente. Pero Zubiri menciona, entre los ejemplos, también el caso de la novela y de la poesía, porque el "allende" no es sólo un concepto teórico: que lo inteligido sea una realidad teóricamente conceptuada o sea realidad poética no cambia la esencia de la intelección como razón.

La realidad ahora no es la "nuda formalidad" de la aprehensión primordial, ni el "medio" del logos, sino que es *realidad en cuanto fundamentante*⁵⁸: la realidad no está presente como realidad-objeto, sino que está actualizada como realidad-fundamento, es decir, es "realidad cuyo carácter de realidad consiste justamente en fundamentar realmente" (IRA, 47). El fundamento es el "por qué" de lo que la cosa es. Sólo quien llega a este punto conoce realmente.

Zubiri reserva, en efecto, el término *conocimiento* a la intelección racional. Se conoce algo porque se entiende su realidad profunda, o sea, cómo está actualizado en su fundamento propio⁵⁹. Para Zubiri se da auténtico conocimiento no sólo en el campo científico, ni éste es considerado superior a otros, porque hay muchos modos de conocimiento (poético, moral, religioso, etc.), así como hay conocimiento de realidades que no son cosas (la realidad personal propia o ajena). La razón no es ni exclusivamente, ni principalmente científica o teórica, porque lo que caracteriza el conocimiento es que sea intelección de lo real en su profundidad, en su realidad fundamento. Y esta realidad fundamento no es necesariamente causa científica, ni necesariamente "causa". En efecto, toda causa es fundamento, pero no todo fundamento es causa: "Fundamento es todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado, de suerte que éste es una realización del fundamento en lo fundado mismo" (IRA, 161). El horizonte del "por qué" es mucho más amplio del horizonte limitado por el concepto de causa tradicional (presente también en aquellos que lo niegan, como Hume). Existen distintos modos de fundamentación; por ejemplo, "conocer profundamente un amigo no es cuestión ni de causalidad ni de necesidad científica" (IRA,

⁵⁸ Se ha justamente observado que "si esto es así, todo dinamismo racional – ya fuere científico, de ficción, etc. – viene a inscribirse en el dinamismo primordial teologal: la razón buscando qué 'podría ser' el fundamento último de lo real" (Tirado San Juan, 1996, 388).

⁵⁹ "Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en inteligir que es un color muy bien determinado entre otros, sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, inteligir, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia. Sólo al haberlo inteligido así conocemos realmente lo que es el verde real: tenemos intelección del verdor, pero en razón. La razón del verde es su fundamento real" (IRA, 161-162).

167)⁶⁰. Zubiri quiere dejar abierto el horizonte del conocimiento según toda la amplitud de la realidad, contra todo reduccionismo descubierto o latente. La razón es este "otro" modo de la inteligencia sentiente, lanzada desde el campo de las cosas hacia la realidad fundamento en todos los múltiples modos y formas que ella puede revestir.

El campo, en efecto, lanza hacia una realidad extracampal y este ser lanzado ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es propiamente lo que significa la palabra *pro-blema* (del griego *pro-ballo*, arrojar algo "ante"). La realidad profunda, ya físicamente presente, resulta intrínsecamente indeterminada; por eso es problema y por eso la razón es inquiriente: el problematismo (algo que está actualizado en cierto modo sin serlo) determina en cuanto tal una intelección inquiriente. El término de esta búsqueda problemática, en cuanto término de una marcha movida por la realidad misma, pertenece a la realidad, aunque podría por sí mismo no ser real. Pertener a la realidad pero no ser formalmente contenido real de ella es *ser algo posible*. El término de la marcha de la razón es algo formalmente posible: "He aquí el carácter formal del objeto de la razón: la posibilidad. Aquello en lo cual se mueve la razón es lo real siempre y sólo como posible" (IRA, 139-140). Pero aquí lo posible no es el "sería" del logos, sino el "podría ser". Es lo que ya se encontró tratando de la dimensión histórica como "posibilitación" o como "posibilidades" al plural; el "podría ser" es modo de posibilitación, no modo de ser nota (el "sería" del logos), sino modo de ser fundamento: "Lo irreal realizado como fundamento: he aquí lo verdaderamente posible de la razón, el 'podría ser' " (IRA, 141). La razón es la inteligencia que actualiza lo que la realidad campal podría ser en su realidad profunda. Éste es un aspecto verdaderamente notable del discurso zubiriano: la razón de Zubiri, a pesar de ser *canon*⁶¹, es realmente

⁶⁰ En este contexto se comprende la propuesta de Zubiri de reemplazar la noción de causa por la noción más amplia de funcionalidad. Le parece, en efecto, que la teoría aristotélica de causalidad (incluso con su distinción de las cuatro causas), esté rígidamente plasmada sobre las realidades naturales, cosa que impide su aplicación tanto a ciertos fenómenos de la naturaleza, como al ámbito decisivo de la persona: "La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos sino a lo sumo análogos. En su virtud hay que introducir la teoría de la causalidad tanto natural como personal, dentro de una concepción más amplia, la funcionalidad de lo real en tanto que real" (IRA, 238). El concepto de "causalidad personal", apenas esbozado en Zubiri, es, sin embargo, previsiblemente muy útil para comprender la dinámica de la educación moral.

⁶¹ La previa intelección campal ofrece un principio con el cual se va a mensurar lo real en profundidad, tanto en su contenido como en su modo de realidad. Por ejemplo, se aprehende a nivel campal que las cosas materiales son "cuerpo": ahora bien, es inevitable que se marche allende el campo pensando que las cosas "allende" sean también cuerpo. "Cuerpo" se vuelve canon. Esto no impide que la marcha hacia la realidad nos descubra, como ha hecho la física cuántica, que lo real allende no siempre es cuerpo. Nada más lejos de la concepción zubiriana del canon la idea que canon sea "un

abierta, no es una medida que se aplica mecánicamente, encerrando lo real en unas cuantas posibilidades. La razón, como actividad inquiriente, está abierta hacia las incontables e imprevisibles posibilidades de la realidad y "jamás agotará lo que en concreto se propone inteligir":

"A diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta. Y esto no por los límites internos a la razón sino por el carácter mismo de lo real impresivamente sentido. La realidad es abierta en cuanto realidad, porque su apertura no es sino su constitutiva respectividad" (IRA, 103).

Por tanto, si por una parte es la realidad la que nos hace estar "en razón", es decir, determina que la intelección adopte forma racional, de otra, la realidad no impone nunca un contenido, en ningún momento está impuesto cuál sea la estructura fundamental de la realidad. En síntesis, "si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está" (IRA, 107): la unidad de esta imposición necesaria "de algo que es lo que es no-necesariamente", es la *libertad*. "La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libre" (IRA, 107).

Posibilidad y libertad constituyen el carácter fundamental del modo propio de la razón humana y determinan el *cómo* de su movimiento: se trata de una *libre creación*. La razón es sentiente (Zubiri lo recuerda continuamente) y que sea sentiente es lo que asegura que sea realidad aquello que entiende. Pero, mientras las cosas campales se aprehenden como están, la realidad en profundidad se crea. Mejor dicho: la razón no es creación de realidad, sino creación del contenido fundamental en la realidad. Es menester forjar las razones de lo que está dado y afirmado. Sin embargo, por lo que se decía anteriormente, es claro que para Zubiri la creación racional no es algo arbitrario:

"Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente entendido, en una marcha hacia la realidad en profundidad, hacia lo que la cosa es en la realidad. Por tanto, es una creación dentro de límites muy estrictos" (IRA, 109).

Los límites a la libre creación del fundamento los pone la realidad misma aprehendida, que, por tanto, no sólo es principio, sino que es, como se vio poco más arriba, también canon de

sistema de juicios que regulan la mensuración intelectual de lo real" (IRA, 57). Para Zubiri canon es "lo entendido previamente como real en su forma y en su modo de realidad" (IRA, 59).

la razón. En efecto, todas las simples aprehensiones y todas las afirmaciones, que representan la realidad real y efectiva, sirven de *principio* y de *canon* de la intelección racional. La fundamentación tiene su base y apoyo en todo lo representativo, aunque éste no sea absolutamente suficiente para dotar a la realidad de una fundamentación. Por *apoyo* se entiende entonces algo formalmente "otro" y "anterior" que conduce a la intelección de algo distinto, pero exigido por lo anterior (IRA, 105). La razón va en búsqueda de lo real allende en profundidad apoyándose en el canon de la realidad ya inteligida. El canon no tiene una forma definida de ser canon: puede ser la realidad conceptuada, pero puede tratarse también de metáforas. Además, y esto es algo muy importante, el contenido racional puede resultar *muy distinto* de lo campalmente inteligido; pero, en cualquier caso, la creación racional es campalmente orientada (ya se mencionó el caso de la física, que se ha inicialmente apoyado en el cuerpo campal para inteligir algo, las partículas, que no son cuerpo).

Según Zubiri, la razón trata de dotar libremente a la realidad profunda de un contenido propio de acuerdo a tres modos principales (*experiencia libre, sistematización libre, construcción libre*, cf. IRA, 119-133), que se apoyan en tres aspectos de la realidad campal: la experiencia de notas, la estructura, la constructividad.

Pero, este dotar libremente a la realidad de un fundamento, ¿tiene una posible verificación?, ¿es posible llegar a conocer verdaderamente qué es una cosa en la realidad?, es decir, ¿es posible llegar a una verdad racional?, ¿cómo? Se trata de precisar ulteriormente cuál es la vía que permite a la razón abrirse paso hacia la realidad profunda y cuáles son los caracteres propios de la verdad racional.

3.4.3 La estructura del método racional: experiencia y verificación

El método, o sea, el abrirse un camino hacia el fundamento, es problema porque, como ya se dijo anteriormente, la remisión al fundamento es impuesta por la realidad, pero lo que sea este fundamento es objeto de búsqueda. Zubiri rechaza la idea que el método sea razonamiento que lleva de un juicio verdadero a otro juicio verdadero. Sin duda juicios y razonamientos son elementos o instrumentos (*organon*) del método, pero no lo constituyen formalmente. El método no es camino del pensamiento, sino *vía en la realidad*: "ser método es ser la actualización inquiriente en cuanto inquiriente, es la actualización vial del

fundamento de lo real campal. Es una marcha intelectual en la realidad, no es una marcha lógica en la verdad" (IRA, 209).

La razón es actividad que va descubriendo nexos y relaciones reales porque el mundo no es estructura lógica, sino respectividad real. Y, sin embargo, se decía antes que la razón con su energía creativa forja las razones. ¿Cómo se concilian estos elementos (realidad, posibilidad, creación) dentro del método racional? La respuesta está en el análisis de la estructura propia del método racional. En efecto, aunque exista una pluralidad de métodos, se da una estructura única del método racional, que Zubiri describe en tres pasos.

El sistema de referencia. El primer paso es el establecimiento del sistema de referencia. Se vio anteriormente que la intelección racional se apoya en lo previamente inteligido, y que este apoyo es justo principio canónico de intelección. Ahora bien, este principio canónico es lo que Zubiri llama aquí *sistema de referencia*. Además de una función representativa, conceptos y juicios de la realidad campal tienen una función direccional: el apoyo del que se habló antes consiste en ser referencia direccional. El logos, por tanto, no proporciona simplemente datos, sino que abre las direcciones hacia las cuales se dirigirá la razón en su marcha para trascender y fundamentar el dato: conceptos y proposiciones, que se utilizan para formular una teoría, con sus límites y parcialidades, se inscriben en una dirección precisa que supera esta parcialidad para determinar la marcha inquiriente de la razón. Esto es lo que olvida, según Zubiri, el positivismo lógico: por un lado se limita "a una conceptualización - y no completa - de la intelección campal, quedando ciego para la intelección mundanal, cuyo carácter estructural esencial es la direccionalidad"; de otro, olvida que la marcha intelectual es creadora, quedando "ciego para esta dimensión creadora del conocimiento" (IRA, 216).

El esbozo de posibilidades. Ya se vio que el objeto propio de la razón es el fundamento de lo real como posibilidad. Entonces, el método propio de la razón consiste en apropiarse provisionalmente de unas posibilidades como posibilidades de lo que la cosa podría ser, según una dirección trazada por el sistema de referencia: he aquí el papel decisivo de la libertad, que privilegia una vía respecto de otra. Esta intelección del posible fundamento es lo que Zubiri llama *esbozo*: "El fundamento sólo nos es cognoscible esbozando. Porque esbozo es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades (reales y de intelección)" (IRA, 220). Pero, el esbozo de posibilidades es siempre algo *construido*, porque una posibilidad

intelectiva no es algo dado: es construcción, y precisamente construcción de un sistema de posibilidades a partir de un sistema de referencia. El esbozo tiene sin duda una exigencia de coherencia interna, pero este aspecto no es el único ni el decisivo: por eso no se debe reducir la razón al razonamiento y a su rigor formal; y por eso la *demostración* no puede considerarse como el único método de verificación, porque es válida sólo por un tipo de esbozo, de alcance muy limitado.

La experiencia y sus modos. Zubiri reafirma en este último paso su realismo: "El método no es nada si no conduce a un acceso real y efectivo" (IRA, 222). Este acceso "real y efectivo" es formalmente *experiencia*. Lo que "podría ser", en efecto, no es algo que se constate inmediatamente con una aprehensión en la realidad, sino que es algo que se debe *probar*. Hay que probar si el esbozo se inserta en la realidad profunda. Esta probación es física, "es algo no pensado sino ejercitado. Es 'hacer' la probación. Y este ejercicio tiene un carácter esencial. Es algo ejercitado, pero el ejercicio mismo es modo de intelección de lo real en su carácter mundanal" (IRA, 226). *Probación física de realidad*: esto es precisamente aquello en que consiste la *experiencia*, que es un acto que puede llevar a cabo sólo una razón sentiente. Experiencia no es simple sentir (ni en la forma del antiguo sensualismo, ni de la *empeiria* aristotélica), sino un "inteligir lo sentido como momento del mundo a través del 'podría ser' esbozado: he aquí la esencia de la experiencia" (IRA, 228). Si en la marcha inicial se ha caminado de la realidad campal al mundo, ahora se ha vuelto a la realidad campal, dando el rodeo del irreal como esbozo, porque el objeto formal del conocimiento es el "podría ser" insertado en lo real, es decir, "experienciado" (como prefiere decir Zubiri). Es en la experiencia que la razón sentiente encuentra que la realidad coincide o no coincide con el esbozo de posibilidades. La experiencia es, por tanto, el momento terminal del método, que resulta compuesto por los tres pasos que se acaban de considerar: establecimiento de un sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia.

Ahora bien, hay *diversos modos* de llevar a cabo la probación física de la realidad, en función del sistema de referencia y de las posibilidades esbozadas: en efecto, el campo de realidad es multiforme (y, por lo tanto, el sistema de referencia es plural) y el esbozo tiene muy distintos caracteres modales (puede ser conforme al sistema de referencia, contrario o simplemente diverso). Es muy interesante la clasificación que Zubiri da de los modos de experiencia, porque estos a su vez están diversamente presentes en los "métodos" (físico,

psicológico, sociológicos, históricos, etc.) constituyéndolos: son modos de la inteligencia metódica, que en su unidad constituyen la unidad de la experiencia (cf. IRA, 257). Dejando a un lado por el momento el modo de la *obviedad* (es algo que nos sale al encuentro, cf. IRA, 246-247), se consideran a continuación los modos diferentes con que se puede probar la *viabilidad* de un método.

El **experimento** es un modo de probación que implica siempre una provocación de la realidad. La intervención humana puede ser una intervención que fuerza a la realidad a mostrarse tal como ella es con entera independencia de nuestra intervención (física clásica) o puede incluir la intervención misma del experimentador como contenido del hecho (física cuántica). En todo caso ningún hecho experimental se da sin intervención del experimentador; y en todo caso el experimento resultaría una experiencia de realidad, porque el hecho está actualizado en intelección sentiente, aunque sea fruto de una intervención manipulante.

La **compenetración** es un modo de experiencia más propio de las relaciones humanas, aunque no exclusivamente limitado a ellas. Es un modo que consiste “no en hacer que la cosa nos muestre su índole propia por una provocación nuestra, sino que consiste en el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda *desde su propia interioridad*” (IRA, 249). Es algo posible cuando se trata de realidades vivas, porque “la vida en general, y sobre todo la vida humana, se somete a probación física de realidad, no sólo como hecho experimental sino también como realidad en compenetración” (IRA, 250). Es el modo con el que se hace experiencia de lo humano, que se escapa a una objetivación de tipo científico. Se trata de un proceso de compenetración con aquello de que se hace experiencia: no hay mejor manera de conocer una persona que estando compenetrado con ella⁶². Esta manera de ver, desde adentro del otro, sin embargo, se extiende a la vida animal y, para Zubiri, en

⁶² Me parece que Zubiri recupera aquí el conocimiento *per quandam connaturalitatem* (también *cognitio experimentalis*) ya presente en la tradición escolástica, y restituirle oportunamente su papel decisivo en el ámbito del conocimiento de la realidad humana y, por tanto, del conocimiento histórico. Por otra parte, este modo de experiencia recuerda también muy de cerca Dilthey. En *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri sostiene que la filología está al servicio de este proceso de compenetración: “La historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados ‘desde dentro’. Naturalmente esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo se llama filología” (NHD, 192).

cierto modo, también a la vida vegetal: se da cuando se intenta, por ejemplo, describir la vida de un animal tratando de compenetrarnos fatigosamente con él, dentro de su diferente y limitada constitución biológica.

Zubiri pone de relieve la importancia de este modo a nivel de experiencia *histórica y social*. Toma como ejemplo la experiencia histórica del pueblo de Israel: "En ella ciertamente no se experimenta a Yahveh en sí mismo pero se conoce lo que es Yahveh en su pueblo compenetrándose con El" (IRA, 251). Me parece que este modo de experiencia que implica, como su condición, convivencia, familiaridad, simpatía y, últimamente, amor, puede explicar muchos aspectos del fenómeno de la "mentalidad común" de un pueblo o de una realidad social, y sobre todo, es un aspecto muy interesante del proceso educativo y de la comunicación entre los seres humanos.

La **comprobación**: este modo de probación física se da respecto a realidades postuladas, que surgen también en referencia a la realidad campal (se postulan realidades no por mera ocurrencia), pero con independencia de ella. Es el caso, por ejemplo, de la realidad matemática (otro caso es la realidad de ficción), que nace por sugerencia de la realidad campal y, sin embargo, tiene un contenido formalmente independiente de su contenido campal: es el esbozo de un libre sistema de postulados y axiomas.

No conviene entrar aquí en demasiados detalles, pero sí es importante destacar que para Zubiri la matemática no es una pura lógica de verdades, es ciencia de realidad, en la cual se da siempre un doble momento: el momento de verdad necesaria de una afirmación y el momento de aprehensión de realidad:

"Ciertamente, son dos momentos de un mismo acto, de un acto único, pero como momentos son distintos. Y en ellos el momento de necesidad lógica no es el primario porque los postulados a su vez no consisten en afirmaciones lógicas sino en postulaciones de contenido de realidad. Es la realidad, pues, la que tiene la primera y la última palabra en toda intelección matemática" (IRA, 253).

La unidad de estos dos momentos es lo que Zubiri llama *com-probación*. Y lo comprobado, según Zubiri, no es la verdad de la afirmación, sino la presencia misma de la realidad, aprehendida al hilo de la verdad deducida: "es la probación de la realidad al hilo del 'cum' de

la verdad. No se comprueba la verdad sino que se comprueba la realidad en su verdad: aprehendemos la 'realidad en verdad' " (IRA, 254).

La **conformación** es el modo con que el ser humano abre una vía hacia su propia realidad profunda, o sea, hace experiencia de sí mismo. Es evidente que la aprehensión de la propia realidad se da ya desde la intelección sentiente de carácter cenestésico y que con un simple juicio de intelección campal se aprehende lo que se es en realidad. A nivel de razón, en vez, "se trata de una intelección de lo que es mi realidad como forma de realidad, esto es, se trata de una intelección racional, de un conocimiento" (IRA, 255). Este conocimiento racional embiste tanto la personeidad como la personalidad, o sea, los dos momentos que tiene la realidad personal. Para saber, por ejemplo, si una persona es buena o mala, hace falta "transcender el orden de las acciones y hasta de las tendencias sentidas, para ir al modo según el cual realmente es en el fondo esta persona" (IRA, 255). Esto es algo que es necesario averiguar. Es un conocimiento que requiere una vía, un método, también en el caso de sí mismo. No hay manera de conocerse a sí mismo en abstracto; es preciso un método, que en este caso consiste en la inserción de un esbozo de posibilidades de lo que se es en la propia realidad humana y probarlo, o sea, tratar de conducirse íntimamente conforme a lo esbozado. La inserción, por tanto, es en este caso un intento de *conformarse* a través de una vida de acuerdo con el esbozo de posibilidades: comprobación es *conformación*. La única vía para conocerse (por ejemplo, para saber si tengo o no una determinada vocación) es "probarse en conformación": "Sólo el esbozo de lo que yo 'podría ser' insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo" (IRA, 257). Zubiri reconoce que este discernimiento de sí mismo constituye una operación difícil y, sin embargo, como se tratará de mostrar, este modo de experiencia es un aspecto decisivo de la experiencia moral.

Estos cuatro modos de experiencia constituyen la unidad de la experiencia humana. Ahora, en la experiencia, la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con un cierto esbozo de posibilidad: en este encuentro se cumple la *verificación* en que consiste la *verdad racional*.

No hay que olvidar que el carácter formal de la razón es ser actividad de búsqueda, y que el conocimiento mismo es inquiriente. De aquí que la verdad, en el caso de la razón, sea *encuentro* y no simple conformidad. En efecto, la razón busca algo que se ha forjado

intelectivamente; a un cierto punto encuentra algo que es o no es lo que buscaba: el encuentro en cuanto tal se vuelve *verificación*. El encuentro no es simplemente la constatación de una conformidad sino *cumplimiento* de lo esbozado: verificación es un *verum facere*, es el cumplimiento de lo que “podría ser” en lo que “realmente es”. Oportunamente Zubiri destaca que aquí *facere* no es *poiesis*, ni *agere*, sino actualización: es actualización de lo real como algo fundamental. Es lo real que “veradea”, da verdad a la intelección racional, cumpliendo lo esbozado, verificándolo. La verificación, por tanto, puede reducirse a esto: las cosas nos dan o no nos dan la razón. Merece reportar ampliamente el texto de Zubiri, que resulta particularmente claro e interesante por la referencia explícita al conocimiento científico y a su relación con la realidad:

"El conocimiento, y en especial el conocimiento científico, no es un sistema de proposiciones, sino una actividad intelectual en que lo real veradea en su fundamento: consiste en que las cosas estén dándonos la razón. Y la ciencia misma como sistema es el sistema más o menos necesario de los 'dar razón' de las cosas que investiga. En la experiencia lo real nos está dando (o quitando, lo cual es lo mismo) la razón. La experiencia tiene como momento intrínseco y formal el ser verificante; y verificación no es sino dar razón, es decir, es constitución intelectual del fundamento en cuanto tal" (IRA, 266).

Zubiri enfatiza a estas alturas dos aspectos. La verificación es una cualidad dinámica de la marcha intelectual, es actividad, y por lo tanto, es un *ir verificando*; y este ir verificando, en que consiste precisamente la experiencia, no está limitado a la constatación de un hecho como era entendido por el positivismo. En segundo lugar, por la coincidencia real y física del momento de realidad en el campo y en el mundo, todo conocimiento (incluso científico) es *conocimiento de realidad*, porque no sólo es la realidad que lanza inevitablemente del campo al mundo, sino que, de manera igualmente necesaria, es ella que exige el regreso del mundo al campo. La necesidad (no lógica, sino de lo real sentido), con que lo campal nos lanza "hacia" el fundamento mundanal, es precisamente lo que hace posible encontrar el mundo en lo sentido: es la verificación en la realidad.

Pero, ¿cómo se encuentra en la experiencia de lo real este fundamento que se ha esbozado? Esta pregunta no puede tener una respuesta unívoca, precisamente por el carácter dinámico de la intelección racional. Zubiri intenta una clasificación de los *modos* con que la razón va dinámicamente verificando el *qué* mundanal de lo campal, o sea, el *qué* del *por qué*.

El primer momento del carácter dinámico de la verificación es el *momento de suficiencia*. Lo que se ha esbozado debe ser *suficiente* para ir fundamentando lo campal, y esta suficiencia puede darse de diferente manera:

- lo esbozado puede tener *consecuencias* confirmables en lo campal; "el 'qué' esbozado no es verificado en y por sí mismo sino tan sólo en sus consecuencias" (IRA, 269). Si las cualidades de lo campal son las mismas que las consecuencias del esbozado, se considera verificado lo esbozado;
- puede darse una *concordancia* entre el esbozo y la realidad campal, sin que sea rigurosamente necesario que se den las consecuencias de lo esbozado en lo campal (cf. IRA, 269);
- puede darse que el esbozado presente diferentes aspectos, que tomados en sí mismos no serían suficientes, y que, sin embargo, convergiendo en unidad hacia un cierto resultado, verifican el esbozo. Es la verificación por *convergencia*, que Zubiri resalta como "modo propio y auténtico de verificación" (IRA, 270).

Por último, Zubiri recuerda que la verificación, por ser un "ir verificando", es siempre *provisional*, es un ir adecuándose a lo real: es verificación en *tanteo*. Por ser progresiva, además, admite grados. Por lo tanto,

"la verificación no es una cualidad que se tiene o no se tiene, sino que es un 'ir verificando'. De ahí que la inadecuación no necesita ser abolición completa de verificación. Lo esbozado, precisamente porque más o menos adecuado, puede estar más o menos verificado" (IRA, 274).

Aquí se fundamenta, según Zubiri, la diferencia entre *racional* y *razonable*. Algo estrictamente *racional* es algo verificado de manera totalmente adecuada, es la verificación *total* (caso muy raro). Lo normal es que la experiencia cumpla sólo algunos aspectos o momentos de lo esbozado. Se trata entonces de una verificación parcial: no se ha encontrado aún la vía, pero sí algo *viabile*. "Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero sí lo racional viable. Lo razonable es estricta y formalmente lo viable" (IRA, 275). Hay verificaciones más viables que otras: es razonable preferirlas. Generalmente ésta es la marcha intelectual de la razón en la realidad mundanal: es un tanteo, experiencia de lo razonable que tiende a lo racional estricto.

Para comprender el carácter progresivo de la intelección racional hace falta destacar una última característica de la razón: no todo esbozo es verificable, y esto puede suceder por dos razones. Una es que en la probación física de la realidad, lo real ha excluido lo esbozado (es una *experiencia negativa*, es lo *refutable*); otra es que el esbozo no es ni verificable, ni refutable, es una experiencia *suspensiva*. Ahora bien, tanto la *experiencia negativa* (una verificación estricta de no-verdad) como una *experiencia suspensiva* (la verificación de la imposibilidad de la verificación, el descubrimiento de un esbozo inverificable), no cierran el camino de la intelección, sino que abren otros posibles tipos de verificación, impulsan a una marcha de nuevo tipo. La sugerencia de la realidad (es una posibilidad sentida en cuanto sentida, cf. IRA, 219) no puede ser borrada, sino que a ella nos vemos reconducidos para nuevos esbozos. La intelección racional es un ir esbozando desde una sugerencia y retrotraerse del esbozo a la sugerencia para nuevos esbozos. Es la marcha dialéctica sugerencia-esbozo, característica peculiar de la razón: es la *dialéctica de la razón sentiente*.

3.4.4 El dinamismo de la razón práctica

Es generalmente aceptado, sobre la base de declaraciones explícitas de Zubiri⁶³, que tarea de la razón en el campo moral es la determinación de cuáles sean “los deberes en plural”. Así aparece en el esquema que Pintor Ramos presenta en *Realidad y Sentido* (cf. 1993, 98) y eso afirma Gracia en alguna ocasión (cf. 1996, 17). Sin embargo, si es indudable que la creación de una ética normativa requiere el trabajo de la razón, hay que reconocer también que la tarea de la razón moral es mucho más amplia que la justificación de los deberes. El mismo Zubiri ha señalado frecuentemente el error de reducir el problema moral a la determinación de los deberes: hay algo que está antes y que decide la manera misma de concebir y de buscar los contenidos concretos del deber: la felicidad. Y verificar qué sea la felicidad es también una tarea de la razón y además la tarea decisiva, porque aquello de que penden los deberes es el ideal que se tenga de la perfección del hombre, de la figura de felicidad, que es lo que hace que sean debidos los deberes: “La inteligencia tiene que considerar lo que es eso de la felicidad en ese ejercicio ulterior de la inteligencia que es la razón” (SH, 412)⁶⁴. La razón, en efecto, por su misma naturaleza, es la modalización de la

⁶³ “Los deberes en plural no transparecen más que por un acto de razón” (SH, 412).

⁶⁴ Vuelve a evidenciarse la coincidencia entre problema teológico y problema moral a nivel radical, porque en ambos está en juego la exigencia de descubrir el rostro auténtico de la felicidad, que es en

inteligencia que busca el fundamento real de cualquier afirmación llevada a cabo a nivel del logos. Entonces, se trata no sólo de verificar la verdad de lo que a nivel del logos se ha afirmado como bueno, es decir, como posibilidad efectivamente posibilitante mi perfección-felicidad, sino de ir verificando también aquella idea de hombre y de perfección humana que actúa como criterio en la justificación de las acciones. Y esto es tanto más urgente en cuanto significados, estimaciones, valoraciones, preferencias y valores son un dato inevitable de la dimensión social e histórica del ser humano, son el resultado de la entrega más o menos consciente, precisa y clara, de la tradición.

Ahora bien, esta perspectiva es de suma importancia en una ética de primera persona. Gracia (1989) ha llevado a cabo un análisis del pensamiento zubiriano y un estudio de sus posibles desarrollos al servicio de la bioética, de gran valor y de enorme utilidad. Sin embargo, mi impresión es que la perspectiva, que permite valorar y explotar más radicalmente las adquisiciones filosóficas de Zubiri, sea precisamente la del sujeto humano agente, del hombre que en la vida cotidiana se ve en la condición de tener que preferir, decidir y actuar continuamente, apremiado por un sin número de condicionamientos y, al mismo tiempo, inexorablemente empeñado en realizar una vida lo más posible digna y feliz. En esta última parte del presente capítulo, se intenta precisamente esbozar una descripción del dinamismo de la razón en la banalidad de la vida cotidiana, donde la persona, a menudo, no se encuentra con problemas morales de grandísima gravedad y, donde, sin embargo, en su más pequeña acción toma una posición frente al fundamento último propio y de la realidad toda, prefiriendo, eligiendo, decidiendo, en definitiva, forjando la figura del propio Yo y el modo del propio estar en el mundo. El interés de Zubiri no es tanto el del intelectual iluminado que se pregunta acerca de las reglas de comportamiento que hay que proporcionar a un público incapaz por su cuenta de un ejercicio de la responsabilidad moral en un sentido fuerte. La perspectiva de Zubiri me parece, al contrario, la de quien está preocupado de analizar, comprender y señalar el dinamismo que la razón moral del hombre común puede y debe vivir para ser protagonista en primera persona de la realización de la propia humanidad y, por tanto, también de la posible realización de otros seres humanos. Esto no excluye el interés por una reflexión estrictamente filosófica sobre temas éticos particulares que urgen de manera dramática en nuestro tiempo, sino que también respecto a ellos prevalece la preocupación de llevar a todos los individuos a un nivel de conciencia

definitiva el rostro auténtico del hombre mismo, cuyos rasgos, sin embargo, son últimamente identificables sólo a la luz del fundamento último de la realidad.

moral y de responsabilidad crítica, que permitan resolver con competencia los conflictos morales siempre más numerosos provocados por el radical pluralismo que caracteriza la situación de las sociedades contemporáneas, sobre todo de tipo occidental.

Por eso, en primer plano, no está el problema moral-legal de establecer reglas de comportamiento o la operación lógica de encajar situaciones concretas bajo leyes generales; tampoco el problema moral es principalmente el cálculo para conseguir lo máximo de utilidad o de placer, o las mejores consecuencias en un estado de cosas. Antes que nada, el hombre es definido en su comportamiento por una serie de preguntas que, explícita o implícitamente, están por debajo de cualquier acción. Ya las encontramos a lo largo del presente estudio: “qué va a ser de mí”, “qué voy a hacer de mí”, “cómo voy a ser feliz”. Las respuestas a estas preguntas pueden ser objeto de una reflexión teórica o no, y, sin embargo, no puede el hombre moverse sin haber dado, de alguna manera, una respuesta: su modo de actuar revelará prácticamente cuál sean estas respuestas. El problema moral, como se ha visto, surge precisamente por el hecho que el hombre es una realidad moral y, por tanto, se encuentra ya involucrado en la aventura de forjar libremente la propia figura humana, lo quiera o no. La cuestión moral no puede nunca reducirse, en la perspectiva de Zubiri, a un “¿qué debo hacer?”, porque en primer plano está siempre la preocupación acerca de qué tipo de hombre, qué personalidad voy a realizar, si hago esto o aquello. Todo tiene en él una consecuencia práctica, es decir, moral, porque todo acto y acción refluye en la configuración de su personalidad. En el centro de la conducta humana está inevitablemente un fin, una razón de ser, posibilidad ya apropiada por la naturaleza misma de su estructura metafísica: el cuidado de sí mismo, la preocupación para la realización plenaria de la propia humanidad, que consiste en la “fruición satisfaciente” de las exigencias y tendencias que emanan de su misma estructura metafísica. En este camino hacia la realización de sí, está involucrado todo el ser humano, en todas sus dimensiones, con todas sus facultades y, por eso, ninguna de estas exigencias puede ser censurada, porque todas están en estricta relación unitaria, de tal manera que no podría ser feliz, ni una vida incapaz de satisfacer las exigencias de la inteligencia (descubrimiento de un sentido y fundamento último, por ejemplo), ni una existencia privada de toda satisfacción sensible. Esto no impide que la razón tenga que intervenir para tomar una posición frente a las diferentes tendencias y exigencias, prefiriendo y ordenando según una jerarquía en función de un ideal último de perfección-felicidad.

Sin embargo, no se debe pensar que el hombre ya sepa quien es o que conozca de antemano adecuadamente sus exigencias, como si sólo le quedaría aplicar deductivamente este conocimiento para reconocer lo que le corresponde. Zubiri sostiene que el hombre se conoce a sí mismo dentro del compromiso con la realidad y descubre el valor de sus exigencias y tendencias sólo en la experiencia. De aquí el valor insustituible de la razón, que, lejos de privilegiar el movimiento lógico-deductivo, exalta, de lo contrario, la marcha intelectual como verificación en la experiencia. De este modo, no hay división entre un momento puramente teórico y un momento práctico, porque en la experiencia se dan al mismo tiempo las dos vertientes; que el sujeto esté experimentando, significa que al mismo tiempo vive, actúa y conoce: por eso en la experiencia la persona cambia y crece. Experimentar, como se ha visto, no es simplemente probar sensaciones, ni acumular “experiencias” en una sucesión de vivencias que excitan y desgastan al mismo tiempo. La experiencia es el método de verificación de la inteligencia sentiente, es decir, el modo con el cual el hombre conoce en el fondo a sí mismo y a la realidad, cosas y personas.

El punto de partida del método racional es el *sistema de referencia*. Lo primero que hay que destacar es que este sistema de referencia está socialmente e históricamente marcado. Esto es indudable. Por estar instalado en la realidad, el ser humano, desde que hace uso de la inteligencia, está ya instalado en alguna *verdad*. En *El hombre y la verdad* (curso de 1966, publicado en 1999) Zubiri afirma que el hombre está instalado en la verdad como en su casa: “La verdad en este sentido es un *oíkós* una casa; una casa donde está establecida justamente la verdad y donde, por estar establecida, la inteligencia se encuentra instalada” (HV, 146). El individuo llega a una comunidad y a una sociedad donde hay un conjunto de verdades establecidas que se aceptan sin más, que “están ahí” y “de que puede echarse mano cuando interesa” (HV, 148). En la doble forma del hegeliano “Espíritu Objetivo” (en campo moral se piense en las leyes, normas, relatos históricos, celebraciones de héroes y personajes famosos, etc.) y de un heideggeriano “Espíritu Anónimo” (cf. HV, 145-149), el hombre se encuentra ya apoderado por la verdad, y la razón no puede no partir, más aún, es lanzada a esbozar, desde un sistema de referencia que en buena medida ha recibido en esta casa común del Espíritu Objetivo y del “se”.

Pero, la verdad se apodera del individuo también según otro modo, que es la *configuración*: “La verdad poseída no sólo instala al hombre en ella, sino que en esta instalación configura precisamente a aquel que se encuentra instalado” (HV, 149). Se da, entonces, una cierta

forma mentis, una cierta *mentalidad*. Es muy interesante notar que la comunicación de una *forma mentis* es un típico caso de aquella “causalidad personal” para la cual a menudo Zubiri ha reivindicado un estatuto propio. La *mentalidad* se asume dentro de una frecuentación, de una familiaridad (Zubiri hace el ejemplo del laboratorio de Bohr en Copenhague, cf. HV, 149), de una amistad: y es posible que sea así precisamente porque en la convivencia se da una *compenetración*, que, como se ha visto, es un modo propio de experiencia y, en cuanto tal, es un modo de conocimiento. La dimensión de la *convivencia* es un factor esencial del proceso educativo y condición insustituible para el conocimiento de lo humano. Zubiri lo ha reconocido muy claramente y vale la pena citar sus palabras para atemperar un poco la impresión de intelectualismo que ha dejado en muchos su trilogía sobre la inteligencia:

“Porque la vida del otro no es aprehendida como mero ‘objeto’ sino como algo ‘convivido’ por el aprehensor. Si no fuera así, el conocimiento del otro no pasaría de ser una mera información o una ciencia extrínseca a lo conocido. El logos aprehensor sólo es posible por ‘convivencia’. Y este ‘con’ imprime así al logos aprehensor el carácter unitariamente intelectualivo, vital e histórico del logos aprehendido” (PTHC, 35-36).

Para Zubiri, no hay inteligencia sin *mentalidad*, porque “la *mentalidad* es el modo configurativo como la verdad se apodera precisamente del hombre” (HV, 152). Evidentemente no se trata sólo del nivel banal de las típicas deformaciones profesionales, sino de las diferencias, ya más serias, que hay, por ejemplo, entre “inteligencia occidental”, “inteligencia asiática” e “inteligencia india” (cf. HV, 153). Sin embargo, en *Inteligencia y razón*, Zubiri prefiere reservar el término “*mentalidad*”, en sentido estricto, sólo a las expresiones “*mentalidad científica*”, “*mentalidad teórica*”, etc., porque “no es lo mismo hablar de *mentalidad* refiriéndose a *mentalidad semítica* que refiriéndose a *mentalidad científica*. Lo primero es propio de una sociología del conocimiento; sólo lo segundo pertenece a una filosofía de la inteligencia” (IRA, 153-154). La *mentalidad semítica* tiene su origen en el modo de ser del semita, mientras que en el caso de la *mentalidad científica* “la *mentalidad* es la concreción del lanzamiento en cuanto tal, sus raíces intrínsecas y radicales son el principio canónico y la sugerencia” (IRA, 154). En este sentido más fuerte, la *mentalidad* aparece tan sólo cuando se quiere pasar de lo campal a la realidad en profundidad; en tanto que determinación concreta de la razón en su lanzamiento en profundidad allende del campo, es, pues, algo propio de la razón: “es su intrínseca y formal concreción” (IRA, 154).

Lo importante es ahora reconocer las sugerencias, a nivel de método, que la reflexión sobre la razón así orientada proporciona respecto al problema moral. Como para Aristóteles⁶⁵ también para Zubiri parece que el punto de partida de la filosofía moral sea el “*ethos*” del grupo humano al cual se pertenece y la racionalidad práctica que lo constituye. Los juicios morales que tejen la trama de la vida individual y social no son, en efecto, el fruto de una intuición o evidencia inmediata, sino juicios de razón práctica, o sea, juicios que evalúan particulares a la luz de fines generales socialmente aprobados y compartidos. Estos juicios son las “apariencias” o “fenómenos” que, según el método aristotélico, hay que salvar: “‘Apariencias’ aquí no significa hechos o datos exentos de toda interpretación de los sujetos humanos, sino más bien, al contrario, las percepciones interpretativas con las cuales los sujetos humanos configuran al mundo; apariencias son las realidades y los eventos como son interpretados en la experiencia humana” (Abbá, 1996, 13, traducción del autor). Tanto el individuo en su práctica moral como el filósofo en su afán de aclarar, fundamentar y llevar a coherencia, se encuentran en la necesidad de entrar en una verificación crítica y dialéctica de los pre-juicios que son propios de la educación recibida y de los esquemas culturales vigentes. Los que aquí llamo, de manera un poco ambigua pero etimológicamente correcta “prejuicios”, constituyen un momento importante de lo que Zubiri denomina “sistema de referencia”. No se trata de liberarse arbitrariamente de los prejuicios morales, porque nos faltaría el canon a partir del cual esbozar las vías que la razón va a explorar en su marcha. Según Zubiri, en efecto, un hombre dominado por la voluntad de verdad en el campo ético, utilizará la tradición, es decir, el conjunto de posibilidades recibido por la sociedad y la época en que vive, como una hipótesis a verificar. La auténtica transmisión de la tradición (ya se destacó en su momento, cf. 2.1.3) implica un redescubrimiento de la verdad de las posibilidades recibidas por parte de su receptor. Por eso Zubiri puede decir que “el modo de revivir lo recibido es ya incoativamente una progresión” (DHS, 26). Y por eso se dijo que la tradición, aun sólo para poder seguir siendo ella misma, toma formas distintas; quien la recibe, verificando lo recibido y apoyado en ello, tiene que seguir optando: la tradición tiene un *momento progrediente*⁶⁶.

⁶⁵ Me refiero a la interpretación de la ética aristotélica que se encuentra en MacIntyre (2001, 187) y Abbá (1996, 39-40), el cual a su vez remite al estudio de Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge University Press, 1986).

⁶⁶ “Contra lo que parece a primera vista, lo que se recibe de una generación a otra – y aquello en que coinciden tres generaciones – es un sistema de posibilidades, es decir, de entender por sí mismo, con las posibilidades que nos ha otorgado una verdad, otras verdades distintas” (HV, 159). Zubiri ha visto de manera extremadamente clara la paradoja de toda educación: no es posible que el niño llegue a descubrir *por sí mismo* nuevas verdades, si de antemano no ha recibido alguna verdad, porque la

En efecto, el *esbozo* es ante todo construcción de lo que lo real “podría ser” en su realidad profunda; por tanto, es también un momento creativo, una construcción, que alumbra nuevas posibilidades, sugeridas por lo que es dado, pero no mecánicamente asumidas. En este momento de la marcha de la razón, el juego de la libertad es decisivo, porque la vía no está dada de antemano y “la actividad esbozante es *apropiación* de las posibilidades en una opción libre” (IRA, 299): la persona puede orientar la verificación de las maneras muy diferentes, asumiendo, por ejemplo, o rechazando de antemano la propuestas morales recibidas por los padres. Precisamente porque se trata de un proceso libre, los esbozos son un constructo dinámico, que en el curso de la vida pueden ser ampliados, modificados, corregidos o sustituidos. El momento de la creación-apropiación del esbozo, y luego el modo de su verificación, constituyen la etapa más delicada del proceso educativo moral, sobre todo en la adolescencia, cuando el que era niño deja de vivir aquella instintiva identificación-compenetración con los padres, que le había permitido crecer hasta aquel punto, y se lanza al descubrimiento del propio yo y del mundo en una progresiva autonomía. Por eso, Zubiri ha enfatizado el momento de la responsabilidad como uso de la razón, distinguiéndolo del momento de la conciencia moral. “Responsable” se vuelve el hombre cuando está capacitado para llevar a cabo personalmente esta marcha esbozante de la razón hacia el fundamento: por diferentes razones, es posible que nunca se llegue a esta etapa de madurez humana. Es evidente la tragedia de una sociedad en la cual los adultos no fueran ya capaces de comunicar a los jóvenes este método de la razón, dejando la conducta de las nuevas generaciones a la merced de sus reacciones instintivas y de la violencia de los medios de comunicación masiva.

Hay que destacar, además, la incidencia de la mentalidad sobre la diferente manera de esbozar posibilidades, que se añade al carácter constitutivamente histórico del esbozo en tanto que creación de una posibilidad. Gracia (cf. 1989, 497-498) ha dado ejemplos muy interesantes acerca de cómo, en la historia de la ética, se han dado diferentes esbozos de ética deontológica según el sistema de referencia de los cuales se ha partido. Abbá (1996, 17ss.), por otra parte, afirma que en el campo de las investigaciones morales no es difícil reconocer tres grandes líneas que tienen el sello de tres tipos de mentalidad diversa, al mismo tiempo que pueden reconocerse épocas en las que han prevalecido, en conexión con otros elementos culturales, sociales e históricos. Hasta el siglo XIII, por ejemplo, tanto los

verdad no sólo *instala* y *configura*, sino también *posibilita*. A esto se debe el carácter histórico de la verdad.

filósofos griegos y romanos, como los teólogos cristianos han considerado los problemas morales a partir de la *literatura* poética o narrativa: la épica, la lírica o la tragedia, en el caso de los griegos y de los romanos, la literatura bíblica (poética, narrativa y sapiencial) en el caso de los cristianos. A partir del siglo XIV se va imponiendo una lectura de la práctica moral a partir del derecho y se va afirmando en ética el punto de vista del jurista. Por último, con el afirmarse de las nuevas ciencias se empieza a mirar al fenómeno de la moralidad como a un hecho que se intenta explicar según el modelo de la nueva ciencia de la naturaleza. A estas tres posibles líneas de esbozo se reconduce también aquella distinción entre ética de primera y ética de tercera persona, a la cual se hizo referencia a menudo: es obvio que sólo la primera se acerca a la experiencia moral desde el punto de vista del sujeto que actúa, mientras las otras introducen un punto de vista externo, se trate del legislador o del observador neutro.

El momento más decisivo, de todas maneras, es la *prueba* del esbozo. Ya se ha visto que ésta es siempre una probación física de realidad, pero también se ha destacado que existen diferentes modos de probación, de acuerdo al tipo de realidad y de esbozo. Me parece que la verificación en el campo moral podría privilegiar los modos de la *compenetración* y de la *conformación*.

El ser humano, en efecto, tiende inevitablemente a proyectarse ante sí mismo, según una cierta idea de *perfectio*. El bien al cual tiende a partir del conjunto de exigencias que constituyen su sustantividad humana es precisamente esta perfección: por tanto, no debe asombrar el hecho que a un ser humano le impacte la *personalidad* de otro hombre. Nada es más atractivo e interesante que la personalidad de un hombre en la cual se reconoce en acto, realizada, o en vía de realización, aquella perfección que se desea para sí. Es el principio de la *imitación-seguimiento*, enfatizado en la experiencia cristiana, reconocido y valorado también por filósofos como Scheler, aunque dentro de la peculiar perspectiva de su filosofía⁶⁷. El principio de imitación tiene sentido obviamente sólo en una perspectiva ética que ponga la *perfectio* de la persona como fin de la conducta moral y reconoce que el hombre no es movido por el imperativo del deber, sino por la atracción de una realidad

⁶⁷ Una comparación sistemática entre estas dos diferentes maneras de concebir la imitación y la función de modelo de la persona a nivel moral se encuentra en Karol Wojtyła (1980, 163-174)). Zubiri ha rozado este tema en un artículo de 1926, "Filosofía del ejemplo" (ahora en *Primeros escritos 1921-1926*, 359-369), pero se ha limitado a precisar la idea fenomenológica de "ejemplo", como correlato de una intuición: en síntesis, el verdadero educador de la inteligencia es quien enseña a ver el "sentido" de los hechos, la "esencia" de los acontecimientos.

correspondiente a las exigencias perfectivas de su naturaleza. La personalidad del otro, en la medida en que es visible en ella la perfección anhelada como totalidad realizada⁶⁸, se vuelve objeto de una atención particular, porque ahora un ideal abstracto y universal es sorprendido como algo práctico y concreto, *viable* para la propia existencia⁶⁹: puede constituir el contenido concreto del esbozo a verificar. Este conocimiento del otro, el descubrimiento de las razones profundas de lo que permite al otro aquella configuración de su personalidad, implica la que Zubiri ha denominado “compenetración”, que es el modo propio del conocimiento profundo del ser humano, “el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad”. Este método de conocimiento envuelve toda una serie de condiciones (como la convivencia) y de disposiciones (desde la simpatía hasta el amor), que favorecen una comprensión casi por presión osmótica, un conocimiento que los escolásticos llamaban *per quandam connaturalitatem*⁷⁰: conocimiento que el intelectualismo racionalista moderno ha descalificado y que, sin embargo, con todo lo difícil que resulta definirlo, sigue siendo el modo más común con que se educa el niño en una familia, se influyen recíprocamente los amigos, se forma la personalidad del discípulo en contacto con el maestro⁷¹.

Al mismo tiempo, la persona que está verificando, o ha verificado, racionalmente la realidad fundamento de aquella expresión humana tan correspondiente, desea poner a prueba en la propia existencia aquella propuesta moral: es la experiencia como *conformación*. Es éste el momento cumbre de la responsabilidad personal, porque este tipo de probación pone en juego de manera formidable toda la persona y requiere la sinceridad de un compromiso total.

⁶⁸ Hay un modo equivocado de insistir sobre “la fuerza de voluntad”, que se da cuando se le presenta como objeto deberes o valores particulares, aislados de la visión del horizonte ideal total. Se olvida que el ser humano puede aceptar el compromiso con el detalle y lo particular sólo si se revelan como el camino hacia la totalidad, lo universal, lo sintético: sólo un horizonte grande y total puede movilizar las energías humanas de manera adecuada.

⁶⁹ Cuando ya no es posible este encuentro con personalidades vivas y atractivas, configuradas por las verdades de una cierta tradición, significa que aquella tradición está muerta y, por tanto, estrictamente hablando, ya no es una tradición.

⁷⁰ Zubiri hace referencia explícita a este tipo de conocimiento sólo en el campo teológico (HV, 150) y cita en nota los siguientes lugares de Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, II a, II ae, q. 45, art. 2; *Suma Teológica*, II a, II ae, q. 130, art. 1; *Suma contra gentiles*, III, cap. 21, 57-8.

⁷¹ También la concepción de la libertad como ausencia de vínculos (“prejuicio” típico de la mentalidad occidental contemporánea) y la difidencia, de origen iluminista, hacia cualquier forma de dependencia y de autoridad, hacen hoy más difícil y complicado vivir la dinámica de esta imitación-seguimiento, que, sin embargo, corresponde profundamente al dinamismo del crecimiento del hombre y a su libertad. En efecto, establecer vínculos, reconocer un maestro o un amigo y seguirle, no puede ser mandado u obligado por nadie, sino que es una de las expresiones más libres de la persona en el camino hacia su realización.

Se decía, en efecto, que la verificación en este caso consiste en insertar el esbozo en la propia realidad humana para probarlo, tratando de conducirse íntimamente conforme a lo esbozado. Esta probación, por tanto, es un intento de *conformarse* a través de una conducta de acuerdo con el esbozo de posibilidad insertado. Lo que aquí sugiere Zubiri, aplicado al campo de la moralidad, es algo realmente genial, porque supera el intelectualismo racionalista que nos hace creer que basta clarificar las ideas y llevar a cabo un buen razonamiento para comprender lo que es bueno y reconocer lo que vale; Zubiri propone un método que moviliza la libertad de la persona, que se ve lanzada a actuar apropiándose de aquella posibilidad precisamente para descubrir su verdad y llegar así a una convicción siempre más personal⁷². Se trata de “actuar” ya de acuerdo con el esbozo, de entregarse a la hipótesis abrazada ya por la inteligencia, para encontrar la respuesta de la realidad, que dará o negará la razón al esbozo, que lo confirmará o lo rechazará.

Se podría objetar que este empeño de toda la propia humanidad conlleva un gran riesgo: y efectivamente es así. Pero es el riesgo inexorable de la libertad y de la racionalidad, cuando en juego no está el conocimiento de una realidad trivial o externa a la estructura de la existencia, sino decisiva y vital, como lo es la cuestión de lo que es capaz de dar plenitud y felicidad auténtica al hombre. En este caso es absolutamente imposible llegar a conocer sin arriesgar absolutamente nada. No es casualidad que Zubiri ha hablado del modo de la conformación casi exclusivamente para indicar una vía para el conocimiento de uno mismo; y el hombre no puede conocerse directamente: “No hay un abstracto ‘conócete a ti mismo’. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que ‘yo podría ser’ insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo” (IRA, 257). Por eso, al fin y al cabo, es tan problemática una antropología separada de una filosofía moral. En efecto, lo que se va descubriendo, al cumplirse el esbozo, es la propia humanidad con sus auténticas⁷³ exigencias, actualizada, configurada según la verdad moral. La verdad racional, en efecto, no es simplemente

⁷² Es importante destacar las analogías entre el modo de experiencia de la religación y el de la realidad moral. Antes que nada, la religación tiene por sí misma un carácter experiencial: “El hombre haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilidad y de la impelencia en mi propia realidad” (HD, 95). En segundo lugar, el hombre que ha descubierto el fundamento y se ha entregado a ÉL (o sea, ha optado por la *conformación*), llega a hacer experiencia y a conocer a Dios a través de las cosas del mundo de una manera que no sería posible sin entrega. Sobre este punto, cf. Tirado San Juan, 1996, 390-394

⁷³ Utilizo el adjetivo “auténtico” para indicar las exigencias originalmente dadas al hombre en tanto que esencia abierta, distinguiéndolas de las exigencias que llegan a enriquecer o estorbar la realidad humana desde “afuera”, a través de la educación, la presión social, etc. .

conformidad de lo afirmado con lo real, sino “confirmación de lo afirmado por lo real” (IRA, 294). Por eso Zubiri afirma que el encuentro “es *confirmación constituyente*, es constitución de la firmeza de lo esbozado en y por lo real. *No es confirmación ratificante*” (IRA, 295). La verificación por conformación no es un preliminar, como en el caso de un ejercicio teórico, al cual debe seguir una aplicación práctica. La verificación por conformación “lograda” es el acontecer de una humanidad más verdadera, porque en ella el esbozo, que ha encontrado la respuesta positiva de la realidad, cumple la figura de la personalidad: la verificación es literalmente un *verum facere*, es una modificación, una configuración del propio Yo. Es uno de los tres momentos estructurales de la verdad como poder: la verdad *instala* al hombre en ella, “dándole *figura propia*; y *posibilitándole* concebir nuevas verdades” (HV, 160). Sólo la verdad real tiene el poder de *configurar*. Como ya se dijo, a propósito de la voluntad de verdad real, el hombre apropiándose la posibilidad de verdad se entrega a ella y “hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad” (HD, 250). Se podría, por tanto, repetir aquí lo que Zubiri afirma a propósito de lo que sucede a la persona que se entrega en la fe a una persona:

“En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte. Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquél a quien se adhiere. En su virtud, el que se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero: más manifiesto, más fiel, más efectivo” (HD, 218).

La verificación por conformación lleva a un *estado* de mayor verdad, a una configuración de la propia realidad moral, que se ha medido “con la perfectividad interna del hombre”, y se ha apropiado de “posibilidades de perfección que puede haber en el hombre determinadamente. Es un problema de verdad estrictamente moral” (SH, 431).

¿Qué tipo de verdad se alcanza de esta manera? Ya se vio que para Zubiri la verificación es una actividad, es ir verificando, y, por tanto, por su misma naturaleza, es algo progresivo, que no está nunca del todo acabado. Esto no significa en absoluto que lo que se ha encontrado no permita hablar de verdad. El problema es que estos modos de la razón hacen posible verificar la verdad de que se da razón, pero raramente es posible verificar la razón última de

su verdad⁷⁴. Por eso nuestro conocimiento no puede excluir de antemano otras posibilidades, es decir, otros esbozos que igualmente, o más, podrían confirmar las afirmaciones del logos. Este tipo de prueba no puede prescindir del tiempo, ni fijar definitivamente el futuro (en este sentido no es absoluta) y, sin embargo, proporciona una certeza indudable en el presente. La verificación no es una cualidad que se tiene o no se tiene, sino que es un ir verificando. Lo difícil de aceptar es que la verificación sigue siendo verificación de realidad, también cuando no es totalmente adecuada: “la inadecuación no es abolición completa de verificación” (IRA, 274). Pero esta inadecuación es la naturaleza misma de la razón y de la realidad abierta: es la *marcha intelectual en la realidad mundanal*. La marcha necesita una vía y el camino se da siempre de esta manera: se le sigue hasta que se tienen signos de que se está en el buen camino, o sea, de que se está efectivamente acercando la meta. Es posible tener certeza aunque en ausencia de la visión de la meta, porque la falta de visión no elimina la racionalidad del camino, si se obtienen otros tipos de confirmaciones. Se trata de un camino *viable*; éste es precisamente el carácter de lo *razonable*, la viabilidad:

“Pues bien, la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo razonable. Lo razonable es un modo de lo racional; no lo racional estricto, pero sí lo racional viable” (IRA 275).

No hay que olvidar que este modo de la experiencia racional, es también característico de la marcha de la razón hacia el fundamento último, posibilitante e impelente, o sea, de la religiosidad (cf. 3.2.3); en *Hombre y Dios*, Zubiri describe lo razonable asociándolo evidentemente a la experiencia por conformación: razonable no es sinónimo de verdad que no está suficientemente probada, sino significa primariamente “que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre (...). La aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable” (HD, 263).

El hombre seriamente comprometido con la realización de su humanidad, no puede llegar a la certeza moral aplicando los métodos de las ciencias exactas, y por tanto, no puede tener sobre sus convicciones morales una certeza de tipo geométrico-matemática, que el

⁷⁴ Ferraz Fayos (1995, 93-94) “traduce” de esta manera el problema: “El término de la actividad metódica es lo que la cosa aprehendida campalmente ‘podría ser’ mundanalmente. ‘Podría ser’, no ‘es’. Entre una expresión y otra media un hiato que nunca podrá saberse si se ha colmado completamente”.

racionalismo moderno, caracterizado por una radical fractura entre teoría y mundo de la vida, ha tratado de contrabandear como única forma de certeza válida. En cambio, es preciso, en este caso, lo que se podría llamar con Pascal *esprit de finesse*, contrapuesto al *esprit de geometrie*, o lo que la escolástica llamaba, no casualmente, “*certeza moral*”. Zubiri menciona tres caracteres que debe tener el dinamismo de la verificación para considerar el esbozo capaz de fundamentar lo campal: *consecuencia*, *concordancia* y *convergencia*. A lo largo de aquel camino que es la experiencia de conformación, encuentro señales convergentes que confirman la bondad del esbozo (o que lo rechazan); se trata de una acrecida *capacidad de fruición*, es decir, de *capacidad de estar en la realidad*, o, como se dijo hace poco, se trata de la verdad real de la persona que resulta potenciada, según las tres dimensiones de la verdad, que Zubiri ha destacado desde *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD, 38, aunque, entonces, mencionaba sólo dos), a partir de la etimología del término “verdad”: la realidad (*es-*), la seguridad (*uer-*) y la patencia (*la-dh-*) (cf. IRE, 244)⁷⁵. Mayor verdad es, entonces, incremento de realidad (unidad-totalidad), mayor seguridad y firmeza (estoy con-firmado), mayor visibilidad y manifestación de lo humano.

Hay que insistir con Zubiri sobre el hecho de que reconocer estas *consecuencias* o descifrar la *convergencia* de datos constituyen un tipo de conocimiento que no tiene el mismo estatuto formal que las leyes científicas, por lo menos como han sido consideradas durante siglos en una perspectiva racionalista-positivista. “El conocimiento no es un sistema de conceptos, proposiciones y expresiones. Esto sería un absurdo conceptismo, mejor dicho un logicismo en el fondo meramente formal” (IRA, 214-215). Para aclarar este punto me parecen decisivas las siguientes afirmaciones, que se encuentran en *Inteligencia y razón*:

“Por esto el estatuto cognoscitivo del sistema de referencia no es servir para una intelección constatativa, sino que es algo distinto. Anticipando ideas que expondré inmediatamente, diré que en la intelección racional y en su expresión, no se trata de *constatar* la realización de representaciones, sino de *experimentar* una dirección, para saber si la dirección emprendida es o no es de precisión conveniente” (IRA, 215).

Lo que es propio de la razón y de la experiencia es la continua verificación de la *dirección* de la marcha intelectual, no la comprensión conceptual de contenidos. Esto es clarísimo en la experiencia de verificación que el individuo lleva a cabo respecto al perseguimiento de un ideal moral, que es siempre un ideal de perfección humana. Al hombre que actúa verificando

⁷⁵ Sobre la etimología de “verdad” y su función dentro de la filosofía de Zubiri, cf. J. M. San Baldomero (2003).

un esbozo, no se le aclaran ante todo unas proposiciones nuevas, sino que se le confirman direcciones fecundas, que abren nuevos horizontes de posibilidad para el cumplimiento de su humanidad. La experiencia moral de la persona crece por la marcha de la razón práctica, que reconoce la efectiva correspondencia de la dirección indicada por el sistema de referencia y cumplida en el esbozo. Y esto es lo que interesa principalmente en la perspectiva de una ética de primera persona: la posibilidad de verificar que la dirección emprendida sea realmente buena y, por tanto, realmente capaz de ir haciendo buena la persona en su totalidad. No está en primer plano el uso estratégico de la razón para la solución de dilemas específicos, aunque, como bien ha dejado ver Gracia (1989), tampoco esta posibilidad queda excluida dentro de la concepción de razón zubiriana.

A este reconocimiento y discernimiento de los signos convergentes, de las consecuencias o concordancias, no es totalmente extraño el sentimiento. El juego del sentimiento, para la razón racionalista-iluminista, es siempre fuente de equivocaciones, porque deformaría inexorablemente la visión de la razón universal, neutral, objetiva del espíritu geométrico. El racionalismo moderno, obsesionado por un conocimiento puro, ha visto en el elemento emocional su principal enemigo. Por otra parte, en contraposición a esta corriente, se ha afirmado un emotivismo que elimina totalmente la razón, aceptando sólo el sentimiento como juez dentro de la experiencia moral. Zubiri, en cambio, reconoce el esencial papel de los sentidos en el constituirse mismo de la inteligencia como facultad. Sin ellos no se daría tampoco el movimiento de la razón hacia la profundidad, porque el “hacia” es una dirección antes que nada impuesta por la realidad *sentida*. Tampoco existe en el ser humano un “sentir puro”. Es obvio, por tanto, reconocer la participación de los sentidos en la experiencia moral: en ese caso no hay escisión entre lo que se ha llamado sentimiento moral e inteligencia. La inteligencia sentiente es estrictamente inteligencia, y es estrictamente posidente⁷⁶:

“No habría posibilidad de un juicio evidente sobre los valores, como no hubiera esta intelección posidente de la realidad; posidente es estrictamente intelectual. Y precisamente porque es una inteligencia sentiente y posidente puesta en marcha, da lugar a una razón práctica, que es de orden posidente, y eso es lo que, rigurosamente hablando, se llama sentido moral” (SH, 413).

⁷⁶ En cambio, la escisión de razón y sentimiento en el racionalismo, que corresponde a su antropología dualista, separa *conocimiento* e *interés*, cortando los resortes profundos que mueven la intelección hacia el conocimiento de la realidad.

Aunque Zubiri haya esbozado apenas el problema, es coherente con sus premisas reconocerle a la dimensión del sentimiento una función esencial en la marcha de la razón y en su actividad de verificación, porque no es separable de la actividad de la inteligencia. Hay esbozos que no es posible insertar en la vida humana sin que provoquen su disgregación, su *desmoralización*: el rechazo viene de la realidad misma y este rechazo de la propia realidad humana es sentido-inteligido al mismo tiempo⁷⁷. Por eso, la felicidad está ya presente (o no está presente, es dada o negada) en cada una de las etapas de la verificación, porque la felicidad no es algo que llega al final, sino algo que acontece en la progresiva perfección de la figura de la personalidad: “La felicidad es la plenitud de la realidad humana. El hombre no aspira a una felicidad cualquiera, sino que busca ‘una’ felicidad, ‘la humana’, la de sus propias estructuras. La felicidad como *bonum* absoluto es el *bonum* en orden a la perfección” (SH, 415). No es posible “comprar” la felicidad con cualquier medio: más aún, no es posible comprarla, porque acontece sólo arriesgando la propia libertad en una experiencia de conformación, es decir, en la apropiación de una posibilidad real que corresponda a las exigencias de sus estructuras, incrementando su perfección real.

A mi parecer, es en este nivel que se deja oír la “voz de la conciencia”, voz de la realidad religada, en cuya naturaleza difícilmente podrían separarse inteligir y sentir, porque es ambas cosas al mismo tiempo (cf. 3.2.2). La voz de la conciencia está en la base de este discernimiento, que recuerda muy de cerca el hábito de la *prudencia* según la tradición tomista⁷⁸. Y la verificación por *conformación* parece que tenga que favorecer inevitablemente la formación de hábitos, precisamente porque es un conformarse práctico: me atrevería a decir que la verificación “conformante” es el lugar más propio de la constitución de las virtudes, en tanto que plasmación física de la propia realidad; virtudes que, a su vez, se vuelven así criterio de discernimiento. En efecto, por un lado, hay que recordar que “la virtud

⁷⁷ “Desde luego, vemos ahora que el suelo de la probación física lo constituye la aprehensión primordial, pues es la verdad real de esta aprehensión primordial la que ‘da o quita razón’ al esbozo” (Tirado San Juan, 1996, 389).

⁷⁸ “Prudencia” es uno de esos términos que han cambiado radicalmente su significado en el curso de la historia de la filosofía moral. En la tradición tomista, “prudencia” indicaba una inclinación afectiva (una afectividad estructurada por la razón y una benevolencia habitual de la voluntad, formadas en el curso de una vida coherentemente vivida bajo la guía de la conciencia), que vuelve fácil reconocer el bien y rechazar el mal en la situación concreta (cf. Rhonheimer, 2000, 421; Abbá 1996, 66). En una figura de ética determinada por las investigaciones sobre las leyes que hay que observar, conciencia y prudencia van transformándose en la capacidad de mediar entre ley y libertad, reconociendo donde hay obligación de la ley y aplicándola a los casos particulares. Con Lutero (cf. Abbá, 1996, 141-145) la prudencia se vuelve cálculo egoísta del propio interés y, por tanto, llega a ser considerada lo opuesto de la benevolencia y del altruismo. Con este significado reducido ha llegado a los utilitaristas y a las filosofías consecuencialistas contemporáneas.

no es un mero valor al que me determino ir, sino que es el carácter físico del estar en este valor, o de haberlo incorporado en mí física realidad (...). La virtud es la 'física moral' ” (IL, 70). Y el “estar en este valor”, la configuración que va recibiendo de manera estable mi personalidad, prepara y orienta, hace más fácil o más difícil, esbozar en una determinada dirección más bien que hacia otra. Las virtudes, las inclinaciones virtuosas incorporadas, en cuanto segunda naturaleza, son la realidad de donde mueve el discernimiento, en tanto que intervienen ahora como canon dentro del proceso de esbozar en búsqueda de la realidad profunda. Una vez más, me parece que Zubiri esté alejado de una ética de la ley y de la tercera persona, porque la conciencia no recuerda antes que nada reglas, normas, imperativos, no mide la proporción entre un acto y la ley, sino que señala y recuerda las exigencias de una realidad abierta, pero religada, sanciona su efectivo cumplimiento, potenciada por las virtudes o debilitada por los vicios⁷⁹.

Para concluir, parece ahora oportuno retomar la afirmación con la cual se introdujo este largo recorrido sobre la razón. Se decía, en efecto, que la conceptualización de la razón y de la experiencia en Zubiri, permiten una articulación interesante de la relación verdad moral-historia, donde el “acontecer” de la verdad, que incluye el juego mismo de la libertad, queda abierto a las solicitaciones históricas, como circunstancias favorables para la comprensión, o como causa de ocultamiento. Sin duda, una de las cosas que más sorprende en la filosofía de Zubiri es la falta de contraposición entre *verdad* e *historicidad*. Pero, él va todavía más allá del reconocimiento del influjo histórico sobre el sistema de referencia y el esbozo; en *Inteligencia y Razón* afirma:

“la verdad no es ‘a la vez’ lógica e histórica, sino que es pro indiviso, esto es ‘a una’, verdad lógica y verdad histórica. Logicidad e historicidad son dos aspectos no solamente indivisibles, sino mutuamente codeterminantes de la unidad de la verdad racional” (IRA, 305).

En otras palabras, para Zubiri el modo de inteligir de la razón es *formalmente lógico e histórico*. Estamos acostumbrados a ver utilizado el adjetivo “histórico” para reducir el alcance de una afirmación y es un término que casi siempre equivale a relativo, provisional,

⁷⁹ Me parece que la siguiente observación de Botturi pueda aclarar este nexo virtud-racionalidad práctica, dejado tal vez demasiado en la sombra por Zubiri: “El hombre virtuoso es tal porque lleva en sí, como asimilada estructura de su conciencia, el recorrido lógico de la moral y corrobora su valor con la experiencia de casos vistos y vividos. Él hace de la acción singular, la actuación siempre más ágil y oportuna, de una ‘regla y medida’ que coincide con la ley de su personalidad y de su individual crecimiento humano” (Vacarini, I.; Marzano F.; Botturi, F., 2001, 111, traducción del autor).

condicionado y, por tanto, efímero, cambiante, en contraposición al mundo de la verdad, que, para ser tal, debe mantenerse por encima o al margen de la historia. Para Zubiri, en cambio, “la misma marcha intelectual por la que la verdad racional es lógica la constituye también en verdad inevitablemente histórica y esa historicidad pertenece *formalmente* a la verificación; ningún conocimiento racional puede ser verdadero sin ser en ese mismo acto histórico” (Pintor-Ramos, 1994, 297).

¿Qué significa que la verdad racional es lógica e histórica? Antes que nada, el uso del vocablo “lógica” no debe llevar a pensar que la verdad racional sea un asunto de lógica: es un error que Zubiri ha venido combatiendo, porque toda su filosofía está para denunciar la logificación de la inteligencia y la reducción de la verdad a una afirmación predicativa. La verdad racional es lógica sólo en el sentido que envuelve el logos, envuelve afirmaciones, aunque no se reduzca a esto. La verdad es lógica no porque la intelección racional lo sea, sino porque lo es un aspecto suyo: la razón necesita las verdades campales, porque sin ellas no habría sistema de referencia, ni esbozo, y necesita afirmaciones, porque sin ellas últimamente no podría expresarse. Pero, es el *encuentro* el que *confirma* el esbozo y es el encuentro el momento de probación que hace verdadero al esbozo, le comunica verdad.

¿Por qué este aspecto de la razón, lo lógico, se identifica formalmente con lo histórico? Se ha visto desde el principio que intelección es actualización de lo real en la inteligencia. Ahora bien,

“cuando la intelección es racional, entonces lo real se actualiza en forma de cumplimiento de un esbozo. Este cumplimiento mismo consiste en realizar las posibilidades esbozadas y apropiadas. Por tanto esta actualización es lo que con todo el rigor semántico y etimológico del vocablo, debe llamarse *actualización cumplida*” (IRA, 301).

Es precisamente en tanto que *cumplimiento* que la verdad racional tiene también un carácter diferente de lo lógico, pero inseparable de él. En efecto, si el cumplimiento es realización de posibilidades, y es entonces *suceso* (actualización de posibilidades, no de potencias; éste sería un mero hecho), viene coincidiendo precisamente con el carácter formal de lo *histórico*:

“Como en la realización de posibilidades es en lo que consiste formalmente la esencia de lo histórico, resulta que, el carácter de la verdad racional en cuanto suceso es lo que constituye formalmente la esencia misma de lo histórico de esta verdad” (IRA, 302).

La verdad racional es por tanto histórica no porque es verdad de algo histórico, ni porque el acto de intelección racional es histórico en tanto que actividad: la verdad es formalmente histórica en tanto que es un cierto modo de actualidad, no de actividad. No tiene que ver por tanto aquí tampoco la cuestión de la historicidad como decurso, ni tempóreo, ni temporal, “sino que consiste en un *modo de constitución* de la actualidad de lo real: en ser actualidad posibilitada, actualidad cumplida. En este aspecto la verdad racional es formal e intrínsecamente verdad histórica” (IRA, 304).

Esto es lo que precisamente se había destacado hablando de la historia: es “transmisión tradente”, *tradición, entrega de formas de estar en la realidad* (cf. DSH, 21). Y el punto decisivo es que estas formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que realmente se va a estar, sino como *posibilidades*. La razón es histórica, porque es actualización cumplida, posibilitada de lo real. Vale la pena volver a leer una página que ya se reprodujo en el capítulo anterior (cf. 2.1.3), para que resalte ahora más claramente el nexo entre el carácter histórico de toda intelección racional y la experiencia moral:

“La realización de posibilidades es opción, y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades. En virtud de ello, realizar posibilidades es ‘hacerlas más’, es ‘apropiación’. La opción nunca es algo meramente intencional. Si opto por una mala acción, mi opción es mala no sólo porque es malo el término hacia el cual he optado, sino también porque me ha hecho malo en mi propia realidad al haberme apropiado la posibilidad de la mala acción. Toda opción tiene un momento ‘físico’ de apropiación” (DSH, 38-39).

El esbozo, aun sugerido por el sistema de referencia, es algo libremente construido, es creación de una posibilidad (por eso es constitutivamente histórico) y necesita de un momento de apropiación, apropiación de posibilidades en una libre opción: pero, realidad apropiada es sinónimo en Zubiri de realidad moral (es lo moral). La verdad moral en el dinamismo de la razón es, por tanto, un “suceso” histórico, porque la realización del esbozo es una actualización de la realidad en cumplimiento. En el fondo es siempre la verdad real, la que según una modalización racional, está “verdadereando” históricamente.

“Racional”, por tanto, es pura y simplemente lo real encontrado (lo lógico) confirmando su intrínseca posibilitación (lo histórico). Como no debe escandalizar esta identidad de lo lógico y de lo histórico, porque en ella trasparece la esencia misma de la razón (cf. IRA, 306-307) y de la historia, así no debe escandalizar el hecho de que el hombre, también en el campo

moral, tratando de alcanzar la perfección integral de su humanidad, haya abierto y recorrido sendas, haya tomado direcciones, a veces, tan diferentes. Vale en este caso, una vez más, lo que Zubiri ha escrito a propósito del carácter experiencial de la religación:

“Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas. Desde este punto de vista, toda diversidad de los individuos en el curso de su vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia del poder de lo real” (HD, 95-96).

De ahí la pluralidad de las morales y de los intentos de dar razón de ellas. Qué es felicidad, qué es, por tanto, verdaderamente bueno para el hombre, cuáles son sus deberes fundamentales y las realidades valiosas que configuran de manera digna y plenaria la personalidad humana, son el término de una *búsqueda* inacabada, no en término de puro razonamiento, sino de probación física; no porque no se pueda alcanzar ninguna verdad real, sino precisamente porque la razón humana, por su mismo modo de actualización de lo real, necesita continuamente volver a verificar, apropiarse y “experienciar” la verdad moral, abriendo de esta manera inexorablemente nuevos caminos hacia la realidad profunda, proyectando nuevos esbozos, o sea, nuevas posibilidades apropiables, nuevos horizontes de conciencia y de conocimiento, dentro de la realidad que también, inexorablemente, aprobará o reprobará estos intentos.

3.4.5 De la práctica moral a una figura de ética

Se acaba de ver cómo es posible, para el concreto sujeto histórico, empeñarse en una verificación personal de lo que es verdaderamente bueno, es decir, de lo que puede hacer feliz, llevar a plenitud su realización humana. En último análisis, se ha tratado de sugerir el enfoque general con que la noología de Zubiri permite mirar al problema de la racionalidad práctica. La determinación concreta de las elecciones, de las acciones, de los modos de ser, en una concreta situación, es tarea inevitable del individuo y esto es lo que más necesita nuestro tiempo: hombres que sean cada vez más capaces de llevar a cabo este ejercicio de racionalidad práctica como experiencia y verificación personales, guiados por la propia voluntad de verdad real y de fundamentalidad.

Sin embargo, estos individuos no serían personas verdaderamente responsables si no se preocuparan de justificar, o sea, de “dar razón de las razones” de las propias elecciones, tanto frente a sí mismos como a los demás. Un comportamiento que no pudiera dar razón o justificarse, no dejaría de ser “moral”, porque de todas maneras incidiría en la configuración de la personalidad, pero no sería propio de una persona adulta, moralmente responsable. Se trataría de un comportamiento irracional, por tanto, últimamente irresponsable. Al contrario, es propio del ser humano racional la necesidad de “justificarse”, o sea, la exigencia de que la realidad confirme las opciones de la propia conducta: en otras palabras, toda acción envuelve una tensión a la verdad y una pretensión de *verdad*⁸⁰. Queda descartada así la ilusión de que una práctica moral, justo a causa de su naturaleza práctica, pueda sustraerse al problema de la verdad y a la confrontación dialéctica de las razones, contentándose con una opción radical o una preferencia subjetiva, sin motivos racionalmente comprensibles y compartibles. No parece tampoco evidente que esta dialéctica de las razones tenga que confluír forzosamente en un acuerdo convencional en vista de una convivencia o colaboración social. En efecto, como ha suficientemente mostrado Abbá (1996, 239ss.), una convención que no se basara en criterios normativos previos, no tendría razones para pedir su respeto voluntario: no tendría ningún valor vinculante para el sujeto, salvo que se viera amenazado por una obligación violenta. La única vía para desarrollar una moral es la búsqueda de principios reguladores reconocidos válidos por la razón anteriormente a cualquier convención.

Sin embargo, estas mismas consideraciones se mueven en un espacio diferente del horizonte de la racionalidad práctica de la vida común; nacen ya de una reflexión sobre la realidad constitutivamente moral del hombre y su experiencia moral, que son, en el fondo, el contenido propio de una filosofía moral. Pero, mientras el hombre común no necesita poner a tema explícitamente las raíces metafísicas y antropológicas de su moralidad (aunque todo hombre las tenga de manera implícita), la filosofía moral no puede no hacerlo a causa de sus intrínsecas exigencias de fundamentación radical. En particular, se ha visto que es justo este fundamento metafísico-antropológico el que ha interesado y ocupado casi exclusivamente a

⁸⁰ Esta pretensión de verdad puede también tomar la forma de la negación de toda verdad moral. En efecto, quien juzga toda voluntad de verdad como injusta, ideológica o expresión de la voluntad de poder, lo hace en nombre de una exigencia de verdad. No se le puede atribuir a Zubiri ninguna ambigüedad sobre este punto. Bastaría leer las palabras conclusivas de *Hombre y verdad*: “En este sentido, pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento – teórico y práctico – de aplastar la verdad sería en el fondo un intento – teórico y práctico – de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta cobran la vida del propio hombre” (HV, 164).

Zubiri, que por otra parte nunca ha llegado al desarrollo sistemático de una ética. No obstante, en la primera parte del presente capítulo, se ha visto como él llega indudablemente a indicar y justificar el principio normativo fundamental, sorprendiéndolo precisamente ya activo dentro de la experiencia moral del hombre. Esto es de suma importancia, porque no se trata de llegar a la persona con una normatividad superpuesta desde afuera, sino de ayudar al hombre a descubrir aquella misma normatividad ya incorporada en su naturaleza y en su concreto dinamismo humano⁸¹. Cuando Zubiri afirma que los deberes en plural son un descubrimiento de la razón, quiere destacar precisamente esta dinámica que parte de la concreta experiencia moral del individuo, que está ya empeñado en una verificación personal de lo que corresponde a las exigencias vitales de su humanidad, para sorprender en ella la dimensión normativa ya presente. Estos deberes en plural son contenidos normativos específicos, que, aunque más ligados a una hermenéutica histórica, siguen dependiendo de aquel bien absoluto que es la promoción de la persona humana y, por tanto, pueden llegar a pretender un valor también absoluto, por lo menos en su formulación negativa, es decir, en su intento de prohibir acciones que atentan directamente al bien de la persona. Pero, con estas últimas proposiciones estamos ya más allá de lo que Zubiri ha explícitamente afirmado en sus escritos.

Este ir “más allá” de la letra de Zubiri será de alguna manera una de las características constantes del capítulo siguiente. En efecto, se intentará dibujar las líneas fundamentales de una figura de ética zubiriana, es decir, de los caracteres que la estructura metafísico-antropológica zubiriana “dan de sí”⁸² a una ética que se quisiera pensar a partir de ellas. Esto implicará obviamente recoger (y, por tanto, de alguna manera, también repetir) muchas de las observaciones que se han hecho hasta el momento, sobre todo en este tercer capítulo, para darle mayor unidad y, al mismo tiempo, para desarrollarlas según las direcciones que la índole misma del discurso zubiriano parece exigir. Obviamente no se pretende escribir un tratado de ética. Otros ya lo han hecho con excelentes resultados (cf. Aranguren, 1979 y, por lo que se refiere a la bioética, cf. Gracia, 1989) y sería simplemente absurdo intentar hacerlo en un solo capítulo. El objetivo es mucho más modesto: únicamente se quieren precisar los *caracteres esenciales* de la *figura* de ética que la filosofía de Zubiri *sugiere* y que, a mi modo de ver, mejor *soporta*, en el doble sentido de “sostiene” y “tolera”.

⁸¹ Interesante, a dicho propósito, la observación de Campodonico (2000, 132): “Una ética que propusiera unas normas sin un nexo con la normatividad ya presente en la experiencia moral sería, más allá de sus intenciones, irremediablemente abstracta y violenta” (traducción del autor).

⁸² Cf. HD, 192: “Y fundamentar, fundar, es estar dando de sí”.

Capítulo IV

Hacia una figura de ética: la ética de la realización humana

“La moral cambia en su figura, pero no cambia el aspecto moral de esa moral. La última palabra no la tiene el sistema de conceptos que el hombre emplea, sino la realidad misma” (SH, 434). Se encuentra aquí, en extrema síntesis, la razón fundamental por la cual se ha preferido hablar de “figura” zubiriana de ética. Como ya se mostró en la última parte del segundo capítulo (cf. 2.4), “figura” es término clave en el discurso zubiriano, extraordinariamente preocupado por salvar al mismo tiempo el elemento absoluto de toda moral junto a su concreto determinarse en formas históricas. Todo lo que se encuentra en el ser humano, esencia abierta, es de alguna manera *res eventualis* (cf. SE, 516), es decir abierto, dinámico, histórico. Con mayor razón lo será el concretarse de una filosofía moral en el individuo y en una época. Zubiri recurre al término “figura” precisamente cuando necesita poner el acento sobre el hecho que un cierto dato de la realidad tiene forma propia, particular, arraigada en la historia y perfilada por ella, por los modos de convivencia social y por la situación única del individuo. Y ésta es también la razón por la cual se prefiere el término “figura” en ciertos ámbitos de los estudios actuales en campo moral (cf. Abbá, 1996, 26-31), sobre todo como consecuencia del enfoque metodológico impulsado por la historiografía de A. MacIntyre (cf. 1976, 1993, 2001). Partiendo de los resultados de sus investigaciones y de las de Abbá, también en el presente estudio se reconoce y acepta la existencia histórica de distintas figuras de filosofía moral, cuyas diferencias están marcadas por el modo con el cual se configuran algunos pocos elementos esenciales, que, sin embargo, determinan luego enfoques radicalmente diferentes de todo el problema moral y de su solución. Estos elementos esenciales son:

- la elección de la pregunta fundamental y, por tanto, la determinación del objeto material y formal de la ética, con la correspondiente aceptación tacita de ciertos presupuestos;
- la concepción del sujeto que actúa, con la consecuente adopción del punto de vista de primera o tercera persona;
- la importancia que se da a virtudes, normas, deberes y la relación que se establece entre ellos;
- la finalidad práctica que se asigna al comportamiento moral.

La decisión acerca de estos elementos es inevitable en toda reflexión filosófica y, mientras diversifica las diferentes filosofías morales, establece un horizonte que va a orientar los desarrollos sucesivos, dejando sin embargo un amplio espacio para que al interior de una misma figura se den ulteriores y significativas diferencias. Abbá (1996), por ejemplo, selecciona en su investigación cinco figuras de filosofía moral, que considera principales a causa de su influencia histórica y de su presencia en el debate contemporáneo. Se trata de la filosofía moral concebida como:

1. investigación acerca de la manera mejor de conducirse para obtener una vida buena;
2. investigación en torno a la ley moral que hay que observar;
3. investigación acerca de las reglas para la colaboración social;
4. explicación del comportamiento humano;
5. ciencia para la producción de un buen estado de cosas.

Por cada una de estas figuras es posible encontrar en la historia una correspondiente tradición que origina con el tiempo una variedad de formas de la misma especie. Es indudable que, a la luz de la presentación de la filosofía de Zubiri llevada a cabo hasta el momento, la tradición a la cual se podría adscribir el filósofo español es la primera, la denominada sintéticamente “de la vida buena”, que tiene en Aristóteles y Tomás de Aquino sus mayores representantes. Sin embargo, aun sin negar esta evidente filiación, se tratará de mostrar, a lo largo del presente capítulo, que hay en Zubiri unos elementos de novedad que justifican la introducción de una nueva denominación, es decir, la de una filosofía moral concebida como *investigación acerca de los modos de la realización humana*.

Ha llegado el momento decisivo de la verificación de nuestra hipótesis inicial, ofreciendo el esbozo de una figura de ética con rasgos originales, que las nociones fundamentales de la antropología metafísica de Zubiri pensamos puedan “dan de sí”.

4.1 Una ética de primera persona: la concepción del sujeto agente, la pregunta moral fundamental y la moralidad como tensión hacia la realización.

En distintas ocasiones se ha puesto en evidencia la primera característica de una figura zubiriana de ética: *la perspectiva de primera persona*. No se trata de un simple detalle: la

asunción del punto de vista de primera o tercera persona es decisiva para determinar una figura de ética. Al mismo tiempo hay que reconocer que existe una relación significativa entre concepción del sujeto que actúa, elección de la pregunta moral fundamental y adopción de la perspectiva de una ética de primera persona. En efecto, no toda concepción del sujeto agente permite que se asuma coherentemente este punto de vista.

Como ya ha señalado Abbá (1996, 234), para adoptar el punto de vista de primera persona no basta considerar un sujeto como fuente de libre decisión y capaz de procesos de razonamiento práctico en vista de una elección. También en la ética kantiana el ser humano puede y debe decidir si la acción está o no está de acuerdo con la ley moral y, en la perspectiva del utilitarismo, el sujeto debe decidir cuáles reglas de colaboración se deben establecer y observar, o cuáles acciones permiten maximizar el bienestar o la satisfacción de los intereses propios. Sin embargo, en las concepciones utilitaristas del sujeto agente, el ser humano no se ve involucrado “ontológicamente” en sus elecciones, de manera tal que sus decisiones lleguen a afectar su misma realidad: no hay propiamente una acción que expresa o viola la realidad humana; en las decisiones no está en juego la naturaleza del hombre y su configuración, sino acciones imputables a un sujeto que es su causa, a través de un proceso de cálculo de las posibles consecuencias y ventajas. Este sujeto, por tanto, encuentra siempre la ley o las reglas (en definitiva, los reclamos morales de cualquier tipo) como algo externo y extraño respecto a su naturaleza y a sus efectivas exigencias. Esto sucede porque, tanto en una filosofía de la ley como en la perspectiva utilitarista, el sujeto no tiene una estructura ontológica orientada hacia su bien, sino una voluntad libre por indiferencia, privada de un criterio normativo a ella inmanente (cf. Abbá, 1996, 235). Por eso la ética se vuelve, en el caso del utilitarismo, “una convención o una institución de reglas para la colaboración a favor de todos y en el interés de todos” (Abbá, 1996, 109) y en el caso de una teología o filosofía cristiana de la ley, se identifica con el conjunto de las leyes de Dios legislador.

En Kant, una vez suprimido al Dios legislador, se hace de la ley una expresión del sujeto racional radicalmente libre y autónomo, para tratar de salvar el punto de vista de primera persona: la voluntad es autónoma porque no reconoce otra ley que no sea la que la razón da espontáneamente a sí misma y a la cual se obliga. Sin embargo, la opinión de Abbá es que también en este caso se cae en una perspectiva de tercera persona. Kant, en efecto, se ve obligado a considerar al sujeto agente desde dos puntos de vista: como sujeto utilitario determinado por las inclinaciones de la naturaleza sensible, sus impulsos y pasiones, se

mueve hacia formas subjetivas de felicidad, guiado por la “prudencia”; según su carácter inteligible y trascendental el agente humano es pura razón, espontáneamente legisladora y es, idénticamente a la pura razón, voluntad radicalmente libre de inclinaciones. La “acrobática operación” (Abbá, 1996, 235) para mantener la ley moral ligada a la perspectiva de primera persona fracasa en su intento y, a final de cuentas, lo que realmente triunfa en la moral kantiana es la perspectiva de tercera persona: la acción del sujeto en su carácter empírico, determinada por los impulsos y las inclinaciones de la naturaleza humana sensible, debe aceptar la hegemonía del sujeto legislador, que impone los límites de la ley moral a la búsqueda de la felicidad subjetiva. Precisamente por el tipo de relación que existe entre sujeto racional autónomo (legislador) y sujeto racional utilitario (que recibe la ley como forma externa) se desvanece la perspectiva de primera persona: quedan el punto de vista del observador del comportamiento del sujeto utilitario o el de la razón universalmente legisladora.

De hecho, históricamente, después de Kant, lo que más se ha afirmado ha sido una concepción de hombre como sujeto utilitario y con ella ha triunfado inevitablemente una perspectiva de tercera persona: el ser humano no está involucrado en sus acciones, no tiene una realidad que se “moraliza” o “desmoraliza”, sino que recibe desde afuera una propuesta moral en vista de una utilidad y una colaboración, que deja evidentemente de ser vinculante en la medida en que aquella utilidad y colaboración no resultan convenientes al sujeto.

La antropología de Zubiri abre a un punto de vista de primera persona, precisamente porque se aleja sensiblemente de una idea de sujeto y de acción tanto de tipo kantiano como de tipo utilitario.

Antes que nada, la realidad moral del hombre consiste en el hecho que él, por su propia constitución, tiene que tener propiedades apropiadas y no sólo propiedades naturales. Zubiri no se cansa de repetirlo: lo moral no es una cuestión de razón o de normas de la voluntad que desde afuera extienden su imperio sobre las acciones humanas, confiriéndole un carácter moral que por sí no tendrían. Las acciones, todas las acciones, califican y configuran la forma de la realidad personal y determinan su modo de ser actual en el mundo. A pesar de todas las imprecisiones y oscilaciones terminológicas, que en su momento se han señalado, el hombre es para Zubiri una realidad moral precisamente porque su “personalidad” resulta ser el precipitado “configurante” de todos sus actos personales. El ser

humano va adquiriendo su propia identidad, su “figura” en el tiempo, como resultado de todas sus acciones y elecciones, que involucran siempre toda su realidad (la realidad humana es sustantividad, es sistema, no hay que olvidarlo) y determinan su modo de ser. Un acto, aunque dirigido hacia un “objeto”, tiene siempre como verdadero “objeto” último el Yo: escogiendo una acción, se escoge siempre al mismo tiempo una cierta figura del propio Yo.

Como se ha visto, el término formal de toda opción son unas “posibilidades”. La acción humana, en efecto, no es simplemente paso de potencia a acto a nivel psico-orgánico, sino que es “realización de posibilidades”, es *proyecto*. Sin embargo, este proyecto no se lanza, según Zubiri, en un espacio neutro, donde todo resultaría, en el fondo, indiferente para una libertad preocupada sólo de afirmarse a sí misma. La cuestión de la libertad es inseparable de la cuestión del bien. Un acto de *volición* es siempre apropiación de posibilidades y *bien* es la realidad en tanto que apropiable para el hombre. Esto significa que la libertad se mueve en un horizonte de posibilidades determinado por un criterio de correspondencia o no correspondencia respecto a su realidad. El hombre no puede evitar tener en cuenta las consecuencias de sus elecciones, pero no sólo respecto a los demás, sino antes que nada respecto a sí mismo, a la propia exigencia de realización.

Aquí se ve claramente la diferencia entre la antropología de Zubiri y las antropologías contemporáneas: la moralidad no llega al hombre como algo sobrepuesto, como una exigencia extraña a su naturaleza, sino que el hombre es moral en fuerza de aquello por lo cual es un sujeto agente. No por casualidad dedicamos tanto espacio a la dimensión “exigitiva” presente en toda la sustantividad humana, incluso a nivel orgánico (cf. 1.3.2). *En Zubiri, lo moral, como realidad física, exige al hombre una moralidad como libre asunción del movimiento hacia la realización, en el cual él se encuentra ya incurso desde su nacimiento, y que sin embargo no se puede llevar a cabo sin su libre actuación e iniciativa. Vale la pena volver a escuchar esta conclusión en términos zubirianos:*

“A su vez, el hombre que está sobre sí, no anula forzosamente todo aquello sobre lo cual está; en manera alguna. El hombre mil veces puede aprobarlo, puede aceptarlo. No consiste el estar sobre sí, el estar disyunto, en la capacidad de barrenar aquella dimensión del hombre sobre la cual está; todo lo contrario, consiste modestamente, sencillamente, en volverse a unir a ella” (SSV, 74).

Y más adelante:

“La conyunción y disyunción que hay en el ser humano es justamente la conyunción y disyunción que existe en ‘ser’ y, sin embargo, ‘tener que ser’ para sí mismo. Tener que ser en sí mismo para sí mismo, donde interviene dos veces el ‘sí mismo’, o el ‘sí’, unas veces como una naturaleza dotada de ciertas potencias; otras veces como algo que con esas potencias tiene efectivamente que realizarse. Y en esa reversión de la naturaleza sobre sí misma, en aquello que por el juego mismo de la naturaleza y de sus potencias le lleva al hombre a tener que sobreponerse como naturaleza y revertir en ella, en eso consiste el carácter primario de la libertad a que el hombre llega, la libertad para sí mismo. La libertad de y la libertad para es, justamente ‘libertad de sí mismo para sí mismo’, para sumergirse más y realmente en sí mismo” (SSV, 102).

Para Zubiri, el término último de toda volición y el medio en que todas las cosas son queridas es precisamente su propia realidad humana: no el bien en general sino “el bien plenario del hombre” (SSV, 102). Por eso toda elección libre es “vinculada”: “debe”, porque la libertad es poder de realización/no-realización de la realidad del sujeto. “Estar sobre sí” es la estructura de la cual depende el hecho que el hombre tenga la felicidad, es decir, la propia realidad en forma plenaria (perfección), como posibilidad ya apropiada: esta es “una propiedad moral absoluta”, “un *bonum* absoluto, que está ya apropiado *a radice*” (SE, 407) y “cualquier otra posibilidad lo es formalmente en tanto en cuanto se inscribe en esa primaria cosa que el hombre tiene que hacer, ser feliz” (SE, 407). Toda acción humana persigue, por lo tanto, *necesariamente* la felicidad; pero este fin, que podríamos llamar *formal*, es perseguido *libremente* en la elección de las *posibilidades concretas* que la realidad presenta. En Zubiri, como ya en Santo Tomás, la libertad no es radicalmente libre e indiferente; no cualquier tipo de actuación es *buena* y *digna* del ser humano, porque hay algo, una posibilidad ya apropiada, un fin formal previo a toda decisión suya, que le compromete a una respuesta adecuada, digna de su estructura ontológico-metafísica. La *desmoralización* no es una situación simplemente psicológica, sino la consecuencia real, física, de una actuación que lleva a perder “el sentido de las posibilidades apropiadas” (SSV, 400) y a la “ausencia de razón de ser”, dejando “a los entes sin sentido para nuestra existencia” (SSV, 401)¹.

Esta condición específicamente humana de ser lanzado hacia una realización sin un camino predefinido, es decir, tener una posibilidad ya siempre apropiada (la felicidad como

¹ En este sentido se podría afirmar que muchas filosofías morales no han llegado ni siquiera a la identificación del problema moral fundamental, precisamente porque no han visto como las acciones libres forman o deforman al sujeto humano.

perfección) y, sin embargo, no saber en qué consista, todo esto representa en el fondo el verdadero drama moral del hombre que, optando, no sólo hace ser una serie de acciones, sino “se hace” a sí mismo. La antropología de Zubiri nos revela un ser humano dramático, que en cada momento le va de su mismo ser y, sin embargo, no sabe de antemano cuál es la figura de Yo que le corresponde. Por eso sólo el hombre puede ser infeliz y causa de su infelicidad.

En este drama de la condición humana toman formas los interrogantes fundamentales: “¿qué va a ser de mí?”, “¿qué voy a hacer de mí?”, “¿cómo ser feliz?”. Estas preguntas instituyen evidentemente una perspectiva de reflexión moral de *primera persona*. Se trata de una introducción al problema moral bien diferente: se acaba de ver que el origen de esta diferencia está en la concepción divergente del sujeto que actúa. Respecto a las figuras de ética de tercera persona, que se concentran en el resultado de acciones que pueden ser medidas por un observador externo y que responden siempre, de una u otra manera, a exigencias externas al sujeto mismo, aquí se afirma una perspectiva de primera persona que hace referencia a la totalidad de la realidad humana y a su destino último. La pregunta moral brota desde adentro de la persona, la acompaña de tal manera que no podría prescindir de ella, aunque se encontrara sola en una isla desierta.

Está en juego la concepción misma de moralidad. Sintetiza muy bien López Quintás: “Lo moral es cuestión de realización humana” (1993a, 139). La moralidad no se mide con el número de preceptos y la precisión con la que se acatan, sino que se cumple cuando se obedecen y satisfacen las exigencias de nuestro ser. La moralidad es *tensión* hacia la propia realización humana.

Un paso decisivo hacia una determinación más precisa y concreta de qué significa esta tensión, que define la esencia de la moralidad, se encuentra en *Hombre y Dios*. En este texto Zubiri no trata precisamente el tema moral, sino el de la relación constitutiva hombre-Dios. Sin embargo, como ya se ha señalado en muchas ocasiones, hay un nexo significativo entre estas dos dimensiones, porque ambas tienen su origen en la realidad humana inteligente, estructuralmente inquieta y en marcha hacia la realización. Por ser inteligente, el hombre tiene una constitutiva apertura hacia la totalidad de lo real. Esta apertura a “la” realidad dentro de la realidad de las cosas, pone al hombre en una situación de desequilibrio, de desproporción y, por lo tanto, de tensión. La inquietud del propio ser relativamente absoluto

es debida precisamente a esta tensión constituyente, que Zubiri llama *tensión teologal* (HD, 161), porque es la tensión hacia aquel fundamento que es la “plenitud de la vida” (HD, 160), “la tensión constituyente de mi Yo como algo absoluto en Dios” (HD, 162). Dios en la vida “es *fundamento* (y no objeto), lo es de su *plenitud* (y no de su indigencia), y lo es en forma de *tensión dinámica* (y no de yuxtaposición)” (HD, 163). Esta constitutiva tensión teologal me parece la indicación de la raíz última de todo dinamismo humano, o sea, de lo que hace que el ser humano desee, tienda, se proyecte continuamente en una superación cuyos límites no son identificables².

Zubiri ha dado un nombre y ha caracterizado positivamente esta tensión, “que tenemos inexorablemente por el hecho de ser personas, y que se despliega en proceso intelectual y opción respecto del fundamento último de la vida, en la constitución del Yo” (HD, 286-287): es la *voluntad de fundamentalidad*. Esta voluntad es tan radical y esencial que domina la vida de todo hombre, aunque pueda paralizarse y reducirse a simple *voluntad de buscar* (es el caso del agnóstico, cf. HD, 274), a *voluntad de vivir* (para el desentendido, cf. HD, 280) o a *voluntad de ser* (para el ateo, cf. HD, 286). Sólo la voluntad de fundamentalidad, incluyendo estos tres caracteres, restituye en toda su amplitud y verdad el problematismo de nuestro ser personal.

Ahora bien, ¿no es ésta, al mismo tiempo, la expresión más alta de la moralidad? ¿No es la moralidad el hacerse cargo de la realidad con mira a la realización de las exigencias del propio ser? ¿No es la voluntad de verdad real, que culmina en voluntad de fundamentalidad, la esencia de la moralidad, es decir, el querer *verdaderamente* la propia realidad plenaria? En efecto, no hay auténtica tensión a la realización de la propia humanidad donde no hay voluntad de verdad real. La moralidad se identifica, entonces, antes que nada, con una actitud que conserva y exalta la naturaleza misma del ser humano, que es la de una esencia abierta a la totalidad y que responde frente a la totalidad de lo real. Por eso la moralidad como tensión tiene, para Zubiri, su vértice expresivo en la *súplica*. La naturaleza religada del hombre, en efecto, se expresa y realiza no tanto en un esfuerzo de coherencia para aplicar principios teóricos y normas prácticas, sino en la tensión hacia la verdad real (que últimamente está en su fundamento) dentro de las circunstancias concretas e irrepetibles de su biografía. Pero, si Dios es la Realidad, es el todo, y todo está “hecho” de Dios, la acción

² Se volverán a considerar con mayor detenimiento las consecuencias en campo moral de esta tensión teologal en el último apartado del presente capítulo (cf. 4.7).

humana no es tal, no es moral, si no lleva en sí este horizonte total, este reconocimiento. Y la acción, que concretiza esta tensión hacia la realización del propio ser, es siempre en el fondo, para el hombre consciente, una forma de súplica: es un pedir, normalmente implícito, que la fuente de todas las posibilidades realice aquella promesa de plenitud que lo constituye y lo mueve como ser humano. Por esto,

“el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas. No deja de lado las cosas para ir a Dios, sino que es en las cosas mismas, con toda su riqueza y con todas sus dificultades, donde el hombre se entrega en súplica a Dios para que funde en ellas las posibilidades que le sean favorables. La oración sólo es posible por esta transcendencia de Dios en las cosas” (HD, 200).

Lo esencial para el momento era reconocer la centralidad del término “tensión” en una ética que quisiera tener su arraigo en la filosofía de Zubiri. Tal vez ya nos adelantamos excesivamente, introduciendo una serie de cuestiones que deberán ser examinadas con más detenimiento. En conclusión, se ha querido establecer que la figura de ética que sugiere Zubiri debe respetar esta concreta realidad de la existencia humana, que no puede acomodarse fácilmente en formas provisorias de satisfacción contingente, ni contentarse con el respeto formal de leyes externas, porque la inquietud estructural de su esencia le exige una lucha continua, una vida como *tensión*, camino, búsqueda de la propia plenitud. Lo contrario sería traicionarse a sí mismo.

4.2 Felicidad, autorrealización y el principio supremo de la moralidad

El enfoque del problema moral que se acaba de describir podría ser objeto de una primera objeción: este modo de entender la moralidad, ¿no sería irremediabilmente viciado por una exaltación exagerada de la exigencia de la propia felicidad? ¿No se estaría confundiendo la moralidad con su contrario, es decir, con el afán egoísta de afirmarse a sí mismo? La búsqueda del propio bien plenario, ¿no sería una monstruosa forma de egoísmo? Es fácil prever una dificultad de este tipo, y no sólo a causa de la herencia filosófica de Kant.

Muy probablemente la raíz de esta objeción está en la tendencia equivocada a identificar el *amor del propio bien* con el *amor egoísta de sí*, que es posible encontrar ya en algunos

textos de Lutero³: se trata de un error que ha pesado de manera considerable sobre el destino de la ética. En efecto, en Lutero hay una clara condena de la búsqueda del propio bien como algo perteneciente a la naturaleza corrupta del hombre⁴. Dado que nuestros deseos participan de la total corrupción de la naturaleza humana, “hay un antagonismo natural entre lo que queremos y lo que Dios nos ordena realizar” (MacIntyre, 1976, 122). “Amor de sí” o “amor del propio bien”, tratados como equivalentes, se vuelven, por lo tanto, sinónimos de egoísmo, fruto de la corrupción del pecado, que contamina todo acto humano de manera irreparable. Todo *amor naturalis*, también el de la criatura hacia Dios del cual habían hablado tanto Agustín como Tomás de Aquino, resulta ahora inexorablemente viciado de egoísmo.

En este contexto Lutero fija, y entrega al pensamiento moderno y contemporáneo, otra oposición insanable, la de *prudencia* y *moralidad*. Modificando radicalmente el significado de la *phrónesis* aristotélica y de la *prudentia* tomista, el reformador alemán identifica la “prudencia” con la tendencia egoísta del hombre pecador que busca el propio bien en todos sus actos. “Prudente” es el hombre que calcula sus acciones en función de sus intereses, de tal manera que la prudencia ya no es una virtud, sino que su ejercicio está al servicio de la concupiscencia y del amor de sí. Al contrario, la “moralidad” se identificaría ahora con el amor desinteresado hacia el otro: sería *altruismo desinteresado*.

Pero, ¿cómo puede un hombre esencialmente egoísta llegar a ejercer el altruismo? No hay que olvidar que en la interpretación teológica luterana, el hombre pecador se vuelve justo delante de Dios sólo porque la justicia divina le atribuye su propia justicia mediante Cristo; es en virtud de esta justicia, y de la fe con la cual es acogida, que el pecador es constituido justo delante de Dios, independientemente de cualquier obra o acto suyos. Es así que el hombre, justificado en su relación con Dios a través de la fe, se vuelve libre de toda preocupación por sí mismo y de la prudencia interesada al propio bien egoísta, y puede llegar a compartir hacia los otros hombres la misma actitud desinteresada y gratuita que Dios tiene.

³ En realidad, se trata de un problema antiguo, ya claramente identificado por Aristóteles (cf. *Ética Nicomaquea*, IX, VIII): “Discútese también si debe uno amarse a sí mismo sobre todas las cosas o a algún otro, pues de ordinario se censura a quienes se aman excesivamente a sí mismos, y se les llama, como con vergonzoso epíteto, egoístas”. Sin embargo, se prefiere tomar a Lutero como punto de referencia, porque su solución parece estar más directamente relacionada tanto con el nacimiento del utilitarismo, como con ciertas exigencias de la ética kantiana.

⁴ Esta lectura de la ética luterana se basa en los estudios de MacIntyre (1976, 122-127) y de Abbá (1996, 141-145).

Se puede observar que la caridad, así matizada, no tiene ya que ver con la preocupación para la salvación del otro, no sirve para sostenerlo en su relación con Dios, ni tiene que ver con la propia relación con Dios y la realización de la propia humanidad. La caridad se dirige al bien o a las necesidades del prójimo: con Lutero la moralidad coincide con la caridad, pero la caridad se transforma en altruismo, filantropía, beneficencia, acto puramente “transitivo”, que no modifica de manera decisiva la humanidad del sujeto respecto a su realización.

La salvación por *sola fides* tiene por tanto graves consecuencias respecto al problema que aquí interesa: mediante ella se sancionan tanto la fractura entre acto humano y determinación de sí mismo, como la separación de la dimensión religiosa de la dimensión moral. Esta última pierde su tradicional importancia respecto a la rectitud del alma delante de Dios y la cuestión moral se transforma en un asunto “mundano”; ya no tiene que ver con el problema de la salvación-realización de la propia humanidad en esta vida (problema que se resuelve totalmente y sólo en la esfera interior de la fe), sino con las relaciones sociales y políticas, con la reglamentación de la convivencia en vista del bien terrenal de la sociedad. Escribe MacIntyre:

“En los siglos XVII y XVIII la moral llegó a ser entendida, por lo general, como una oferta de solución a los problemas planteados por el egoísmo humano, y el contenido de la moralidad llegó a ser identificado con el altruismo. En el mismo periodo se comenzó a pensar en los hombres como egoístas por naturaleza en cierta medida peligrosa; y cuando pensamos que la humanidad es por naturaleza peligrosamente egoísta, el altruismo se hace a la vez socialmente necesario y aparentemente imposible y, cuando se da, inexplicable” (2001, 281).

En Kant se encuentra asimilado y claramente expresado este recorrido del pensamiento moral entre siglo XVI y XVIII: “Kant excluye expresamente la voluntad humana de la ‘voluntad santa’, elevando de ese modo la doctrina luterana acerca de la perversidad esencial de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original a estado antropológico fundamental, y convirtiéndola por ese motivo en objeto de filosofía. En una naturaleza caracterizada por la *curvatio in seipsum*, el amor sólo se puede interpretar como egoísmo disfrazado” (Spaemann, 1991, 127).

La preferencia dada a la perspectiva de tercera persona por las éticas modernas no parece extraña tampoco respecto a la cuestión que estamos examinando: es evidente que no puede ser tomado como punto de referencia para la reflexión moral un hombre esencialmente

egoísta, cuyo bien o está en oposición al bien de los demás, o coincide con él sólo casualmente, por una correspondencia fortuita de intereses. Una vez más parece que la concepción antropológica y la del sujeto agente sean decisivas para elegir el punto de partida y el tema mismo de la ética.

La figura hacia la cual nos encamina la antropología zubiriana parece zanjar de raíz la cuestión, tanto si se considera su dimensión metafísica como su atención a la dimensión histórica.

Se vio desde el primer capítulo que el hombre es un animal de realidades: en él las tendencias vitales han perdido su carácter de arrastre inevitable y por la inteligencia sentiente las cosas se muestran en su carácter de realidad como una simple pre-tensión. El hombre tiene que resolver la situación haciéndose cargo de la realidad: antepuesto y sobrepuesto a sí mismo, queda por encima de sí mismo, en condición de dirigir sus actos, asumiendo libremente aquellas tendencias vitales y prefiriendo (o rechazando) las realidades que se le ofrecen como capaces de satisfacerlas. Por eso su actuar implica una autodeterminación frente a las realidades que le solicitan en su situación. Estas realidades se presentan como *posibilidades* de solución, de satisfacción. Pero, ¿de qué realidad son posibilidades? ¿Cuál es la realidad que está en juego? El hombre, él mismo: “La realidad como posibilidad de su realidad plenaria es aquello que constituye el término formal del acto de volición” (SSV, 37). Y esto es precisamente lo que Zubiri llama *bien*: la realidad en tanto que posibilidad. Aquí están presentes evidentemente dos aspectos: por un lado está el *deseo*, la dimensión de las tendencias, que son algo dado, tensión que no es capaz de arrastrar definitivamente hacia ningún objeto y, sin embargo, no es posible eliminar; por otro, está el reconocimiento de aquello que realmente *conviene*, es decir, la urgencia de resolver la situación *en vista de su propia realidad*. Y esta perspectiva de “su propia realidad” es para Zubiri un punto de vista insuperable:

“Aquello que constituye el término último de su volición, y el medio en que todas las cosas son queridas, es justamente su propia realidad. No es el bien en general, sino el bien plenario del hombre, que es cosa distinta. El hombre quiere su propio bien plenario” (SSV, 102).

El ser humano no puede apartarse de esta perspectiva en ninguna de sus acciones, porque no se trata de que el hombre *tenga* el deseo de la plenitud de su bien y de su realidad, sino

que esta tensión es precisamente su realidad. El hombre es una sustantividad abierta, en continua e irreprimible tendencia hacia su bien plenario; su esencia le impide un neutro “actuar”: la suya no es simplemente “actuación”, sino “realización” (cf. SH, 68), porque en cada acción va de su ser, cada acción es determinación de su realidad. El drama humano de la libertad es insuperable justo porque es inexorable estar en la condición de lograr o malograr la propia vida.

Cuanto más se penetra en la consideración metafísico-ontológica del hombre, más fácil es percatarse de que hay una tradición moral que le ha exigido un tipo de acción “desinteresada” que es estructuralmente incompatible con su modo de ser, su Yo, aquello en que consiste el carácter relativamente absoluto de su persona:

“Precisamente en el Yo hay una reversión por vía de identidad de lo que soy Yo como ser sustantivo a lo que soy Yo como realidad sustantiva. Y precisamente en esta reversión por identidad es en lo que consiste la intimidad (...). Ciertamente el hombre depone por esta intimidad su complacencia interna en sí mismo. Entonces se pregunta uno: ¿no es esto una especie de gigantesco egoísmo? Pues no. Porque el egoísmo consiste en querer a los demás por mí. No es este el caso: una cosa completamente distinta es querer a los demás en mí. Y esto es inexorable. Precisamente por eso la frase ‘amarás al prójimo como a ti mismo’ (Lv 19, 18) no significa una especie de copia de sí mismo, sino que nadie puede amar a nadie si no es en el cuadro y en el contexto que le brinda la intimidad de sí mismo” (PTHC, 211-212).

Se advierte claramente en este texto el eco de la discusión teológica, a la cual se hizo referencia al principio, acerca de cómo es posible un amor-deseo del propio bien que sea también amor desinteresado de sí, de Dios y de los demás, debate que se había revigorizado a partir de la publicación de la obra de P. Rousselot en 1908, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*⁵. Zubiri había tocado este tema desde una perspectiva teológica en *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, un curso de 1934-1935 (luego retomado en París en los años 1937-1939 y publicado en *Naturaleza, Historia, Dios*), sobre todo en las páginas dedicadas a la diferencia entre *eros* y *ágape*. Ya en aquella ocasión, pese a las diferencias subrayadas entre *eros* (“el amante se busca a sí

⁵ Es muy probable que Zubiri conociera este debate y que, más tarde, haya leído el volumen de A. Nygren, *Eros y ágape* (Barcelona, 1969). Lo tiene presente y lo discute Aranguren en su *Ética* (1979) en el capítulo 14, precisamente dedicado al amor, donde unas páginas esclarecen muy oportunamente esta cuestión del *amor sui*. Una reconstrucción crítica de este debate se encuentra en A. Scola, 2001, 102-111. Para la discusión acerca del tema del “amor puro” en el siglo XVII y una clara exposición de la tesis de Leibniz se vea el artículo de J. Aguado (1997).

mismo“) y *ágape* (“se va al amado en cuanto tal”, NHD, 464), Zubiri reafirmaba una sustancial unidad entre eros y ágape (“Su unidad dramática es justamente el amor humano”, NHD, 464), defendiendo así la dignidad de las tendencias y deseos naturales que el Yo y la libertad no desertan, sino al contrario requieren para existir, porque la voluntad es *tendente*: son las tendencias las que precisamente hacen posible que la libertad exista (cf. SSV, 100).

La respuesta de Zubiri a la objeción acerca de la inmoralidad de una ética enfocada en la realización del sujeto humano no acaba con estos argumentos y, sin embargo, ya estamos sin duda en la condición de reconocer el eje central de su propuesta ético-antropológica: se trata de la tesis que *la finalidad del actuar humano es precisamente la autorrealización de la persona humana*. Se puede también decir que se trata en parte de una “novedad” respecto a la tradición filosófica clásica (Aristóteles-Tomás de Aquino), en la medida en que, aun conservando mucho de lo que es propio de una “ética de los fines”, no se identifica la aspiración al bien con una abstracta afirmación del bien universal, sino con la tensión a descubrir el concreto bien de la propia realidad humana:

“el hombre no quiere el bien en general, como no sea que quiera un mero concepto, y el hombre no quiere conceptos, quiere bienes. El hombre quiere una cosa distinta, quiere el bien plenario de su propia realidad. Y el bien plenario de su propia realidad es un bien perfectamente determinado y concreto” (SSV, 39).

Se trata de comprender y, de alguna manera, llevar a la mayor claridad posible qué entiende Zubiri con la expresión “bien plenario de su propia realidad”. Tal vez no es casual que en “Acerca de la voluntad” (curso dictado en 1961, ahora en *Sobre el sentimiento y la volición*) Zubiri utilice sólo dos veces el término “felicidad”, mientras este vocablo aparecía muy a menudo en el curso “El hombre, realidad moral”, dictado en los años 1953-1954 (ahora en *Sobre el hombre*). Por otro lado permanece central el término “frucción”, todavía utilizado en estos años para indicar la esencia de la volición. Es evidente que Zubiri, eliminando casi del todo la palabra “felicidad”, quería reducir al máximo el riesgo de equívocos: el hombre no busca simplemente el estar alegre, contento o satisfecho, es decir, la felicidad como estado de ánimo subjetivo (cf. SSV, 44)⁶. Sin embargo, Zubiri no renuncia al término “frucción”, porque le parece decisivo para indicar precisamente el modo humano-inteligente de relacionarse con la realidad, respecto al modo animal de relacionarse con lo meramente

⁶ “Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse ‘realmente’ bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho” (SH, 391).

estimulante. El hombre busca lo real, “va a lo real por lo real, por sí mismo” (SSV, 44). De hecho el animal no tiene ninguna fruición, porque la fruición implica la apertura sentiente-inteligente hacia la realidad y, sobre todo, hacia sí mismo como realidad. La dimensión racional del apetito humano es señalada precisamente por el término fruición: es el deseo que, queriendo llegar a la realidad, lo logra; el deseo humano quiere ser real en la realidad, quiere “realizarse”: “lo racional consiste precisamente, *en aceptar la realidad, en tanto que realidad, como posibilidad de mi propia realidad*” (SSV, 46).

Persiguiendo “el bien plenario de mi propia realidad” no sólo no estoy traicionando las exigencias de la moralidad, sino que estoy respondiendo a lo que constituye el principio y fundamento de todos los valores morales: *la realidad de la persona humana*. “Plenario” aquí hace referencia a la totalidad indivisible de la realidad personal. El mal moral no es un error cualquiera, precisamente porque es aquella acción que involucra la totalidad del ser humano, lo divide, lo pone contra sí mismo, lo traiciona en sí mismo. El nivel moral de la acción, en efecto, nunca involucra simplemente un aspecto particular de la vida o de la persona, sino que la pone en juego en su totalidad, configura o desconfigura la totalidad de la personalidad, consolida o amenaza su unidad interna. La percepción del valor moral coincide con la percepción del valor de la persona. Perder de vista el propio bien moral equivale a perder de vista la propia persona, la razón del propio existir.

Tratándose de la unidad y totalidad de la propia realidad personal, el bien al cual se aspira no puede ser más que “plenario”. Actuar moralmente es por tanto actuar de manera tal que la totalidad de mi persona sea tenida en cuenta, respetada, cuidada, amada, en una palabra, llevada a su plenitud o, dicho de otra manera, a su *verdad*, porque querer la plenitud de mi realización es inexorablemente *querer mi ser en la verdad*. El problema de la autorrealización no es por tanto antes que nada un problema de *autenticidad*, como si la moralidad se redujera a la urgencia de expresar auténticamente el propio ser; para Zubiri hay algo que viene antes: “la voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece” (HD, 249). La voluntad opta para que sea la verdad real la que configura mi ser.

En conclusión, el bien moral coincide con la realización de la persona, y éste es también el fin de toda actividad humana. Por esta razón, se ha optado por caracterizar esta figura de ética zubiriana, como “ética de la realización humana”, prefiriendo esta denominación a la de

“ética eudemonista” o de “la vida buena”. En efecto, como se ha tratado de mostrar, lo que está en primer plano en la filosofía de Zubiri es sin duda el problema de la “felicidad”, pero en tanto que posibilidad ya apropiada, situación ontológico-metafísica de la persona humana, absoluto relativo lanzado inexorablemente a la realización o fracaso de la propia realidad: “La felicidad es la forma como el hombre está proyectado plenariamente sobre y ante sí” (SH, 400). Ahora bien, el verdadero problema ético es la identificación de qué es “ser plenamente hombre”, en qué consiste la *perfectio* humana, porque “ser feliz es ser hombre en forma plenaria” y “el hombre es el único animal que por no poder dejar de estar apropiándose el bien como felicidad, tiene la radical posibilidad de estar suspenso entre felicidad e infelicidad” (SH, 399). Felicidad-infelicidad son los términos más normalmente usados, más emotivos y subjetivos, que indican aquella condición especial, única, de una realidad que dramáticamente se juega en el tiempo la configuración del propio ser, es decir, el propio destino último⁷. “Perfección”, “bien plenario”, “forma plenaria”, “realidad plenaria”, “realización”, son los términos más frecuentemente utilizados por Zubiri como sinónimos de felicidad y más correspondientes a su arraigado realismo metafísico. Por eso, probablemente, el discurso sobre la felicidad en *Sobre el hombre* termina tratando el tema de la *sanción*, es decir, del momento en el que “lo definitivo se ha tornado en definitorio” (SH, 418). La sanción no es el problema de un castigo o de un premio que lleguen desde fuera del hombre, sino más sencillamente representa lo que el hombre ha real y efectivamente querido hacer de sí. Frente a la muerte, que cierra definitivamente la posibilidad de modificar la propia figura a través de nuevas apropiaciones, el hombre queda en apropiación de la figura real y concreta que ha definido, configuración irreformable que es a un tiempo “física y moral” (cf. SH, 419). Por esta razón, me parece más prudente que en primer plano, en la denominación de esta figura de ética, no esté tanto la cuestión de la felicidad, sino la cuestión de la *figura que se ha realizado*, y, por lo tanto un término (realización) que Zubiri considera significativo tanto para la vertiente física como para la vertiente moral.

A pesar de la evidente correspondencia entre éticas de la vida buena y la perspectiva zubiriana, tampoco la denominación “vida buena” parece expresar adecuadamente la exigencia central de la figura ética que a partir de Zubiri se está esbozando. La tradición

⁷ “Es decir, porque el hombre no es feliz ‘definitivamente’ en cada una de sus situaciones, puesto que la vida va a seguir, el problema de la felicidad puede adquirir un carácter intranscendente, más o menos evanescente. Esto no obsta, sin embargo, para que en cada decisión el hombre haya decidido real y efectivamente, en principio, la figura de su propia felicidad por un acto de decisión. Cada acción podrá no ser definitiva en orden a la felicidad, pues la vida puede seguir y en ella se puede reformar la figura; pero en sí misma cada acción es definitoria de esta figura” (SH, 418).

filosófica de la vida buena, sobre todo aristotélica, se concentra en la búsqueda de la forma que debe tener la actividad para que la vida sea buena, es decir, feliz. Y ésta es la actividad conforme a la naturaleza humana, cuya expresión excelente es la virtud. La felicidad es por tanto la resonancia subjetiva de una actividad lograda. Hablar de vida buena es concentrar la atención sobre la actividad en su poder “felicitante”. Sin negar todo lo que Zubiri ha asimilado de esta perspectiva, hay que reconocer, sin embargo, que el foco de la atención de su ética sería probablemente diverso. En los escritos de Zubiri el acento está puesto de preferencia sobre el “qué va a ser de mí” a través de esta acción, “qué voy a hacer de mí” en esta circunstancia⁸: el tema central es el destino último del hombre y su configuración real, y por tanto metafísica, la consistencia ontológico-metafísica dada al propio ser, la forma de realidad que ha decidido adoptar, que sin duda es siempre flexible, siempre en devenir, siempre en la condición de ser reasumida y reinterpretada⁹, pero, al fin y al cabo, nunca como algo puramente intencional, sino real, físico:

“Entonces es claro que el hombre no es responsable de su acto en lo que tiene de acto, sino que es responsable de la figura con que en este acto ha configurado la forma de su felicidad (...) Este *bonum* particular podrá desaparecer, pero la figura que el hombre tiene real y físicamente no desaparece forzosamente” (SH, 416-417).

El drama de la moralidad es el drama de un sujeto que es agente, actor y autor de las acciones de su vida: pero, “en esta realización se realiza, pues, como persona, esto es va cobrando realidad como relativamente absoluto” (HD, 78). Hay un fin asignado al hombre dentro de la condición formalmente final que el hombre tiene por sí mismo y es que “por ser sentiente esta personidad tiene que darse una personalidad” (SH, 432). Este parece ser el horizonte insuperable en el cual se encuentra colocada la cuestión moral: *la finalidad de nuestro actuar es la realización de nuestra persona humana*¹⁰.

⁸ En *El hombre y Dios* Zubiri reafirma que “la inquietud por ser feliz” puede ser “una de las formas en que se presente la inquietud”, pero “al hombre lo que le inquieta a fondo es precisamente la figura de su ser relativamente absoluto, el ¿qué va a ser de mí?, y el ¿qué hago yo de mí mismo? Esta es la verdadera inquietud” (HD, 363).

⁹ Esto será posible sólo hasta un cierto punto, porque, como se acaba de ver, llega el momento en que la figura que era solamente provisional se transforma en *definitiva*. Es el estado al cual Zubiri se refirió anteriormente con el término “sanción”, que también en este caso ayuda a comprender porque es mejor hablar de “realización humana” en lugar de “vida buena”.

¹⁰ Precisamente porque se está hablando de un fin “asignado” al hombre, se puede intuir que en último análisis el hombre se encuentra persiguiendo este fin como “obediencia”, como respuesta (responsabilidad) a quien “asigna”. Por eso, como se verá, esta “necesidad” de la autorrealización no es completamente comprensible más que en la perspectiva de la estructural religación, a la cual se ha hecho referencia en varias ocasiones y de la cual se volverá a tratar en este mismo capítulo (cf. 4.7).

4.3 La experiencia originaria y concreta del bien: la relación con el “otro”

Ahora bien, precisamente la conclusión del apartado anterior vuelve a proponer el interrogante inquietante: si la finalidad de nuestro actuar consiste en la búsqueda de la realización de *nuestra propia* realidad humana, ¿qué será de nuestra relación con los demás? Este respeto, cuidado, amor a mi persona ¿cómo puede abrirse al respeto, cuidado y amor de los otros hombres? Dicho de otro modo: el principio supremo de la moralidad, ¿es el bien plenario de *mi persona* o de *toda persona*¹¹? Adoptada la perspectiva sugerida por Zubiri, ¿es todavía posible llegar a descubrir coherentemente el valor o *la dignidad de la persona en cuanto tal*?

Hay que reconocer que estas no son preguntas que Zubiri ha formulado directamente. Justo porque el foco de su preocupación ha sido constantemente el nivel metafísico, siempre se ha preocupado de estudiar la realidad, sus formas y sus modos, deteniéndose en el umbral de las filosofías “segundas”, incluso de la ética. Léase, por ejemplo, como en ciertos momentos de su obra trata el asunto que acabamos de tocar:

“La vida de cada cual entre los demás no oscila forzosamente en el dualismo de vivir para los demás o vivir para sí mismo. Este planteamiento es secundario, asunto de moral, porque radicalmente por mucho que uno viva para sí mismo está viviendo para otros, y recíprocamente el desvivirse por los otros es una manera de vivir para sí (...). El para sí o para los demás, es secundario; lo cierto es que inexorablemente yo convivo con los demás en mí” (SH, 322).

Lo que está explicando en este momento Zubiri es el fenómeno físico de la sociedad humana y el modo en que cada cual es inexorablemente constituido y afectado por la relación con los demás: se trata de la habitud de la alteridad personal. Como se mostró en el segundo capítulo (cf. 2.1.3), la socialidad es una dimensión constitutiva del yo:

¹¹ Según J.J. Castellón (1997) “el único parámetro de la moralidad en la obra zubiriana es la configuración de la propia personalidad, la figura del yo” (365): por lo tanto “Zubiri no introduce dentro de su fundamentación de la moralidad humana la dimensión social, simplemente la da por supuesta, y no articula la libertad que exige la moral con la experiencia de los otros como realidades irreductibles a mí y que vienen a mi encuentro a llenar la necesidad de comunión, de compenetración, que tiene todo hombre” (367). En este apartado llegamos a conclusiones diferentes, valorando textos de Zubiri que permiten rechazar, según nuestro modesto parecer, el juicio radicalmente negativo de Castellón.

“Por tanto mi personalidad es ‘a una’ individual y social sin prerrogativa ninguna de una de las dimensiones sobre la otra. La socialidad es una esencial dimensión concrecional de mi personalidad. Sin esta socialidad, no es sólo que mi personalidad no sería como es, sino que ni siquiera habría personalidad” (SH, 198).

Este fenómeno es una dimensión del Yo, una dimensión que está antes del problema que nos hemos planteado, es decir, del “asunto moral” si el hecho de que los otros de alguna manera están en mí abre o no abre al reconocimiento de la otra persona como bien y valor en sí. Sin embargo, no se puede negar que este enfoque esté cargado de consecuencia en el momento en que se decide entrar en el campo de los interrogantes morales.

Para encarar este “asunto moral”, en búsqueda de una posible respuesta en clave zubiriana, intentamos partir de una serie de observaciones de tipo “empírico”, desarrolladas en una línea que podríamos llamar “fenomenológica”, retomando unos textos de Zubiri que esta perspectiva sugieren, o, por lo menos, parecen autorizar. Vale la pena volver a leer un texto, citado hace poco, acerca del concreto objeto del querer humano:

“el hombre no quiere el bien en general, como no sea que quiera un mero concepto, y el hombre no quiere conceptos, quiere bienes. El hombre quiere una cosa distinta, quiere el bien plenario de su propia realidad. Y el bien plenario de su propia realidad es un bien perfectamente determinado y concreto” (SSV, 39).

En este pasaje Zubiri sostiene que la dinámica de la volición es puesta en movimiento por cosas bien precisas y concretas, dentro de situaciones particulares, en las cuales el hombre tiene que descubrir en qué consiste realizarse a sí mismo en la figura plenaria de una vida. El filósofo español habla de “un bien perfectamente determinado y concreto”, alejándose aparentemente de la tradición escolástica que enfatiza la tendencia hacia el bien en general¹²; pero lo más interesante es que en la misma página de *Sobre el sentimiento y la volición* completa su pensamiento de esta manera:

¹² Tal vez se trate sólo de una simplificación introducida por Zubiri, más interesado por el bien práctico del hombre (lo que en términos tomistas sería el *finis quo*) que en el *finis cuius* (la realidad a través de la cual se satisface totalmente nuestro deseo, que es Dios). Zubiri, en efecto, en otro lugar rectifica: “Naturalmente, esto no quiere decir que el hombre sea el fin de sí mismo, pero sí quiere decir que es el medio formal en que todo, hasta el fin último, tiene que ser querido” (SSV, 117). Se retomará esta comparación con el texto tomista en el apartado 4.7.

“la propensión al bien plenario que la voluntad innegablemente tiene, no la tiene en acto, ni tan siquiera como acto tendencial, sino que la adquiere en un primario ejercicio de ese mismo acto. Es decir, la propensión al bien plenario tiene un origen empírico, no es innata” (SSV, 39).

Decir que la tendencia al bien plenario no es innata no significa para Zubiri eliminar de la voluntad su dimensión “tendente”, sino reafirmar que es una facultad que se “actualiza” en el encuentro con la realidad. Ya unos años antes había escrito que la inclinación “define constitutivamente lo que es la voluntad misma y, por consiguiente, tener en acto esta inclinación es de origen real y empírico, exactamente como tener en acto la aversión a la realidad proviene de que haya cosas que están en la realidad” (SH, 385). Y concluía que la tendencia al bien (por lo que tiene de contenido y por lo que tiene de real) “no es una tendencia cuya actividad en la voluntad fuera innata, sino que como tendencia tendente en acto es algo que adquiere el hombre en la primera fruición que tiene en la vida” (SH, 385).

Estas últimas afirmaciones me parecen de importancia decisiva y pueden abrir caminos de reflexión extremadamente actuales. Zubiri, en efecto, parece referirse en este pasaje a una activación empírica del bien y, ante todo, a una activación empírica del *propio* bien. Hay que preguntarse: ¿existe una experiencia originaria dentro de la cual es posible colocar el activarse empírico de aquella “propensión al bien plenario” de la cual habla Zubiri? ¿Tenemos los hombres una experiencia común, originaria y concreta de nuestro propio bien? ¿En qué circunstancia?

Zubiri nos ofrece material para la respuesta a estas preguntas en *Sobre el hombre*, y precisamente en aquel capítulo dedicado a “El hombre, realidad social”, ya analizado desde otra perspectiva en el segundo capítulo del presente estudio (cf. 2.1.3, “Las dimensiones estructurales del Yo”). En la primera parte de este texto, Zubiri concentra su atención en el momento del nacimiento¹³ y en los comienzos de la vida del niño. El recién nacido, como otros animales, se encuentra primariamente vertido hacia la madre (o quien hace sus veces) de donde cobra nutrición y donde encuentra amparo. Por sí se trata de un fenómeno puramente biológico, y sin embargo, Zubiri reconoce que “en la medida en que está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo” (SH, 235). En esta situación de menesterosidad se inscribe el fenómeno del primer encuentro con los otros: “Su

¹³ No es casualidad que Zubiri haya reprochado al autor de *El ser y el tiempo*, aunque en otro contexto, “la poca importancia que para la discusión de la vida ha dado Heidegger al nacimiento” (SH, 615).

propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en su vida. El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás” (SH 235). Y esta es precisamente la primera experiencia de los otros, cuando todavía el niño no sabría tampoco identificarlos como “otros”: entre las demás “cosas” que afectan al niño y le producen estados (frío, calor, malestar, agrado...), se encuentran realidades que le aproximan o le evitan las cosas que le producen gusto o disgusto, que “representan el acudir a un socorro. La unidad entre el acudir y la ayuda es lo que expresa el concepto de socorrer” (SH 236). Por tanto, los demás están incluidos en la vida del niño desde los primeros momentos “en forma de venida: es lo humano *que me viene de afuera*” (SH 238). De esta manera los demás van imprimiendo su impronta y su peculiar configuración al niño: “Lo primero que se le da al niño no son los otros hombres, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida. Gracias a que las acciones tienen un sentido humano, se plantea el problema de identificar quiénes son los otros. Lo primero que se le da al niño es la humanidad de la vida y de las acciones” (SH 239). Se trata del primer encuentro con “lo humano”, que posteriormente llevará al niño a la identificación del otro que ya ha venido a su vida, y ha venido socorriéndole: se trata de la primera experiencia de una *vinculación positiva*, la primera huella del *bien* en su vida. *Si ningún hombre tiene la capacidad de activar por sí solo su realidad humana, tampoco será capaz de llegar solo al sentimiento y al reconocimiento del propio bien*. Esto Zubiri no lo dice explícitamente, pero prolongar en esta dirección la reflexión parece valorar de modo coherente su concepción del hombre como persona religada y su amplio análisis de la dimensión social. Como nos recuerda J. Bañón (1990, 24) para Zubiri “el sujeto no parte, ni se origina, ni tiene su asiento en sí”.

Existe, por tanto, una experiencia originaria, concreta y común del bien que está custodiada de modo emblemático en la relación hecha de acogida, ayuda, reconocimiento y amor, vivida en los inicio de nuestra existencia. Al principio de la posibilidad de hablar de bien y de mal está un dato de la vida: lo humano ha venido a nosotros *por el don de una relación*, y este don ha activado en nosotros el *deseo de lo humano en su plenitud*, es decir, *el deseo del bien*, pero no de un bien universal y abstracto, sino del bien concreto y real de la propia realidad humana, inseparable, desde el principio, de una *relación buena*.

Se está evidenciando así una experiencia que pretende ser universal, porque, de hecho, en el caso en que esta experiencia no se diera *de ninguna manera*, el ser humano simplemente no sobreviviría, o, como en el caso de los niños-lobos citados por Zubiri (SH, 239), no

entraría en “lo humano de la vida”. La condición para que el individuo no sólo resista al impacto con las dificultades y las frustraciones de la vida (el mal, el sufrimiento, la muerte), sino que se abra al deseo y a la identificación del bien, es la memoria de una experiencia de “ayuda”, de “socorro”, con los cuales los otros han entrado “en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y, por consiguiente, mi forma de autoposesión. Se va poseyendo el niño a sí mismo en función de estos ingredientes formales que constituyen parte de su vida. No es cuestión de vivencia, es cuestión de realidad” (SH, 238)¹⁴. Por eso, con todas las deficiencias con las que se puede dar esta fase de la vida, no puede faltar este primario encuentro con lo humano, porque la de los demás es una “necesidad que el organismo tiene, en tanto que animal”, que, sin embargo, se vuelve en el ser humano “una estructura formalmente emergente de la inteligencia sentiente” (SH, 236).

La relación con el otro, que socorriéndome me permite existir y me hace existir como humano, no es, por lo tanto, uno de los muchos bienes, sino el bien primario y fundamental, precisamente porque la relación de reconocimiento, aceptación y amor del otro tiene un rol decisivo en la toma de conciencia mía como persona, como ser relativamente absoluto, dotado de una dignidad única y especial. No sólo el sentido común, sino también la psicología contemporánea¹⁵ confirma generalmente esta tesis: cuando un niño, en los primeros años de vida, no se encuentra dentro de una relación afectiva adecuada, llega con mucha más dificultad a constituir la propia identidad personal y alcanza con trabajo una capacidad de relación afectiva madura con los otros seres humanos. Para esta maduración es clave el descubrimiento de la alteridad como realidad *positiva, amiga*.

Es evidente que donde este descubrimiento, por distintas razones, no se ha dado de manera auténtica, queda afectada la “apertura”, el abandono confidente a la realidad, la seguridad acerca de la positividad de la existencia. Por tanto, la experiencia del bien originario como acogida no puede ser del todo eliminada (el niño no sobreviviría), pero es posible que se den situaciones en las cuales el niño no llega a vivir una auténtica experiencia de reconocimiento gratuito, porque, por ejemplo, se ha visto tratado desde el nacimiento como un “objeto”. En este caso, comenta Borghesi (2002, 92), “la dinámica de este proceso puede expresarse sólo como frustración y rebelión. El que se encuentre como un extraño en la casa del mundo,

¹⁴ Nada impide, sino al contrario, todo sugiere, que esta “brecha por la cual los otros van entrando en mi ser” (Bañón, 1990, 39), sea no sólo el principio de mi configuración real, física (lo moral), sino la primera y definitiva experiencia del bien.

¹⁵ Cf. por ejemplo Erikson (1997).

no sólo se advertirá a sí mismo como un 'vaso de vidrio', frágil e inconsistente, como uno entre millones que habitan la Tierra, sino que, consecuentemente, tenderá a encerrarse en sí para protegerse, para huir las miradas ajenas". Este ser humano, no amado, no querido, es "de sobra": de ahí, prosigue Borghesi (2002, 93), la náusea sartriana frente a la insoportable contingencia de la existencia, o el "humanismo titánico (Nietzsche) en el cual la cuerda del corazón es tendida hasta quebrarse".

Lo que me parece más importante subrayar es que en la filosofía de Zubiri, justo porque la relación con los otros no es un problema que se suma a la vida del hombre, de igual manera, la relación con los otros no aparece como una añadidura problemática respecto a la búsqueda del bien plenario, sino como el lugar donde se hace la primera experiencia de este bien. El otro con su libertad no es por su naturaleza extraño o antagonista, sino condición insuperable para que se constituya el sujeto humano con su identidad y su consecuente "propensión al bien plenario"¹⁶.

Según etapas que resumimos en el segundo capítulo (2.1.3), el niño que crece llega a reconocer a los otros como a los que tienen un ego como el suyo y, por último, le aparecen los otros no simplemente como otro yo, sino como *otro que yo*, un yo, sí, pero distinto del suyo, opuesto, que reposa en sí mismo (cf. SH, 242-245). Sin embargo, el desarrollo de aquella experiencia originaria del bien que describimos (el hombre ha llegado a ser sujeto humano "gracias a" y "a través de" otro hombre) no lleva a concebir el bien del otro y su libertad como estructuralmente opuestos y enemigos, sino como esencialmente amigos: se puede afirmar a esta altura con F. Botturi (2000, 83) que "no sólo la libertad debe tener en cuenta la libertad del otro, sino más profundamente la libertad necesita constitutivamente del otro como libertad". Precisamente porque no es posible existir sin el reconocimiento del otro, me veo razonablemente inclinado a reconocer el valor, el bien de la libertad del otro, porque

¹⁶ Tal vez sea oportuno volver a insistir en el hecho que hay que distinguir entre el papel positivo indiscutible del reconocimiento del otro que me permite descubrirme a mí mismo como humano (y reconocer la realidad como bien), del ejercicio efectivo de la libertad ajena, que puede tomar diferentes actitudes hacia mi persona: cabe aquí, por ejemplo, toda la fenomenología de Sartre en *El ser y la nada* sobre la mirada del otro que me objetiva y despersonaliza. Sin embargo, se debe tal vez sobre todo a Lévinas (cf. *Totalidad e Infinito*) el haber liberado la filosofía contemporánea de una lectura *a priori* negativa de las relaciones humanas interpersonales. La filosofía de Zubiri se encuentra en este aspecto muy cercana a la de Lévinas, como ha mostrado J. Bañón (1990).

el otro, privado de su libertad, perdería su dimensión de sujeto, y, por ende, todo su significado, todo su poder de reconocimiento y de afirmación de mi ser¹⁷.

Se abre una dirección fecunda de investigación, que no debe olvidar la tensión dramática entre libertades, pero al mismo tiempo no tiene por qué asumir un punto de vista solipsista o aceptar la hipótesis moderna de libertades que están necesariamente en conflicto. A partir de Hobbes, pasando por Hegel y llegando a Sartre, en efecto, la filosofía del sujeto ha tomado como presupuesto la negatividad de las relaciones, consideradas un obstáculo para la libertad, que se intenta superar a través del establecimiento de procedimientos convencionales o exaltando realidades metafísico-políticas a las cuales el individuo debería sacrificar sus intereses en nombre del bien público superior.

Al contrario, la tesis decisiva de una figura ética de la realización humana es que existe una experiencia empírica, histórica, pero al mismo tiempo originaria y universal del bien, que consiste en la experiencia del *beneficio*¹⁸ *originario de una relación*, por lo cual la relación con el otro no sólo está en el principio de la configuración moral, sino que constituye el “lugar” y el “horizonte” del cumplimiento de la personalidad. En otras palabras, *la libertad del sujeto tiene una necesidad intrínseca de la libertad del otro, para activarse y para desarrollarse*¹⁹.

Esta “necesidad” no se da sólo en la fase inicial de la vida, como se acaba de ver, sino que se trata de una condición permanente. Bastaría observar como todos seguimos deseando un tipo de relación en la cual el otro nos reconozca libremente como sujetos y no sea movido en su acción por otro interés que no sea la activación de nosotros mismos como sujetos, es decir, como seres libres, absolutos, aunque de modo relativo. Se trata de la aspiración a una relación *gratuita*, que no es indiferencia o desinterés, sino pasión, afirmación amorosa de nuestra realidad en la totalidad de sus factores. Lo que se ha empezado a experimentar como don gratuito, sigue marcando toda la búsqueda sucesiva de satisfacción y plenitud.

¹⁷ J. Marías (1998, 207) observa de manera acertada: “habría que intentar un estudio antropológico de la esclavitud, que vertería inesperada luz sobre las formas de la vida humana en las distintas sociedades; y se vería que el que intenta poseer a una persona, al hacerlo, se “cosifica” tanto como a la persona poseída”.

¹⁸ Acerca de los conceptos de beneficio-maleficio cf. *supra* 3.1.2.

¹⁹ Ya se habían redactado los primeros cuatro apartados de este capítulo, cuando llegó a mis manos el precioso volumen de A. Léonard, *El fundamento de la moral* (1997), donde se encuentra plasmada con admirable claridad esta misma tesis (cf. 76-198). Ha sido una confirmación importante acerca de la posibilidad de desarrollar una ética en esta dirección y, sin duda, me ha ayudado a enfocar los problemas discutidos en los apartados siguientes.

Nuestra libertad es constantemente despertada, sacudida, puesta en movimiento por la experiencia de los *encuentros*, es decir, por relaciones que llegan significativamente a nuestra vida con una inesperada capacidad de reactivar la iniciativa de nuestra persona, a menudo “desmoralizada” precisamente por eventos o situaciones en los cuales sentimos vacilar, mermar o entrar en crisis otras relaciones, ciertos “reconocimientos”, de los cuales están sembrados nuestros ambientes familiares, sociales y políticos.

Zubiri afirma que la angustia contemporánea (“primaria y radical desmoralización”) “no es sólo la inseguridad, la opresión, la ansiedad, lo ineludible del tener que vivir; es todo esto pero con falta de asidero en el orden de la realidad en cuanto tal como posibilidad de mi vida” (SSV 400-401). Y a continuación da dos ejemplos significativos de “gran tribulación”, que sin embargo no han llegado a “estricta angustia”: los apóstoles en el Gethsemaní y el mismo Cristo atribulado, oprimido, hundido por la inminencia de su pasión. Según Zubiri, fueron las palabras del mismo Jesús que les invitaba a confiar en él (“En el mundo tenéis opresión, pero confiad, yo he vencido al mundo”, Jn 16,33) “que evitó que en los apóstoles la opresión se convirtiera en estricta angustia” (SSV, 401). Y el mismo Cristo no cayó en angustia, aunque se sintiera mortalmente triste y abatido, porque le bastó la relación con el Padre (cf. SSV, 401). En polémica con Heidegger, concluye Zubiri: “Lo más angustiioso de la angustia es justamente su ausencia de razón de ser. La angustia no patentiza el ser, sino que deja a los entes sin sentido para nuestra existencia” (SSV, 401). Pero, “el asidero en el orden de la realidad en cuanto tal como posibilidad de mi vida”, lo que no ha dejado sin sentido aquellas existencias, fueron precisamente *unas relaciones* marcadas por una confianza radical. Estos ejemplos del mismo Zubiri confirman implícitamente el lugar todo especial que tienen las relaciones de reconocimiento, confianza y estima del otro en la constitución de nuestra personalidad, es decir, de nuestra dimensión moral.

A estas alturas, no es difícil reconocer que la razón profunda de este fenómeno, que se presenta de manera “empírica” e “histórica”, es de naturaleza metafísica. El hombre que se ha descubierto absoluto relativo, persona, realidad religada, justo a través de la experiencia del ser afirmado de manera incondicionada y gratuita por otro ser humano, no puede encontrar un término adecuado a su apertura transcendental que no sea otro ser personal, absoluto relativo, que libremente se abre a él y quiere que él, precisamente él, sea. Sólo otra realidad personal, que se me dona libremente, es digna de la apertura y del empeño responsivo de mi libertad, sólo otra libertad puede reclamarme una respuesta en la que

arriesgar toda mi realidad. Partiendo de esta experiencia originaria del otro personal es posible que una educación adecuada²⁰ lleve a la asunción consciente y libre del principio moral fundamental: *no hay bien más grande en el horizonte de la experiencia que no sea la realidad de la persona*. Pero hay que reconocer con Zubiri que sólo el descubrimiento empírico y existencial del verdadero bien para uno mismo es lo que hace posible descubrir, reconocer y desear el bien para el otro.

Sucede, entonces, que de la experiencia deseada de máxima gratificación, de la espera del encuentro con el bien de la libertad del otro que me afirma, nazca la iniciativa de mi libertad, que también desea empezar a reconocer activamente, desea vivir esta experiencia en términos de *reciprocidad*. Es la misma naturaleza del don gratuito la que llama a la reciprocidad²¹. Precisamente el hombre, puesto en la *necesidad* de desear el propio bien plenario, se encuentra reconociendo *libremente* que este bien acontece no como uso y posesión del otro (que destruyendo su libertad destruye el mismo bien anhelado), sino como encuentro de libertades; mi yo, en función del cual todo parecía existir, se abre a la respuesta igualmente gratuita, se abre a la posibilidad de dar el “tiempo”, de consumir la vida por el otro, de “sacrificarse”²², porque el bien plenario no está en ninguna de las cosas que la libertad del otro me trae, sino en la gracia de poder recibir, acoger, afirmar con mi libertad el libre don de la libertad del otro. Estamos sin duda frente a una de las paradojas más impresionantes de la existencia humana²³: la sustantividad humana, precisamente por su estructura exigitiva abierta, no puede que moverse en el horizonte del propio bien y, sin embargo, no puede encontrarlo más que en la disponibilidad a perderse, entregándose,

²⁰ Hablando de “posibilidad” y de “educación” (término cuya relevancia se tratará de mostrar en el apartado siguiente), se quiere recordar que esta dinámica se da siempre en una realidad “temporea” y espacial concreta, es decir, en un ambiente familiar y social, en un país y en una época histórica, que condicionan inexorablemente el resultado de este principio de constitución moral del sujeto humano. El movimiento de la realización humana de cada individuo se inscribe no sólo dentro de su biografía personal, sino también en un momento preciso de la que se podría llamar “historia de la libertad”.

²¹ Desarrolla interesantes observaciones sobre este punto F. Botturi (2003, 142-144), alejándose de las interpretaciones del fenómeno del “don” que se encuentran en J. Derrida y J.L. Marion.

²² Este sacrificarse libre de la persona no tiene nada que ver con el “sacrificio del individuo” al cual desemboca, según Zubiri, la concepción hegeliana de la historia, de la sociedad y del estado: “Por muchas vueltas que se le dé, la historia no es nunca una realidad última del espíritu: es una realidad penúltima, no respecto del espíritu absoluto como Hegel pretendía, sino respecto del espíritu personal de cada una de las personas” (EDR, 273). Y en la página siguiente Zubiri concluye: “La historia es para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad” (EDR, 274).

²³ El tema del significado del reconocimiento interpersonal es también uno de los más candentes, por lo menos desde la famosa lectura hegeliana de la relación amo-esclavo. En la multiplicidad de interpretaciones acerca de la dinámica y del sentido de la relación interpersonal, entraría a pleno título también este desarrollo del enfoque ético zubiriano, con la posibilidad de aportar contribuciones positivas, sobre todo al rico diálogo de los últimos años impulsado por los escritos de E. Lévinas.

sirviendo a aquella totalidad personal que sólo ella, en tanto que inteligente, puede reconocer en medio de las otras “cosas”.

Como ya había vislumbrado Aristóteles (citado expresamente por Zubiri, NHD, 21) y como ha mostrado todavía más claramente Tomás de Aquino en su discurso sobre las virtudes (en estos último años muy estudiado y valorado²⁴) existe una relación esencial entre plenitud de ser, felicidad y amor. La plenitud de la propia humanidad se revela al hombre en la experiencia del *amor*, que en nuestra perspectiva se podría definir como el *interés para que otra persona exista y haga aquella experiencia de plenitud de bien (felicidad) que se desea para sí mismo*. ¿Zubiri está muy lejos de esta definición, cuando afirma que “el amor consiste en un devenir, en un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva del otro” (EDR, 62-63)?

En esta línea, en este “dar de sí”, el vértice expresivo de la propia libertad es la disponibilidad a *engendrar otra libertad*. Obviamente esta generación no lo es en un sentido absoluto, sino que significa activación, capacitación, creación de posibilidades²⁵. En efecto, si el otro, con su alteridad es fuente de posibilidades para mi vida (y lógicamente también de limitaciones), es verdad que de la misma manera yo soy fuente de posibilidades y de obstáculos para el otro: la historia misma, como se ha visto, es, desde un cierto punto de vista, una gran creación y obturación de posibilidades (cf. SSV, 190). La realidad social e histórica del ser humano lo pone en una situación de *responsabilidad* inexorable: si “el sistema de posibilidades de los demás libera las posibilidades de cada uno” (SH, 309), esto significa que todos van creando y obturando posibilidades para los otros:

“Lo social, los otros, constituyen la definición de la alteridad como un sistema de posibilidades. Y en este sentido debe decirse estrictamente que los demás forman un *cuero social* para mí, tiene forma de corporeidad porque definen definitivamente el sistema de posibilidades reales y efectivas con las que voy a existir” (SH, 307-308)²⁶.

²⁴ Cf. Spaemann (1991), Rodríguez Luño (1993), Campodonico (2000), Samek Lodovici (2002), Chalmeta (2003), por citar sólo algunos de los títulos más recientes, que pude consultar personalmente.

²⁵ Ésta es la clave con la cual Zubiri interpreta, por ejemplo, la existencia de Sócrates en el bellissimo ensayo “Sócrates y la sabiduría griega”: Sócrates con su “elección” de vida posibilita una nueva sabiduría, una nueva forma de vida filosófica, que permitió a algunos (Platón y Aristóteles) “adoptar su propio *êthos*, acercarse socráticamente a las cosas y vivir socráticamente los problemas que estas planteaban a la inteligencia” (NHD, 251).

²⁶ “Cuando acepto o rechazo ese poder, haciendo mi propia vida y autodeterminándome, me convierto en otro para los demás, y el poder y posibilidad que dimanan de mi vida refluyen inexorablemente

Este “engendrar” libertad tiene un sinfín de formas y modos: desde la generación física de otro ser humano (y su cuidado), hasta la ayuda al necesitado o impedido, para que sean removidos los obstáculos al ejercicio de su libertad; desde la defensa de la libertad religiosa o de expresión, hasta las miles de formas de ayuda para la educación y la liberación de todos los límites y males que impiden a los hombres llegar a su bien plenario (violencia, explotación, hambre...). Se inserta en este punto el discurso muy actual de los derechos humanos, que sin embargo se prefiere dejar aquí apenas esbozado, porque, como se verá más adelante, hay que reconocer que la determinación de derechos y deberes (y más su formulación jurídica) es fruto de un camino histórico, es la traducción progresiva, e inexorablemente parcial, de la capacidad humana de comprender en qué consiste realmente la realización de la persona humana y qué realmente la impide o la amenaza.

Se prefiere concluir el presente apartado tratando de responder de antemano a otra posible objeción. Podría parecer, en efecto, que la figura ética hasta el momento esbozada, se despreocupe totalmente por las “cosas”, es decir, por las realidades inanimadas, los seres vivos y la naturaleza en general. En el fondo es verdad que en la concepción de moral que propone Zubiri, el foco de atención no está tanto en los resultados o los logros externos de las acciones, cuanto en el efecto de configuración de la personalidad que tiene cualquier acción llevada a cabo. Se vuelve así decisiva la intención del acto, la actitud o toma de posición fundamental frente a la realidad en cuestión. Además, tratando de ser coherentes con la antropología metafísica de Zubiri, se acaba de ver que se podrían identificar las relaciones humanas con el bien primario y fundamental.

Sin embargo, hay que advertir esencialmente dos cosas: la primera es que no hay bien que no sea, de alguna manera, marcado por el interés de una relación humana. La apertura hacia la realidad es sólo aparentemente neutra: ¿hay una cosa verdaderamente deseable para el hombre que no tenga que ver o no esté involucrada en la relación con otro ser humano? ¿El famoso filete, o la chuleta, que Zubiri a menudo ha tomado como ejemplo de bien concreto y particular, no son también ellos profundamente marcados por la relación con el “otro”²⁷? Las cosas-realidad se transforman en bienes o males sólo y siempre en tanto que pertenecientes a un mundo de cosas-sentido, es decir, dentro de una comunicación-

sobre el cuerpo social, con lo cual éste va cambiando constitutivamente por lo que el hombre hace” (SH, 323).

²⁷ En el fondo, ¿no alude a esta cuestión la famosa frase de Aristóteles de la *Ética Nicomaquea* (VIII, I), “Sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restantes”?

relación humana. Todos los problemas éticos ligados a la salvaguarda del ambiente, al trabajo, a la técnica y a la economía, son en último análisis problemas éticos en relación al bien de las personas y se vuelven de difícil comprensión cuando se aíslan del drama de la búsqueda de la realización plenaria que vive todo hombre, de todos los tiempos, en cualquier lugar del mundo.

De aquí sigue la segunda observación: por la peculiar concepción de lo moral que propone Zubiri, también el “trato” con cosas y animales deja su huella en la configuración del Yo y, por lo tanto, el cuidado de la naturaleza y de toda la realidad material, incluso las decisiones acerca del uso de nuevas tecnologías, son un aspecto del cuidado concreto que el hombre es llamado a tener consigo mismo y con los otros seres humanos. La concepción zubiriana de moral no disminuye, sino más bien amplifica desmesuradamente el sentido de la responsabilidad hacia la totalidad de lo real, precisamente porque en el centro está la persona humana con su inviolable dignidad y no hay prácticamente relación con cosas o seres vivos que no le afecte o no entre en el horizonte de su configuración.

4.4 Dinamismo de la razón práctica, libertad y formación de la conciencia moral

En el capítulo anterior (cf. 3.4.4) se ha observado que la filosofía de Zubiri tiene la potencialidad de llevar la ética a estudiar con más atención el dinamismo que la razón práctica del hombre común es llamado a vivir para ser protagonista en primera persona de la realización de la propia humanidad y, por tanto, también de la realización de otros seres humanos. Todo lo que se dijo hasta el momento parece no sólo confirmar esta intuición, sino sugerir nuevos interesantes desarrollos acerca del dinamismo de la razón práctica.

En efecto, si la primera y decisiva experiencia del bien consiste en la experiencia de una relación buena, se puede afirmar que *el dinamismo de la razón práctica es activado por la experiencia de una concreta relación, y no por una abstracta idea del bien o del deber*. No se trata de una idea nueva. Ya para Aristóteles el hombre bueno es norma y medida del bien verdadero (cf. *Ética Nicomaquea*, III, IV) y, en general, se puede decir que es una “deformación” moderna el pretender que exista un saber moral descubierto o conquistado por el individuo fuera de la pertenencia a una tradición e independientemente de la relación con aquellos que son sus representantes más significativos o emblemáticos.

Si la relación originaria es esencial para el constituirse de la identidad personal, habrá que reconocer además que de hecho, históricamente, el ejercicio de la razón práctica no sólo recibe en esta relación su activación originaria, sino también una cierta “imagen” de lo que es bueno y malo, o, dicho de otro modo, una cierta “imagen” de lo que sea la realidad plenaria del hombre, la verdadera “felicidad”. En los primeros meses de vida, no se trata obviamente de un aprendizaje teórico, sino de una experiencia concreta de bien, una “frucción” de lo real que viene al encuentro primero de las necesidades y, luego, de los deseos del niño, que por eso tiene una aprehensión originaria de la realidad como buena en los términos de “relación con”²⁸. Por las condiciones concretas con las que no puede darse el venir a la vida, o sea, por la inexorable introducción a la realidad por la mediación de otros seres humanos, hay una aprehensión originaria de la relación con el otro como bien conveniente, correspondiente a la propia realidad, bien que la razón práctica reconocerá como bien a perseguir²⁹.

Una vez más nos vemos obligados a reflexionar sobre el fenómeno de la *tradición*, que Zubiri define precisamente como el proceso mediante el cual un hombre es instalado en la realidad. La tradición entrega “*formas de estar en la realidad* de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades” (HD, 70). Zubiri denomina de manera significativa este primer momento *constituyente*:

“La tradición tiene, pues, ante todo un *momento constituyente*. Es su momento radical. Al hombre que nace no solamente se le transmiten genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se le instala en una forma de estar en la realidad. Aunque se abandone el recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad” (DHS 24).

La sensibilidad moderna (y contemporánea) siente casi instintivamente este momento constituyente de la tradición como un “problema”, porque este inexorable ser constituido y

²⁸ Esta observación podría, tal vez, asentar sobre nuevas bases las diferencias entre D. Gracia y A. Pintor-Ramos acerca del momento en el que la realidad personal es reconocida como tal. En efecto, mientras Gracia enfatiza la aprehensión primordial de la suidad personal, Pintor-Ramos considera necesario “trasladar la calificación de determinadas realidades como realidades personales – entre otras realidades personales o no personales – al campo de la intelección que es el logos” (1993, 123).

²⁹ Nos resulta difícil entender por qué el origen empírico del descubrimiento de este bien tenga que ser un obstáculo a que se vuelva normativo. El hecho que la dimensión normativa de la ética no pueda tener sus raíces en la experiencia, nos parece más una presuposición kantiana, que una evidencia racional.

esta estructural dependencia aparecen como una de las objeciones y de los obstáculos más radicales para la afirmación de la *libertad* del individuo³⁰. La concepción de libertad reducida a libre albedrío, el ideal de libertad como elección incondicionada en ausencia de vínculos, impiden comprender el sentido profundo de esta estructura antropológica de los inicios y llevan a proyectar la eliminación o, por lo menos, la reducción al mínimo de esta dependencia originaria. Uno de los resultados más inmediatos es la negación teórica y práctica del valor de la *educación*³¹ y de la función de la *autoridad*, que son percibidas como enemigas peligrosas del libre desarrollo del ser humano. En síntesis: precisamente en nombre de la espontánea y libre realización del ser humano se debería eliminar toda influencia sobre el niño, porque todo intento de educación (y más si se tratara de formación de su conciencia moral) sería un atentado contra su libertad³².

Tal vez se encuentre en este nudo problemático otra de las razones por las cuales las éticas modernas y contemporáneas han privilegiado la perspectiva de tercera persona. Como ya se mencionaba en la Introducción, lo que se acepta como inevitable es la necesidad de instituir “reglas” para la convivencia de libertades autónomas e independientes. Se prescinde por lo tanto del problema del bien y de la felicidad (ideales subjetivos, últimamente irracionales) para concentrarse en el problema de lo que es “justo” aceptar o rechazar de los comportamientos, que de la “vida privada” trascienden hacia la “vida pública”. La ética reducida a “derecho” o “ética social”, alcanza sus manifestaciones más clamorosas en nuestras sociedades occidentales, donde se está exigiendo siempre más “rigor moral” en la vida pública (sobre todo de los políticos), junto con el máximo “permisivismo” en el ámbito de la vida privada.

³⁰ C. Taylor (2004, 63) recuerda que el *harm principle* (principio del daño) de Stuart Mill afirma que nadie tiene el derecho de intervenir en la vida del otro por su bien, sino sólo para evitar daños a los demás. Es significativo, además, que quien en el siglo XX ha intentado rehabilitar el concepto de tradición (es el caso por ejemplo, de H-G. Gadamer en *Verdad y método*), haya sido atacado muy duramente justo sobre este punto.

³¹ Con esto no se quiere decir que no se siga hablando de educación o no se pida que la escuela eduque. Sin embargo, hay una negación práctica del valor de la educación muy evidente, por lo menos en las estructuras escolares en las cuales puede trabajar, donde se vive una contradicción insoluble: por un lado la sociedad pide insistentemente que la escuela eduque, ante todo a nivel moral, por otro se han eliminado las condiciones concretas que lo haría posible, la tradición y la autoridad. Se siguen enseñando, por ejemplo, una historia sin eventos, una literatura sin clásicos, una ciencia sin hombres, sin descubrimientos y sin errores; y al docente se le invita a “desaparecer”, a quedarse como un simple “facilitador” de un proceso de aprendizaje que el estudiante llevará a cabo fundamentalmente solo.

³² En el fondo, se trata del drama, ya recordado, de sentir el hecho de tener a un “padre” como un límite y un obstáculo para la propia libertad (cf. *supra* 2.3.3, en particular la nota 120, p. 199).

Una atenta lectura de la obra zubiriana puede sugerir elementos preciosos para hacer frente a esta que parece una aporía insoluble: el carácter más peculiar de la libertad debería ser la capacidad de la propia autoformación y, sin embargo, esta autoformación implicaría una autosuficiencia y un inicio absoluto que no corresponden a los datos concretos de la experiencia.

Una primera contribución se encuentra en el análisis que Zubiri hace del fenómeno de la “*libertad*”, sobre todo en *Sobre el sentimiento y la volición*. Lo que salta inmediatamente a la vista (y que por otro lado crea inicialmente también no pocas dificultades) es que Zubiri rehuye de una definición abstracta de libertad (“No es verdad que haya actos de libertad. Lo único que es verdad es que hay actos libres“, SSV, 96), y tampoco se encuentra en su obra una definición unívoca de ella³³. Esto, lejos de ser un límite, constituye una dirección decisiva de estudio y una característica esencial de una ética de la realización humana. Se trata de ir esclareciendo esta *pluralidad de significados*, mostrando cómo todos, en su conjunto orgánico, constituyen la experiencia humana de la libertad y cómo se reclamen e impliquen recíprocamente. En efecto, el exaltar y aislar un solo aspecto de la libertad, como se hizo y se está haciendo, por ejemplo, a propósito de la libertad de elección, ha puesto desde el principio el discurso ético sobre un terreno movedizo e impracticable. Si toda la libertad consiste *sólo* en el poder de escoger, es inevitable que se pretenda escoger sin vínculos y que el sujeto acabe auto-identificándose con el creador de sí mismo, de los valores y, últimamente, de la realidad³⁴.

Al contrario, la metafísica zubiriana empieza recordándonos que el ser humano antes de tener el *poder* de elegir, tiene la *necesidad* de hacerlo:

“La libertad no cae del cielo así, porque sí, porque un buen día se levanta uno de buen humor, sino que la libertad es el carácter de un acto que el hombre forzosamente tiene que resolver, si quiere, de una manera adecuada, tener subsistencia ante todo biológica” (SSV, 98).

¿Cuántas veces Zubiri nos ha recordado que no habría libertad sin las tendencias y que, por tanto, la voluntad es tendente? ¿Cuántas veces ha repetido que por el juego de las

³³ Se ha intentado dar cuenta de esta pluralidad de significados del término libertad en 2.3.3.

³⁴ “La comprensión del valor como algo creado proporciona una sensación de libertad y de poder (...) La noción de libertad, llevada a sus límites, no reconoce frontera alguna, nada en concreto que yo *tenga* que respetar en mi ejercicio de la elección autodeterminada” (Taylor, 1994, 100).

tendencias inconclusas el hombre se encuentra “a tener que ser libre, no solamente a poder serlo” (SSV, 100)? Esta insistencia de Zubiri adquiere ahora todo su significado positivo: frente a ciertos “delirios” de libertad, en los cuales el hombre se concibe casi como un dios que dispone totalmente de su existencia, él reclama la atención sobre los signos evidentes de nuestra condición limitada. El hombre no es autosuficiente y no se basta a sí mismo: “Al querer ser como posibilidad de sí mismo, el hombre es cuando palpa de una manera cruda y cruel su real indigencia. Necesita de las demás cosas. Pero justamente ahí está la libertad con que las quiere, en la indeterminación” (SSV, 111-112). Es frente a las necesidades que entra en juego el poder de la autodeterminación; pero, no se trata de un poder absoluto, porque, antes que nada, el hombre tiene que alcanzar en la realidad aquellos bienes de los cuales necesita para sobrevivir y resolver la situación. El acto de autodeterminarse en una elección no es satisfactorio en sí mismo, sino por la fruición de realidad en la cual termina. El concepto de fruición vuelve en toda su riqueza e importancia, en tanto que garantía no de un goce subjetivo, sino de un real atencimiento a la realidad, de *un estar realmente en la realidad*. Para Zubiri existe, además, un nexo profundo entre el hecho de que *la realidad querida tenga sentido* y la *posibilidad de tener fruición* de la realidad:

“Es menester que a la voluntad se le den cauces, se le den convicciones, con las cuales efectivamente, la realidad tenga sentido para ella. El hombre actual va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de su realidad (...) Ha perdido radicalmente su capacidad de fruición, que es tener ese mínimo de fruición sobre el terreno que se pisa” (SSV, 80-81).

Esta es otra aportación decisiva, que puede ser bien comprendida partiendo de una preocupación expresada por C. Taylor en *La ética de la autenticidad* (1994): según este autor, para que la idea de autenticidad-libertad (“La autenticidad es en sí misma una idea de libertad”, 100) no se autodestruya, es necesario tener firmes los dos polos de su definición: si por un lado autenticidad implica “creación y construcción”, “originalidad” y “con frecuencia, oposición a las reglas de la sociedad”, por otro lado requiere también “apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia)” y una “autodefinición en el diálogo” (99). Taylor está señalando precisamente la contradicción de quien quiere enfatizar el poder de elegir, sin querer reconocer, al mismo tiempo, la necesidad de un horizonte de significados y de valores dados, respecto a los cuales la elección tiene su razón de ser, saliendo de su abstracción y de su narcisista auto-exaltación. Esto queda extremadamente claro en Zubiri, que además ancla en la *nuda*

realidad la relación con las *cosas-sentido*, por las cuales se abre el horizonte de las posibilidades y frente a las cuales se ejerce la opción: “el sentido está constitutivamente montado sobre las propiedades reales” (EDR, 227) y “puesto un sentido determinado, evidentemente es la realidad la que tiene este sentido, o no lo tiene” (EDR, 228). Esto significa que hay una respuesta de la realidad a la acción del hombre que, una vez más, le recuerda su condición limitada y, en parte, dada: se pueden construir puertas de humo (el ejemplo es de Zubiri) o beber gasolina porque gusta, pero no puedo hacer que todo esto quede sin consecuencias o que sigan las consecuencias que yo quiero. En pocas palabras, la libertad como ejercicio de elección, por ser inteligente y para ser razonable, debe tender a la posesión-fruición de una realidad, y, por ende, debe tener en cuenta toda una serie de vínculos y de condiciones dadas, que la preceden y le van a seguir, de tal manera que su independencia absoluta se revela una verdadera quimera.

Autodeterminarse, elegir, son actos libres que se proyectan hacia un fin, hacia una posibilidad que es reconocida como buena. Por eso se decía que en Zubiri libertad y bien son inseparables: la opción es siempre en último término apropiación de una posibilidad, que es tal respecto a la felicidad, al bien plenario del hombre; la libertad de elección es en función de la libertad *para sí mismo, para ser plenariamente sí mismo* (cf. SSV, 102). La opción racional humana está en función del bien del sujeto que elige: la libertad como autoposesión y autodeterminación tiene su pleno sentido como *libertad de autorrealización*.

Este segundo significado de libertad, como adhesión a la realidad, apropiación de las posibilidades de la realidad para la realización del propio yo, es sin duda la perspectiva que abre el corazón del problema moral. El problema, lo vimos, no es tanto “qué voy a hacer”, sino “qué voy a hacer de mí”, es decir, ¿cuál es la figura de hombre y el ideal de perfección (felicidad, realidad plenaria) que vale la pena perseguir a través de los actos de la propia vida? ¿Cómo desarrollar todas las estructuras de la propia persona hasta su realización integral y cómo afirmar todas las posibles relaciones con todos los aspectos de la realidad que se me presentan en el curso de mi existencia?

En los apartados anteriores se ha visto cómo sólo un tercer significado de la libertad permite comprender cómo siga adelante el ímpetu, la tensión originaria hacia la realización de sí, impidiendo al individuo encerrarse en una condición solipsista, donde lo único que existiría serían el propio yo y su deseo de ser feliz. En efecto, precisamente el límite estructural

dentro del cual nacemos, nuestra misma estructura psico-orgánica, nos abre y proyecta hacia *los otros*. La libertad de autorrealización es concretamente apertura y dependencia del otro, y más exactamente, de la libertad del otro. El hombre no es un simple producto social y no son los demás que le dan su realidad humana personal; sin embargo, somos entregados desde el principio a la libertad de otros que nos acogen, reconocen, cuidan, aman. La libertad es, entonces, además de autodeterminación y autorrealización, también *relación con el otro*, porque la posibilidad de responder positivamente a la realidad, el inicio de la libertad como adhesión frutiva a la realidad, está ligada a la experiencia del reconocimiento afectivo del otro que, primero, me ha afirmado. La constitución del sujeto libre necesita del encuentro con otro sujeto libre; la activación de lo humano *viene* al hombre de otro hombre; el descubrimiento y la autoafirmación de sí mismo como sujeto absoluto relativo, se da sólo en la relación con otro sujeto, porque es dentro de la relación con el otro que descubro tanto mi dimensión de *absoluto* como de mi ser *relativo* (cf. DSH, 58)³⁵. No es casual que Zubiri afirme que la “comunidad personal” (distinta de la simple “sociedad”, porque implica la relación con las otras personas en tanto que personas) “pertenece al estudio de la figura humana de instauración en la realidad” (IRE, 214).

La “circularidad” entre los distintos significados de libertad aparece ahora de manera todavía más evidente: la libertad-relación documenta su verdad precisamente cuando lleva al niño a una capacidad siempre más autónoma de elección y a una experiencia siempre más clara y consciente de autoposición y autodeterminación. En el fondo, es ésta la tarea fundamental de la *autoridad* (padres, educadores, etc.) hacia el educando, porque “aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es *la libertad*” (SSV 153)³⁶.

³⁵ Tal vez se coloca precisamente a este nivel (somos al mismo tiempo “absolutos” y “relativos”) la tensión dramática que marca cada una de las relaciones humanas, llevando a interpretar fácilmente todo deseo de reconocimiento en términos de lucha para el dominio y el poder (cf. Hobbes, Hegel, Sartre). Por otro lado, me parece que hay en este discurso sobre la libertad como relación la posibilidad de profundizar seriamente en lo específico del ser *personal*, donde sustantividad y respectividad (sustancia y relación, en términos más clásicos) son los elementos constitutivamente en tensión de aquella realidad única que es la persona.

³⁶ “El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas” (SH, 320). Se me perdone una larga cita de L. Giussani, que en *Educación es un riesgo* (1991, 75) describe magníficamente este destino de la educación: “El objetivo de la educación es formar un hombre nuevo; por eso, los factores activos de la educación deben tender a hacer que el educando actúe cada vez más por sí mismo, y que afronte cada vez más el ambiente por sí solo. Por tanto, será necesario, por un lado, ponerlo cada vez más en contacto con todos los factores del ambiente y, por otro, dejarle cada vez más responsabilidad de la

La filosofía de Zubiri vuelve por tanto a dar un sentido a palabras como “educación”, “autoridad”, “formación moral”, precisamente porque se aleja de una interpretación unívoca de la libertad como iniciativa pura, autonomía, independencia absoluta. La formación moral nace de una relación de reconocimiento en la cual el niño se ha visto mirado como un bien de por sí y donde él mismo ha experimentado a otros como bienes por sí mismos. Y por esa razón se ve capacitado al riesgo de otras relaciones, se abre a la aventura de la vida, precisamente por la tensión-implicación circular de estas formas de libertad: relación de reconocimiento-elección-autorrealización.

La relación educativa, que empieza normalmente en el ámbito familiar, continúa a través de otros encuentros (parientes, maestros, compañeros, amigos...), donde sigue siendo fundamental la experiencia de la relación con el otro como *beneficio*. En efecto, donde llega a faltar una relación de confianza, inmediatamente se bloquea la libertad del individuo y la utilidad de la dinámica educativa. Para la formación específicamente moral de la persona, resulta de todas maneras decisivo el encuentro con adultos (personalidades ya constituidas, aunque siempre en proceso de configuración), que representan una realización concreta de un tipo de humanidad “bien formada”, “bien hecha”, “feliz”, que constituya no tanto un ejemplo a imitar, sino más bien una *relación* en la cual *hacer experiencia* de una realidad humana moralmente enriquecedora. Ya se vio la importancia que Zubiri reconoce al fenómeno del *convivir*³⁷ y el espacio que concede en *Inteligencia y razón* a los modos de experiencia que él llama *compenetración* y *conformación* (cf. 3.4.4). Nada es más atractivo que la personalidad de un hombre en la cual se reconoce en acto, realizada, o en vía de realización, aquella perfección que se desea para sí. Mucha impotencia y desesperación de maestros y educadores, hoy en día, depende precisamente del enfoque intelectualista de su proyecto educativo, que los deja insensibles a éste que desde siempre representa el corazón de la dinámica educativa y, por tanto, se quedan incapaces de comprender los resortes existenciales auténticos que mueven los jóvenes a empeñar la propia libertad³⁸.

elección, siguiendo una línea educativa determinada por la conciencia de que el muchacho deberá llegar a ser capaz de ‘valérsela por sí mismo’ frente a todo”.

³⁷ “Además el hombre, por lo que respecta a la línea de la comunión, tiene que encontrarse con una forma distinta de poder: es el poder de las demás personas con quienes convive. A ese poder le llamaré genéricamente *compañía*” (SH, 312-322).

³⁸ “En cierto modo la fuerza de la compañía es la *irradiación* (...) Los antiguos decían que las palabras indican y los ejemplos arrastran. La ejemplaridad no consiste en que hay un modelo, un paradigma; la ejemplaridad tiene un poder positivo de irradiación, en lo que consiste el carácter poderoso de la ejemplaridad” (SH, 322).

El encuentro con una verdadera autoridad no es el encuentro con un sistema de reglas, normas o deberes, sino con una personalidad que ofrece en formas vivas y sintéticas *un sentido total de la realidad dentro de una tradición*. Zubiri, en efecto, reconoce que unos de los factores fundamentales para que se transmita una tradición es que se *entregue una realidad humana dotada de sentido* (DHS, 36); y lo más decisivo para el perfilarse de una personalidad humana es precisamente el sentido que expresan sus acciones, sus decisiones, sus relaciones: “Pero como quiera que sea, el sentido que tiene la vida es el perímetro radical que perfila la figura de mi propio ser sustantivo, de mi ser absoluto” (PTH, 82).

Como se dijo en el capítulo anterior, el conocimiento del otro en su sentido y sus motivaciones, el descubrimiento de las razones profundas de lo que permite al otro aquella configuración de su personalidad, implica la que Zubiri ha denominado “compenetración”, que es el modo propio del conocimiento profundo del ser humano, “el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad” (IRA, 249). Este método de conocimiento, se decía, es el más propio de las relaciones humanas, porque implica toda una serie de condiciones (como la convivencia) y de disposiciones (desde la simpatía hasta el amor), que involucran al ser humano en la totalidad de sus factores (inteligencia, voluntad, sentimiento).

La persona que viva inteligentemente esta dinámica, en realidad, no se pierde en la verificación de una serie de indicaciones parciales, sino que va verificando una hipótesis global de sentido para su vida. Empieza a vivir las relaciones con personas y cosas *con* y *como* las vive el maestro o el amigo, descubriendo con él un modo de estar en la realidad: es la experiencia como *conformación* (cf. IRA, 256-257). En este trabajo de compenetración y conformación confluye concretamente aquella voluntad de verdad real que es la señal más evidente de una auténtica moralidad.

En efecto, como se notaba en el capítulo anterior (cf. 3.4.3), la verificación por conformación “lograda” no es un acto preliminar, sino que es ya el acontecer de una humanidad más verdadera, porque en ella el esbozo, que ha encontrado la respuesta positiva de la realidad, cumple la figura de la personalidad: la verificación es literalmente un *verum facere*, es una modificación, una configuración del propio Yo. Sólo la verdad real tiene el poder de *configurar* y de *instalar* auténticamente en la realidad. El hombre apropiándose la posibilidad

de verdad se entrega a ella y “hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad” (HD, 250). Vale la pena volver a leer un pasaje de Zubiri que me parece decisivo para confirmar esta lectura de su pensamiento:

“Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquél a quien se adhiere. En su virtud, el que se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero: más manifiesto, más fiel, más efectivo” (HD, 218)³⁹.

Parece urgente, a la luz de esta dinámica de las relaciones humanas formativas, volver a pensar en el papel de la razón práctica, que evidentemente no puede reducirse al cálculo de consecuencias convenientes, ni a la prudencia como aplicación de principios generales a casos concretos y complejos. La perspectiva de una ética de la realización humana, sugerida por los textos de Zubiri, valoriza la dinámica de la vida cotidiana, en la cual el hombre encuentra propuestas y estímulos para la propia conducta moral no tanto a través de discursos, homilías, libros o meditaciones filosóficas, sino a través de seres humanos, cuya relación se revela un bien precioso, porque precisamente en aquellas relaciones se hace más patente y comprensible el sentido de la realidad misma y, por tanto, cobran significado sugerencias, consejos, normas y hasta sacrificios⁴⁰. Zubiri sugiere indirectamente un método que moviliza la libertad de la persona, que se lanza a *actuar* apropiándose de las posibilidades que le ofrecen las relaciones que le están permitiendo descubrir su verdad y llegar así a una convicción racional y a una figura propia, siempre más personal. En conclusión, desde el punto de vista metodológico, la formación de la conciencia moral se da permaneciendo en aquellas relaciones, en aquella comunidad donde se está experimentando una ayuda concreta para la propia realización humana.

³⁹ Zubiri ha llamado la atención por lo menos en dos ocasiones (cf. HD, 206-207; IRA, 238-239) sobre esta “extraña causación” entre personas: “No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo *causalidad personal*. Por mucho que repugne a la ciencia de la naturaleza, hay, a mi modo de ver, una causalidad entre las personas que no se da en el reino de la naturaleza” (HD, 206).

⁴⁰ No se está excluyendo del dinamismo de la razón práctica el momento del juicio prudencial, sino indicando las condiciones diferentes de su ejercicio en un sujeto que se mueva dentro de una comunidad o, por lo menos, dentro del horizonte de relaciones significativas.

A nadie se le escapa el riesgo de las manipulaciones y de las tentaciones de poder a las cuales se expone un dinamismo de este tipo⁴¹. Zubiri no lo ignora y por eso habla a menudo del “poder” o de la “fuerza” que representa en sí cualquier estructura social o comunitaria:

“la realidad propia de lo social es ser *habitud física* (...) Esta *habitud* es la forma física en que el hombre queda vinculado a los demás, y precisamente porque es una *habitud* hay en ella un haber. Ese haber cobra frente a mí una carácter de *poder*, que como tal ejerce una *presión* (...) En sus formas más elevada adopta dos formas, que llamamos *mentalidad* y *tradición*” (SH, 272).

Y más adelante:

“Cuando yo introduzco estas posibilidades en mi vida, las introduzco no sólo como posibilidades, sino como posibilidades que tienen poder en la vida del otro. De ahí que los demás no están en mi vida como simple sistema de posibilidades sino como sistema de poderes, que han sido poderes para el otro y que, en su forma de poder, se inscriben en mi propia realidad” (SH, 316).

Pero Zubiri nos advierte que si el poder es inexorable, no lo es “porque sus efectos se produzcan *inexorablemente, sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder*” (SH, 317, subrayado del autor). Para Zubiri cabe siempre el espacio de aquella “mota” de libertad que permite la opción:

“Por eso cabe la doble opción de aceptar o no aceptar el contenido de ese poder; cuando uno no lo acepta, lo que hace es volver en signo inverso el poder de lo social, para hacer de ese poder que no se acepta la fuerza con que se pueden poner en marcha decisiones propias” (SH, 317).

En otras palabras, la moralidad no se agota en el reconocimiento y en la adecuación a una tradición particular, de la cual el sujeto trae su identidad (tentación que se les reprocha actualmente a los llamados “comunitarios”), sino que consiste en una comparación y

⁴¹ Un capítulo aparte merecería el discurso sobre los medios de comunicación de masas y su capacidad de producir modelos e “ídolos”, que introducen nuevos “valores”, cambian mentalidades, modifican comportamientos y arrastran masas. Sin duda su éxito está ligado a la habilidad con la cual se sabe aprovechar esta tendencia-necesidad humana de identificarse, imitar y seguir, satisfaciéndola con simulaciones de dinámicas existenciales y sustituyendo siempre más frecuentemente las relaciones reales con relaciones ficticias o virtuales.

verificación seria y apasionada de la propia tradición. “Verificación”, “probación física de realidad” son las palabras claves en Zubiri. Rechazar y cortar a priori las raíces de la propia historia, sin conocerlas, contiene un peligro mortal para cualquier civilización⁴².

Por esta razón, en el análisis muy cuidadoso del artículo de 1974 sobre la “Dimensión histórica del ser humano”, Zubiri enfatiza que la estructura misma de la transmisión de la tradición contiene en sí un aspecto *continuable* y uno *progresivo*. No es conveniente repetir en este lugar lo que ya se describió con una cierta amplitud en los capítulos anteriores (cf. 2.1.3 y 3.4.4). Vale la pena, sin embargo, reafirmar que para Zubiri no hay auténtica transmisión cuando se da una recepción pasiva, que se limita a repetir mecánicamente formas de vida recibidas: “La continuación es resultado de un acto positivo del recipiendario de lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo” (DHSB, 25). Es evidente que “recibir” y “revivir” implican esencialmente razón y libertad, y una libertad que adquiere en esta perspectiva un carácter moral que tal vez, hasta el momento, no se había visto tan claramente. En efecto, si la moralidad, como se dijo al principio de este capítulo, se manifiesta como *libre asunción del movimiento hacia la realización, en el cual el hombre se encuentra ya incurso desde su nacimiento*, hay que completar ahora el sentido de esta afirmación en la dirección de la concreción histórica: una auténtica moralidad de la realización humana no podrá evitar reconocer y *asumir su condición de libertad engendrada*, es decir, de libertad que no es inicio absoluto de sí misma, sino que reconoce, acepta y asume críticamente el hecho de haber sido activada, “instituida” y formada en la relación con otros dentro de una precisa tradición. Por lo tanto, un síntoma claro de una voluntad de verdad real es la honestidad y sinceridad con que un hombre se empeña con la propia tradición, o sea, con la evidencia de haber sido engendrado por el bien de una historia de relaciones que le precede.

La señal de que no hubo violencia y manipulación en el proceso formativo de la conciencia es precisamente la capacitación del individuo para que engendre a su vez proyectos originales, nuevas formas de vida, nuevos modos de estar en la realidad, nuevas formas de moralidad; sobre todo se documenta en lo que se indicaba anteriormente como deseo y capacidad de engendrar y formar otras libertades. Pero es decisivo darse cuenta de la naturaleza profunda de este dinamismo: sólo quien es generado puede generar, sólo una

⁴² Es el drama que está viviendo actualmente Europa, que se ha reflejado en el debate acerca de la inserción en el preámbulo de la Constitución Europea de una referencia a las raíces cristianas de su civilización. Sobre este tema cf. Weiler (2004).

libertad grata y reconociente de la propia derivación de otros, está en las condiciones para engendrar a su vez, reproduciendo libremente, en formas nuevas, aquella lógica generativa de su mismo proceso formativo.

Por eso la historia, lo recuerda una vez más Zubiri, no procede por simple herencia, ni por mutaciones (como la evolución biológica). Contiene un elemento nuevo, ligado precisamente a la naturaleza de la inteligencia sentiente y, por ende, a la consecuente estructura moral de su realidad: “la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad” (HD, 69). Instalado en una forma de realidad que le ha sido entregada, según una inevitable, aunque problemática, continuidad, el ser humano, apoyándose precisamente en lo que ha recibido, lleva a cabo opciones que con el tiempo irán transformando, también radicalmente, lo que ha recibido y que a su vez transmitirá a sus sucesores. En conclusión, este proceso de capacitación y progreso en la historia es posible porque el hombre es constitutivamente moral, porque en sentido zubiriano “moral” indica antes que nada la necesidad que la sustantividad humana tiene de apropiarse posibilidades para sobrevivir; al mismo tiempo la dimensión histórica del Yo humano hace que la conciencia moral misma del hombre tenga un inexorable carácter histórico y “progresivo”.

4.5 Las exigencias normativas de una ética de la realización humana

Los temas desarrollados hasta el momento pueden dar la impresión que de alguna manera se haya renunciado a la que generalmente se considera la tarea más específica de una ética filosófica, es decir, investigar acerca de cómo *deberían* actuar los seres humanos para *ser* hombres buenos. Sobre todo por las consideraciones del apartado anterior, podría parecer que nos limitamos a describir el hecho inevitable de que el hombre nace y crece en un determinado ambiente cultural, en el cual encuentra categorías y conceptos para pensar en la realidad, en sí mismo y en los otros, y del cual asume, más o menos críticamente, las ideas acerca de lo que es bueno hacer o evitar. Aunque se haya insistido sobre la actividad de verificación personal, que la razón es llamada a llevar a cabo para dar una adhesión razonable, es probable que la figura de ética de la realización humana que se está esbozando aparezca más bien una ética que se enfoca exclusivamente en la conducta de la vida individual y que, a pesar de la apelación al valor único de la persona humana, no logre el alcance universal que Zubiri mismo reconoce necesario para que se dé una verdadera

filosofía moral (cf. SH, 431). Además parece confirmarse la crítica de A. Cortina (2000, 69) a la ética de inspiración zubiriana de D. Gracia: un enfoque de este tipo “puede justificar reglas de prudencia o consejos, pero no mandatos categóricos, ni siquiera propiamente deberes”.

Este tipo de objeción capta un rasgo indudablemente verdadero de la figura ética que se pretende proyectar a partir de Zubiri. En efecto, contrariamente a la dirección que con gran genialidad ha sabido darle D. Gracia en sus obras de bioética, lo que más inmediatamente parece dar de sí la antropología metafísica de Zubiri es, en una perspectiva de primera persona, una comprensión del fenómeno moral como dinámica de la existencia cotidiana del individuo común, normalmente empeñado con decisiones que no necesitan de “ningún método explícito” (también lo reconoce Gracia, 1989, 507) y, sobre todo, no se resuelven en base a complicadas operaciones lógico-legales: cada hombre quiere, a través de sus relaciones, acciones y decisiones, realizar la propia humanidad con vista a una plenitud o felicidad hacia la cual se halla inexorablemente ya lanzado. Podríamos decir, para ejemplificar, que una ética zubiriana tendría instintivamente más interés para reflexionar sobre una “moral del tiempo libre” que sobre el “deber” cotidiano; y esto no por amor a la pereza y a la irresponsabilidad, sino porque es precisamente en el tiempo libre que el hombre toma iniciativa hacia la propia humanidad sin otro interés que “hacerse a sí mismo”; de hecho, de acuerdo al modo con el cual decide utilizar el tiempo libre, el individuo no sólo plasma su figura humana como hace en cualquier otra acción, sino que revela el ideal de humanidad y de felicidad que prácticamente persigue en todas las demás acciones, aunque de manera menos evidente. He aquí un texto de Zubiri donde aflora este punto de vista:

“Alguna vez, hace muchísimos años, dije que al hombre se le conoce por lo que hace en los días de fiesta. Forma muy extremada y muy vulgar de decir lo que acabo de decir. Es justamente la hora y el día en que el hombre, efectivamente, no tiene que hacer más que ser sí mismo, tener esa mínima fruición sin la cual la humanidad y la vida no podrían existir” (SSV, 81).

Sin duda, un enfoque tan explícitamente preocupado por la realización de la persona humana en su vida cotidiana, constituye una figura contracorriente respecto a las tendencias que han prevalecido a partir de la época moderna. En la modernidad, la reducción de la filosofía moral a ética de las leyes, a ética social o, en general, a ética de tercera persona, ha alejado sensiblemente la filosofía moral de las preocupaciones, de los interrogantes y de las exigencias que las personas encuentran en su diario esfuerzo para vivir de una manera que

sea digna de un ser humano. Se trata de la reducción tan claramente sintetizada por Taylor en la cita ya recogida en el capítulo anterior:

“La moral se concibe meramente como guía para la acción. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser. De manera análoga, la función de la teoría moral se identifica como definidora del contenido de obligación y no de la naturaleza de la vida buena. En otras palabras, la moral concierne a lo que *debemos* hacer; eso excluye como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello (razón por la cual la supererogación presenta tantos problemas para algunas filosofías morales contemporáneas), como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser o amar*” (1996, 95-96).

Frente a un ambiente social siempre menos capaz de proponer una visión unitaria y orgánica del sentido global de la vida y, por tanto, en un pluralismo exasperado de opiniones y puntos de vista sobre qué es el hombre y cuál es su bien, muchos, en las últimas décadas, se han orientado hacia la Psicología, tanto en la persona del psicólogo o del psicoterapeuta, como (y más frecuentemente) en aquellas formas de pseudo-psicología barata que son los libros de autoformación y superación personal. Las librerías están siempre más atiborradas de libros con recetas para el éxito en todos los campos de la vida personal: hay manuales acerca de cómo ser buen amante, buen padre, exitoso hombre de negocios y, sobre todo, libros acerca de *cómo ser felices*⁴³. Esta literatura popular intenta satisfacer no sólo la urgente y difusa necesidad de hacer frente a las inquietudes, las inseguridades y los nuevos problemas morales de la existencia individual contemporánea, sino dar una orientación significativa a la vida, en una condición social de crisis generalizada de identidad, donde las relaciones familiares y sociales son siempre más inciertas, inconsistentes y frágiles, incapaces de vehicular aquella hipótesis de significado unitario de la realidad, que era típica en la dinámica de la tradición en otras épocas.

Obviamente no hay manera en este estudio de documentar esta condición socio-psicológica del hombre occidental contemporáneo. Sólo se ha querido llamar la atención sobre un fenómeno que está a la vista de todos y que debería sugerir una mayor atención (y menor desprecio) a aquella parte de la ética que no se ocupa de “deberes” y de imperativos absolutos e incontrovertibles, sino que ayuda al ser humano en la difícil tarea de ser

⁴³ En junio de 2004, en el catálogo de libros de *Amazon* se encontraban más de veinte títulos en los cuales aparecía explícitamente el término “*happiness*”.

precisamente “humano”. La retirada de este terreno por parte de la filosofía moral ha dejado el campo libre a una pseudo-filosofía que precisamente hace de la autorrealización su caballo de batalla. Sin embargo, casi siempre, también en las versiones religiosas de estos libros de superación personal, se contrabandean sugerencias y consejos para “sentirse bien”, no tener problemas, “ser funcionales”, con la auténtica ascesis hacia la configuración de una personalidad cumplida. De hecho, lo que domina en estos textos son las invitaciones a ser sí mismo, a no tenerle miedo a escoger según los gustos personales, que son siempre presentados como algo bueno e indiscutible. “Autorrealización” se vuelve sinónimo de relativismo moral, escepticismo, afirmación subjetiva e irracional de preferencias personales. También los filósofos contemporáneos que se han dado cuenta de este vacío y han ido al encuentro de esta difusa necesidad de una filosofía moral capaz de hablar al hombre común no acostumbrado al lenguaje especializado de la filosofía (se piense, por ejemplo, en ciertos libros de F. Savater o J. A. Marina en España), no es claro hasta qué punto se hayan alejado de esta perspectiva de una ética que con Taylor podemos llamar de la “autenticidad”, caracterizada por el rechazo de cualquier dimensión normativa y por una concepción del ser humano que se realiza creativamente a través de opciones personales, que no pueden ser juzgadas más que por uno mismo sobre la base de la coherencia consigo mismo, o sea, sobre la base de una “autenticidad” expresiva.

¿Sería este el destino inevitable también de una ética de la realización humana de inspiración zubiriana? La respuesta debe ser negativa y por diferentes razones.

Antes que nada, un desarrollo coherente de los fundamentos que Zubiri ha puesto en su antropología metafísica implica sin duda el reconocimiento de una dimensión normativa de la ética. Como se ha tratado de mostrar anteriormente (cf. 3.1.3), no se puede separar el carácter de *deber* del carácter *moral* de la realidad humana:

“Estar sobre sí es estar abierto a la posibilidad y, por consiguiente, pendiente de una apropiación; ahí está el *carácter moral*. En que la propiedad sea apropiable, está el *carácter de bien*. Y en el que sea apropianda está su *carácter de deber*. Por esto, deber es la forma con que las posibilidades determinan el bien. No es indiferente cualquier posibilidad, y la no diferencia es positivamente un mayor o menor poder de felicidad, que hace una posibilidad más apropianda que otras. La condición de estas posibilidades en tanto que apropiandas es justamente lo que llamamos deber” (SH, 409).

Es uno de los puntos más firmes en la filosofía de Zubiri: no se trata antes que nada de que el hombre tenga deberes, sino que él mismo es una “realidad deudora” (SH, 411) y lo es porque es una realidad moral. Estamos todavía en un nivel metafísico: que lo quiera o no, “el hombre está debido a una forma de realidad, que es su propia felicidad” (SH, 411). Es decisivo este nexo insoluble entre la propiedad ya apropiada de la felicidad (plenitud, perfección) y el deber:

“No podemos estar en la realidad, si no es estando debidamente en la realidad, y no podemos estar sino debidamente en la realidad, porque ya estamos en la realidad justamente en forma de felicidad” (SH, 410).

Ahora bien, esto significa que todo hombre, consciente o inconscientemente, *vive una dimensión deudora en su vida* y, de alguna manera, “resulta responsable de su propia felicidad” (SH, 417). Como el carácter *moral* de la realidad humana hace que el hombre viva (trabaja, estudia, va de compras, da un paseo, se casa...) en una tensión a la realización de sí - no porque así lo decide, sino porque así está hecho - de la misma manera, el carácter *deudor* de su realidad hace que el hombre viva esta tensión a la realización de sí como una respuesta *devida* (responsabilidad es precisamente “responder a través de posibilidades”, SH 416). El ser humano está en “deuda” metafísicamente: en tanto que esencia abierta, no está ya totalmente dado y determinado en su figura de ser en la realidad; su propia estructura por una parte lo liga a la felicidad, lo hace deudor de aquella realización, de aquella plenitud hacia la cual está proyectado físicamente, antes de cualquier opción intencional; por otra, lo hace responsable de la forma con que en cada acto configura la forma de su felicidad, porque esta forma no está ya determinada.

Es muy significativo que Zubiri utilice precisamente el término “deudor”, que tan evidentemente hace pensar en la raíz etimológica latina de deber, *debitum*, “deuda”. El hombre es una realidad que está en deuda y está claro de *qué* es deudor: debe la realización concreta de la propia felicidad. Más complejas son las respuestas a otras preguntas:

- 1) ¿a quién le debe esta felicidad? ¿Frente a quién últimamente es deudor? ¿Sólo frente a sí mismo?
- 2) ¿en qué consiste esta forma feliz, esta configuración perfecta, totalmente satisfactoria, de la cual pende la identificación de los “deberes” al plural, es decir, de las posibilidades

apropiadas? En efecto, hay “deberes” al plural, que se pueden determinar sólo en la medida en que se va precisando la figura de felicidad a la cual estamos “debidos”. Pero, ¿existe “una” figura de felicidad a la cual estamos debidos o, como parece obvio hoy en día, cada cual elabora su figura de felicidad con total independencia y de acuerdo a gustos subjetivos y no sindicables? A pesar de que la respuesta acerca de cuál sea la felicidad, la da siempre “el hombre concreto dentro de este momento histórico, dentro de esta sociedad, en esta circunstancia determinada de su vida” (SH, 420), ¿existe la posibilidad de identificar algunos rasgos comunes de la perfección humana, de tal manera que se pueda dar por lo menos una configuración general a los deberes humanos universales?

Contestar a estas preguntas es entrar ya más decididamente en el terreno de la elaboración de una figura de ética y es atreverse a ir mucho más allá del punto donde Zubiri se ha detenido. Advertidos de que las respuestas a estos interrogantes se relacionan y complementan más de lo que podría parecer a primera vista, se intentará un esbozo de solución a partir de la segunda serie de preguntas, para recuperar luego una respuesta más completa a la primera que, a pesar de su aparente sencillez, involucra un problema metafísico más complejo, es decir, la cuestión de la religación.

Ante todo no hay que olvidar una precisión muy importante del mismo Zubiri:

“El hombre no aspira a una felicidad cualquiera, sino que busca ‘una’ felicidad, ‘la humana’, la de sus propias estructuras. La felicidad como *bonum* absoluto es el *bonum* en orden a la perfección” (SH, 415).

Existe por lo tanto un bonum absoluto y éste es la promoción, realización, perfección de la realidad personal. Y existe un deber, que no es nada hipotético, porque, aún todo lo indeterminado que se quiera, es categórico, tiene que obedecer al movimiento global de la realidad humana hacia su realización, que la suidad humana reconoce y asume. El corazón del problema moral es para Zubiri una tendencia hacia la realización plenaria, que no define el individuo, sino que, al contrario, decide el destino del individuo. Es evidente que estamos en las antípodas de la filosofía kantiana: una acción es moralmente buena precisamente porque la deseo para la realización de lo humano que está en mí y alrededor mío.

¿Existe la posibilidad de identificar algunos rasgos comunes de la perfección humana? La respuesta no puede ser más que positiva en la perspectiva zubiriana. Y, en efecto, los “deberes” no dependen de cualquier imagen de felicidad, sino de aquellas imágenes que *corresponden efectivamente a las estructuras del ser humano*. No tiene sentido elaborar con tanto cuidado una antropología metafísica para luego no saber indicar en qué consiste el bien del hombre. Si existe una esencia del hombre (esencia abierta, pero, al fin y al cabo, esencia⁴⁴), hay una realidad que se impone: “Abierto a la realidad en forma de felicidad, el hombre está absolutamente vertido a una forma de perfección, lo cual no depende de él y es el elemento absoluto de toda moral” (SH, 434). Como se ha visto principalmente en los primeros dos capítulos, la realidad humana tiene una estructura metafísica universal y permanente que urge hacia su realización. Con el reconocimiento y la asunción libre de este movimiento de realización inicia en el ser humano la responsabilidad moral y se abre la búsqueda de los modos con los cuales es mejor (y por tanto debido) responder a estas exigencias perfectivas de la propia realidad personal. Es verdad que las tendencias naturales del ser humano no pueden ser consideradas normativas por sí mismas, pero es indudable que se vuelven normativas en la medida en que son reconocidas por la razón como decisivas para aquella realización de la cual el sujeto humano se ha vuelto responsable al tomar conciencia de sí. Según Zubiri existe una real perfectividad del hombre, que no sólo permite un diálogo y una dialéctica entre las diferentes ideas de hombre y de moralidad, sino que constituye la piedra de toque de cada una de ellas: “cada una de esas ideas tiene que medirse con la perfectividad interna del hombre. Una vez más estamos en el problema de la verdad moral del hombre” (SH 430-431).

¿Existen en la vida de todo hombre posibilidades más posibilitantes que otras respecto a su perfección-felicidad? El problema de la verdad moral del hombre en el fondo es precisamente éste: ¿cuál es el *verdadero* bien del hombre? ¿Se dan experiencias en las cuales cada uno de nosotros ha podido experimentar ciertas realidades como *verdaderamente* buenas, respecto de otras *falsamente* buenas? ¿Existen modos de vida, actos o relaciones en los cuales todos han podido percibir que las propias estructuras humanas, sobre todo el propio Yo, han sido “objetivamente” y “universalmente” afirmados, promovidos y potenciados? Si

⁴⁴ No hay que olvidar las palabras de Zubiri en *Sobre la esencia*: “Una cosa es estar abierto a la realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposible. El hombre, por razón de su talidad intelectual es ‘de suyo’, esto es, transcendentamente, una esencia abierta. Y en el ‘suyo’ de la esencia abierta es en lo que transcendentamente consiste la persona” (SE, 506).

existiera alguna experiencia de este tipo, común a todos los hombres, ésta sería *normativa*, o sea, indicativa de lo que la vida *debería* ser siempre, para que fuera siempre más feliz. El hombre, cuando reconoce la efectiva condición posibilitante de una posibilidad respecto a la propia perfección, la reconoce al mismo tiempo como algo que *debe ser apropiado*. Zubiri lo ha repetido hasta la saciedad: “la posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropiada en orden a la felicidad, es lo que llamamos un *deber*” (SH, 408-409).

En conclusión, se está afirmando que una figura zubiriana de ética no tiene por qué intentar la fundamentación de su carácter normativo en una obligación formal, sino que puede más bien buscar, dentro del horizonte de la experiencia, formas de obligatoriedad concreta a partir de contenidos de bien empíricamente hallados: que la normatividad no pueda fundamentarse en descubrimientos empíricos es una prohibición que falta de evidencia. No es posible aquí llevar a fondo esta discusión, pero no faltan en la tradición filosófica autores que han escogido un punto de partida empírico para la propia ética, incluso Aristóteles y Tomás de Aquino.

A la luz de una fenomenología del comienzo de la vida de todo ser humano y de su existir como sujeto, se ha visto anteriormente perfilarse la dinámica existencial concreta en la cual la persona se abre y descubre en qué consiste el *verdadero* bien plenario, es decir, la *verdadera* felicidad, *verdadera* en tanto que aprendida y experimentada como correspondiente a las exigencias constitutivas de la propia realidad.

Aunque con el riesgo de repetir observaciones ya desarrolladas en los apartados anteriores, vale la pena recordar lo que se dijo acerca de la experiencia originaria del bien, vivida en la relación con los otros en el comienzo de la vida (cf. 4.3). El otro humano con su libertad es “aquel a quien debo el haber accedido a la libre disposición de mí mismo” (Léonard, 1997, 185). Gracias a la relación con los padres o con otras personas que los sustituyeron (de otro modo no habiéramos podido sobrevivir), hemos descubierto la realidad entera y nuestra misma realidad como algo bueno. La metafísica bondad de la realidad es un descubrimiento que se ha dado y se da en la experiencia. Que es bueno nuestro existir se nos ha revelado porque alguien nos ha afirmado *gratuitamente*: nuestra libertad, nuestro yo han sido activados por relaciones, que nos han revelado *qué es lo bueno y cuál es su lugar existencial: la defensa-promoción de la persona humana y las relaciones que las hacen*

posibles. La experiencia originaria de lo que se ha vivido con la madre se vuelve con toda razón *normativa* de lo que es bueno. Esta experiencia originaria no puede ser reducida a un hecho empírico desechable, sino que es la experiencia reveladora de la condición metafísico-ontológica del hombre: no somos absolutos independientes y autosuficientes, sino que dependemos de condiciones que nos preceden y que engendran nuestro ser y nuestra libertad⁴⁵.

Esta primera aprensión del bien, ligada a la presencia amiga del otro, es destinada a repetirse, con mayor o menor frecuencia, en el resto de la vida (tampoco esto depende enteramente de nosotros: otro signo de nuestra estructural limitación). En la experiencia del encuentro con ciertas personas humanamente “grandes”, en su compañía, en el compartir la amistad, hemos vuelto a esta percepción positiva de la realidad, se ha dado una experiencia de potenciación de nuestro yo, de sus facultades y de las razones para vivir, de tal modo que hemos sido llevados a decir: “¡qué bella es la vida!”⁴⁶. Por otro lado, es verdad que también con frecuencia hemos experimentado el ser decepcionados, abandonados, tal vez traicionados o humillados por el otro. Entonces nos hemos sentido, como diría Sartre, “una pasión inútil”, acaso hemos pensado que ya no había razones para vivir, que hubiera sido mejor no haber nacido. He aquí la “angustia”, la “desmoralización”, de la cual ha hablado Zubiri (cf. SSV, 395-405) en momentos clave de su discurso sobre el hombre contemporáneo.

Si “en la moral existencialista de la autenticidad no hay otra recomendación ética que la de vivir en conformidad con la libertad singular del yo” y “el imperativo categórico de la moral del deber se limita a la exigencia de la conformidad con la universalidad intrínseca de la razón” (Léonard, 1997, 186), en cambio, en el reconocimiento de la libertad como autodeterminación y autorrealización *engendada*, el deber de realizarse a sí mismo no puede ser ya separado del destino de la libertad ajena. La fidelidad y la responsabilidad hacia mi Yo no son separables de la fidelidad y responsabilidad hacia el Yo del otro. Precisamente porque llevo metafísicamente “incrustado” (SH, 253) en mi ser la promoción y

⁴⁵ Como se verá dentro de poco esta experiencia introduce más fácilmente al reconocimiento de aquella *religación* todavía más radical de nuestra realidad con la Realidad absolutamente absoluta que nos hace personas.

⁴⁶ K. Wojtyła, en cuyos estudios de ética se podrían encontrar numerosos puntos de convergencia con el pensamiento de Zubiri, se expresa así: “El hombre se realiza a sí mismo ‘a través del otro’, alcanza su propia perfección viviendo ‘para el otro’, y en esto sobre todo llega a su expresión *no sólo el trascender de sí hacia el otro, sino también el volverse más grande que sí mismo*” (2003, 1418, traducción del autor).

la realización que los otros han hecho posible en mí, no puedo reconocer otra norma auténticamente correspondiente y coherente con mi historia personal que no sea la de la apertura, disponibilidad, respuesta generosa y amorosa hacia los otros seres humanos. La deuda metafísica con el otro se funde y confunde con la deuda metafísica hacia mí mismo.

Ya en el capítulo anterior (cf. 3.1.2) se dijo que para Zubiri el *criterio fundamental de la moralidad* es la defensa y la promoción de la integridad de la sustantividad humana (personidad) y la promoción de la plenitud o perfección de su realidad moral (personalidad). Esto representa el bien *normativo*, precisamente porque representa aquella posibilidad (finalidad) que constituye por sí misma la razón para actuar. Ahora se completa este punto de vista, llegando a la misma conclusión por otro camino: la razón práctica se hace cargo de la realización concreta de la realidad humana *exigiendo* (se podría decir con un término más tradicional “ordenando”) la aceptación, el respeto, la defensa, la promoción del otro, descubierto “en el centro de la libertad en cuanto engendrada por el otro y generadora a su vez del otro” (Léonard, 1997, 192). La libertad humana así entendida, que negara su vocación-responsabilidad al cuidado, a la defensa y a la generación de la libertad ajena, estaría desconociendo y rechazando al mismo tiempo las condiciones concretas de la propia humanidad y entraría en contradicción consigo

¿Es la antropología zubiriana apta para precisar modos concretos de expresar y vivir la norma moral fundamental centrada en la persona? En una ética de inspiración zubiriana, ¿cuáles son los elementos necesarios e irrenunciables para la realización humana, que sería *deber* defender y promover universalmente y absolutamente?

La respuesta, a mi modo de ver, no puede ser más que afirmativa en el primer caso y, para contestar a la segunda pregunta, se podría intentar presentar a continuación un esquema general de “deberes”, puramente indicativo de una dirección de estudios que habría que llevar a cabo con mayor detenimiento. Estos deberes pueden traducirse concretamente en fórmulas que *prescriben* y fórmulas que *prohíben*. Las prohibiciones son precisamente las que más difícilmente se relacionan con un ideal positivo de afirmación y realización de la propia humanidad. En realidad, como ha escrito Wojtyła, la diferencia estriba en que “la *forma negativa de la expresión*, la formulación negativa de la frase normativa *indican sólo un nivel más alto de peligro para el ideal*, la máxima contradicción respecto de la imagen del hombre cual debe ser” (2003, 1275, traducción del autor). De aquí que es también más fácil reconocer como *absolutos* aquellos contenidos normativos que expresan lo que *no se debe*

hacer: en efecto, es más sencillo identificar acciones que siempre, en cualquier lugar y circunstancia, son por sí mismas malas, porque atacan realidades constitutivas del ser humano, perjudicando de manera inexorable su realización. Los deberes formulados positivamente (“debes hacer”), requieren más discernimiento y el ejercicio de la *prudencia*, porque no valen de la misma manera en circunstancias diferentes y, por lo tanto, es más problemática su prescripción absoluta.

De todas maneras, considerando ante todo la realidad psico-orgánica del hombre, la conciencia moral prohibirá todo lo que atenta contra la posibilidad de procrear, la dignidad de la sexualidad y la integridad física en general (es prohibido torturar, violentar, castrar, matar, manipular genéticamente...); mandará promover la salud y el cuidado del ser humano en cada etapa de su existencia (incluyendo el recién concebido y el comatoso) y todo lo que favorece su conservación y crecimiento armónico (incluyendo la preocupación por las condiciones ambientales, los riesgos ecológicos, etc.).

De acuerdo a la dimensión intelectual y volitiva del ser humano, la conciencia moral prohibirá también todo lo que impida la búsqueda de la verdad u obstaculice el ejercicio de la libertad de pensamiento y de expresión; considerará ilícito todo lo que impida la actividad fabril y laboral (artística y técnica) y destruya o ponga en peligro la existencia de relaciones interpersonales libres y la vida social; al contrario, considerará un deber contribuir a la construcción de formas de vida familiar, social y política siempre más capaces de facilitar el camino del hombre hacia su libre realización.

Estas *exigencias* u *obligaciones*, que resuenan en la voz de la conciencia (cf. 3.2.2), voz “oscura” del poder de la realidad, voz que de una u otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer” (HD, 101), o sea, dicta “la forma de realidad que he de adoptar” (HD, 104), al detallarse en normas más particulares, tienen indudablemente, según Zubiri, interferencias histórico-culturales (cf. HD, 102), es decir, implican una atenta hermenéutica histórica. La dimensión histórica del hombre, en efecto, hace que sólo en el tiempo se vayan descubriendo las formas y actuaciones concretas con las cuales traducir de manera siempre más adecuada el principio moral que se acaba de enunciar. En esta actividad, nunca acabada, el ser humano a veces se encuentra ayudado y a veces es obstaculizado por la mentalidad, por las verdades socialmente aceptadas como obvias en la época en la que vive. Todo esto tiene consecuencia interesantes: probablemente el hombre bueno y sabio de Aristóteles, tenía esclavos sin que este hecho “deformara” de manera decisiva su humanidad

(la suya no era una verdadera dis-conformidad), porque las posibilidades de su tiempo no le permitían la fruición de otro tipo de relación humana, indudablemente más adecuado a la realidad perfectiva de su ser. El hombre bueno en el tiempo de Aristóteles difícilmente hubiera podido llegar a pensar en otro tipo de relación con los esclavos: la acción humana, en efecto, no es simplemente paso de potencia a acto a nivel psico-orgánico (desde este punto de vista no hay diferencia entre el hombre de hoy y el hombre aristotélico), sino es “realización de posibilidades” (y desde este otro punto de vista las posibilidades del hombre de hoy no son las del hombre aristotélico). En otras palabras, probablemente en la Grecia del siglo IV a. C., era difícil imaginar una vida sin esclavos, como para un hombre de aquella época era difícil mirar el aire y ver en él la posibilidad de volar con algo más pesado que el aire mismo. En cambio, un hombre del siglo XXI, en nuestras sociedades occidentales⁴⁷, que tuviera esclavos a su servicio o que, de todas maneras, tratara a unos trabajadores como esclavos, deformaría gravemente la figura de su humanidad, porque la “altura de los tiempos” lo ha capacitado para una conciencia de la dignidad inviolable de cada ser humano, que ya no le permite no advertir que está haciendo el mal y, por tanto, *se está haciendo mal*. Ahora se trataría de *malicia*: “un objeto, suficientemente conocido en su mal, es querido por la voluntad” (SSV, 265)⁴⁸. Lo que Zubiri ha escrito en “La dimensión histórica del ser humano” explica este fenómeno en término de “etaneidad”, que es la dimensión radical histórica del Yo: “La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él” (DHS, 59). Aunque Zubiri no está hablando explícitamente de la dimensión moral, me parece muy oportuno reconocer que el descubrimiento de quién es el hombre, cuál es su dignidad y su destino, es histórico, y cada hombre tiene inexorablemente una cierta “edad”, es decir, está en un cierto punto del proceso de capacitación de la historia y es determinado en su figura temporal⁴⁹.

⁴⁷ Sería importante para Zubiri esta precisión, porque se pertenece a la misma “altura temporal” no por ser “contemporáneos”, sino por ser “coetáneos”. Ser “coetáneos” no significa vivir en el mismo siglo, sino “pertenecer a un mismo proceso tradente de capacitación, es decir, a una misma historia” (DHS, 59). Sólo hoy “la humanidad va adquiriendo un cuerpo de alteridad único” y, “formando parte de un proceso cada vez más uno y único” se puede empezar a hablar de “coetaenidad universal” (DHS, 59).

⁴⁸ La consecuencia de un acto de malicia recae inexorablemente sobre el sujeto, es decir, deforma siempre también la humanidad de quien lo lleva a cabo: “El acto mismo tiene una intrínseca condición de malicia cuando consiste precisamente en que el mal se apodera de mí, cuando consiste en dar al mal carácter de poder sobre mí” (SSV, 273). Valdría la pena también volver a leer la interesante observación de J. Marías en la nota 17, p. 356, de este mismo capítulo.

⁴⁹ También los cristianos, que reconocen en la humanidad de Jesucristo la revelación total y definitiva del hombre y de su destino último (cf. *Gaudium et Spes*, 22), son conscientes que el conocimiento de la riqueza infinita de su humanidad “debe profundizarse constantemente, manifestando la dimensión

Que la conciencia moral y la reflexión ética sean históricas no implica que se renuncie a la verdad y se disuelva el problema moral en un relativismo ético, del cual hoy ciertas formas de multiculturalismo son la expresión más a la moda⁵⁰. Como el haber visto volar un avión constituye un punto de no retorno en nuestros conocimientos técnicos-científicos, porque prueba experimentalmente unas propiedades físicas que sería culpable querer olvidar, así ciertas verdades sobre el hombre, traídas históricamente a la conciencia de los hombres por ciertas tradiciones filosóficas o religiosas⁵¹, constituyen un punto de no retorno por lo que se refiere a la vida de la conciencia moral de la humanidad entera.

Por eso, si por un lado es inexorablemente histórico nuestro conocimiento de la naturaleza del hombre (y son siempre parciales y perfectibles las formas con las que se traduce y encarna su valor en la vida, en el derecho y en las instituciones), al mismo tiempo, hay que reconocer que el valor moral fundamental (la persona humana) es de por sí algo meta-histórico⁵², cuya inagotable riqueza, sin embargo, abre a posibilidades ilimitadas de realización.

4.6 Virtudes y realización humana

¿Cómo quedar satisfechos con el esquema de prohibiciones y deberes propuesto en el apartado anterior? Evidentemente es imposible. Y no sólo porque hace falta todavía precisarlos, detallarlos y ordenarlos jerárquicamente (operación durante la cual aparecerían más claramente también las diferencias respecto a otras filosofías morales, que presentarían sin duda críticas y objeciones⁵³); tampoco sólo porque, como se dijo, hay una inexorable

del misterio revelado y tendiendo a la comprensión de la verdad, que tiene en Dios la única fuente suprema" (*Redemptor hominis*, 19).

⁵⁰ El tema de multiculturalismo merecería una más amplia consideración por su actualidad y por sus notables implicaciones antropológicas, morales y políticas. Sin pretender agotar la problemática, en las "Conclusiones" se tratará de decir algo a propósito desde una perspectiva zubiriana.

⁵¹ Es intelectualmente deshonesto no reconocer, por ejemplo, cuánto, no sólo la civilización europea, sino la humanidad entera, debe a las aportaciones del Cristianismo acerca del concepto de persona y de su inviolable dignidad.

⁵² El apartado conclusivo de este capítulo se encargará de precisar esta dimensión meta-histórica del valor de la persona.

⁵³ Sin embargo, habría también que reconocer que en esta figura de ética se ha llegado a determinar los "deberes" al plural, después de haber declarado abiertamente la concepción que se tiene del sujeto que actúa y cuál es el valor absoluto que se quiere defender, mientras otras figuras (las éticas

“etaneidad” de la conciencia moral. Frente a estas proposiciones normativas, el hombre concreto, colocado en su situación desde el punto de vista de primera persona, advierte que se trata de algo todavía demasiado abstracto, siente una distancia respecto a los problemas prácticos de su vida, que no son resueltos por la aplicación de las normas y el cumplimiento de deberes. Queda la impresión que sea más urgente resolver el asunto de cómo llegar a poseer una capacidad de juicio práctico personal frente a los problemas morales de la vida diaria: pero la capacidad de juicio remite al carácter moral de la persona, al tipo de sujeto humano que se ha ido forjando, a la figura que está resultando por las propiedades apropiadas y ya arraigadas.

Si por un lado, entonces, es necesario reconocer que la elaboración de una filosofía moral requiere también reflexionar y orientar las investigaciones en la dirección de prohibiciones y deberes, hay que decir que, desde el punto de vista de una ética de primera persona, *hablar de dimensión normativa exige entrar en una perspectiva mucho más amplia y, al mismo tiempo, más práctica. Más amplia* pues, paradójicamente, justo porque el motor de la acción no es el sentido del deber, la dimensión normativa se dilata a un sentido de responsabilidad hacia lo humano que tiene una capilaridad inimaginable en otras perspectivas⁵⁴. *Más práctico*, porque las normas se vuelven significativas y son eficaces para sujetos que ya tienen motivos para reconocerlas, es decir, ya viven formas de estar en la realidad que contienen razones para dar importancia a aquellas normas. La formación moral, que incluye la decisión acerca de la figura humana a realizar y sus formas concretas de estar en la realidad, precede el momento de las normas. El presente apartado quiere precisamente esclarecer estas últimas afirmaciones.

Antes que nada la cuestión de una *responsabilidad más amplia*. Una ética de la realización humana apunta hacia una responsabilidad que va más allá de lo que normalmente se entiende como “deber”, precisamente porque el corazón de la actitud moral no es el respeto de las normas morales, sino la tensión incansable hacia aquellos bienes que son más capaces de dar figura adecuada a la felicidad-perfección. Y “aquellos bienes”, ya se ha visto, son siempre, en resumidas cuentas, “relaciones humanas buenas”.

de la colaboración o de las consecuencias, por ejemplo), que enfatizan más el aspecto normativo, a veces dejan sin justificación adecuada los ideales morales que inevitablemente afirman y los criterios que utilizan.

⁵⁴ La única filosofía moral que de alguna manera se acerca a esta perspectiva es tal vez la de H. Jonas (1994) en *El principio de responsabilidad*, donde también se parte del reclamo ontológico que es la existencia del niño, para leer el “deber” en términos de responsabilidad.

Anteriormente se hizo una afirmación que pudo parecer exagerada: “la experiencia originaria de lo que se ha vivido con la madre se vuelve con toda razón *normativa* de lo que es bueno”. El niño, que cada uno de nosotros ha sido, ha experimentado el beneficio del amor *gratuito* de la madre⁵⁵: “gratuito” porque evidentemente *no debido*, porque la madre hubiera podido ocuparse de su alimentación y proporcionarle lo necesario para su supervivencia por simple obligación, como lo podría hacer la empleada de un hospital⁵⁶. Cuánto inconscientemente hayamos vivido todo esto, es tal vez más un asunto de psicología: queda la realidad de que nuestra madre se ha hecho cargo de nosotros y haciéndose cargo de nosotros es como se ha despertado lo humano en nosotros, con el indeleble sello del *don*, de la *gratuidad*. En este don ha tomado forma nuestra capacidad de decir “yo” y esta experiencia ha marcado en nosotros la imagen de lo que *debería ser* la vida. Todas las decepciones y desilusiones siguientes no son capaces de borrar del todo la promesa inicial contenida en aquella experiencia de gratuidad. En la decepción se puede llegar a tener rabia contra la vida, a odiar a otros seres humanos, y, sin embargo, esto prueba lo que se está diciendo: el hombre que ha tenido posteriormente experiencias negativas en otras relaciones humanas, se siente desanimado, enojado, se siente objeto de una injusticia, precisamente porque considera *normal, justo, casi debido* el cumplimiento de aquella promesa de felicidad, de aquella imagen de la vida “como debería ser”, propia de la gratuidad inicial. La *responsabilidad gratuita* que la madre ha vivido con el niño, lanza a la aventura de la vida dentro de la realidad con la certeza de que en el *repetirse del evento inicial* con otros seres humanos está la clave de la propia felicidad, es decir, la posibilidad de desarrollo de una figura buena, completa, adecuada del propio yo. En este sentido se puede decir que la libertad, despertada por la experiencia paradigmática del bien, vivida en la relación materna-paterna, se pone en

⁵⁵ Se habla aquí por brevedad de “madre”, pero es evidente que se sigue entendiendo con este término cualquier persona que haya permitido al niño aquella experiencia de bien originario.

⁵⁶ Es claro que si la experiencia del bien originario como acogida no puede ser del todo eliminada (el niño no sobreviviría), es posible que se den situaciones en las cuales el niño no llega a vivir una auténtica experiencia de reconocimiento gratuito. Algunas consecuencias de esta carencia se han señalado en el apartado 4.3. Reafirmamos aquí nuestra convicción de que esta experiencia de gratuidad no debe darse necesariamente en la relación con la madre y en los primeros años de vida; sin embargo, de algún modo, esta experiencia *debe darse* en algún momento de su biografía personal, porque de lo contrario el individuo se vería excluido de una dimensión fundamental de lo humano, con grave perjuicio de la estructuración de su Yo, no sólo a nivel psicológico, sino físico-moral. En efecto Zubiri nos dice que la persona “consiste en ser absoluto frente a todo lo demás y a todos los demás (HD, 79) y que lo primero que los demás dan al niño es “lo humano de la vida, el sentido humano de la vida” (SH, 239). La absoluta ausencia de experiencias de gratuidad en la existencia constituiría una exclusión radical del “sentido humano de la vida”, o sea, la imposibilidad de una moralización feliz, por la falta de un ingrediente esencial de lo humano.

búsqueda del bien para la propia realización, que ya no puede ser pensada prescindiendo de aquel ideal de ser humano experimentado. En conclusión, el ideal moral, la figura de hombre realizado, me parece que coincide con la experiencia generativa de ser madres y padres. La responsabilidad de una ética de la realización humana tiene la intensidad y la extensión de quien *tiende a sentirse “padre” y “madre” de todos aquellos seres humanos con los cuales se encuentra*⁵⁷. Obviamente esto se va concretizando con limitaciones y siguiendo criterios de proximidad física, familiar, social e histórica. Eso no quita la apertura intencionalmente ilimitada y la disponibilidad a sentirse responsable del destino de todos los seres humanos presentes y futuros, todos potencialmente “prójimos” a nosotros, todos potencialmente “hijos” nuestros.

Debería resultar evidente que en esta perspectiva el asunto de las normas y de los deberes morales es reasumido y ampliado en el concepto de responsabilidad hacia todo lo humano, cuyo arquetipo, si así se puede llamar, es la relación gratuita materna-paterna: el hombre adulto, abierto hacia su realización, es el hombre que reconoce, afirma, promueve y ama la libertad del otro, es decir, ejerce su libertad como beneficio para el otro, reconociendo que su misma libertad puede vivir sólo como algo que viene de otro y va hacia otro.

En lo que se acaba de decir está ya contenida potencialmente la respuesta a la segunda cuestión. En efecto, cómo concretamente una persona adquiere una capacidad de juicio práctico para enfrentarse con los problemas morales de su existencia cotidiana, depende de la respuesta a la pregunta acerca de cómo se forma el carácter moral de la persona: es el tema clásico de las virtudes y de los vicios, que de alguna manera se ha tocado hablando de la formación moral del hombre (cf. 4.4) y que necesita ahora sólo de algunas precisiones.

En efecto, hay maneras de hablar de las virtudes que refleja características típicas de la mentalidad moderna, aunque con antecedentes significativos en el mundo antiguo, como es el caso del estoicismo: adquirir una virtud es presentado, en este caso, como el término de un esfuerzo individual de autocontrol y autodominio, casi una *performance* del hombre solitario, autárquico, en búsqueda de una perfección que le permita descollar respecto a los demás o hasta vivir sin los demás. En otros casos, la virtud es presentada casi como “adorno” útil y placentero de una vida, cuya conducta, sin embargo, es determinada por

⁵⁷ Se está hablando de *tensión*, de *ideal*, no de capacidad, porque ésta sí sería otra cuestión.

reglas dictadas por la razón o convencionales, que nada tienen que ver con el origen de las virtudes.

En cambio, para Zubiri, “la concreción moral y efectiva del hombre no es otra cosa sino la concreción de sus virtudes y sus vicios” (SH, 440). ¿Cómo se llega a esta concreción?

Se acaba de sostener que el hombre conserva la memoria, metafísicamente inscrita en su realidad, de un evento normativo de gratuidad inicial, que es siempre posible redescubrir, también a nivel consciente, en ocasión de encuentros, de relaciones o de acontecimientos, en los cuales aquel *evento inicial* se repite de alguna manera, aunque de otra forma y con otros seres humanos. Los *encuentros*⁵⁸ son los momentos decisivos de la vida, en los cuales la realidad personal del otro llama a salir de sí hacia un modo de ser que se anuncia más interesante, fascinante y atractivo, sobre todo correspondiente a aquella experiencia original en la cual el yo se ha descubierto humano gracias a un tú. Es en esta circunstancia de gracia, de don, que el sujeto fácilmente siente el deseo de involucrarse con la vida del otro, de abrirse, dejando que el otro revele sus íntimas razones de vivir, su manera de sentir, de entender y de actuar en la vida. El hombre se encuentra por lo tanto, sin casi darse cuenta, “metido” en el otro y, esta vez libremente, acepta que el otro se “meta” en su vida. Cuando se da esta reciprocidad nace el fenómeno de la *amistad*: “Amar a alguien consiste en reconocer que yo soy gracias a ese otro, como ese otro es gracias a mí” (Léonard, 1997, 189).

¿Qué tiene que ver todo esto con el fenómeno de la virtud? Sucede que precisamente en el encuentro está el origen del proceso de realización, porque en él está, en la forma inicial de vocación y de sugerencia, lo que puede ser luego apropiado establemente en la forma de *virtud (habitus electivus)*, justamente la llama Santo Tomás); y nada puede favorecer y desarrollar las virtudes mejor que la convivencia en un clima de amistad. Por ella en el ser humano se abren el deseo, la disponibilidad y el “espacio” para una figura de Yo, un carácter, un modo de ser (una virtud o, paradójicamente, también un vicio) que pueden ser apropiados, porque se quiere aquello que se debe a sí mismo, o sea, la forma plenaria de la propia humanidad, que ahora se vislumbra realizada en la humanidad del otro. Este fenómeno ha sido conocido y descrito desde antiguo (ya nos referimos en otras ocasiones a Aristóteles y al cristianismo) y ha sido revalorizado en el último siglo por la ética de los

⁵⁸ R. Guardini tiene páginas muy interesantes sobre el significado antropológico-moral del encuentro: cf. “L’incontro. Saggi di analisi della struttura dell’esistenza umana”, en *Persona e Libertà* (1987).

valores y las éticas personalistas. Una ética de la realización humana tendría sin duda el interés de estudiar las diferentes formas con las que se ha propuesto este “ejemplarismo”, cuya concepción ha variado sensiblemente, desde los fundamentos metafísicos de la causa ejemplar de las filosofías antiguas, hasta los análisis modernos de la fenomenología contemporánea. Se debería, sobre todo, profundizar en la dirección, más veces indicada por Zubiri, de la causalidad personal de la amistad. Él siempre ha llamado la atención sobre el tema de la causalidad personal como algo irreducible a la causalidad física natural, precisamente para explicar el fenómeno de la “influencia de la amistad y del cariño” que “no se reduce a la mera causación psicofísica” (HD, 206):

“La ciencia y la metafísica clásica propenderían a ver, por ejemplo en la amistad, un fenómeno psicológico; la estructura metafísica de las realidades humanas sería anterior a aquellos fenómenos. Pero a mi modo de ver no es así. Siguiendo el ejemplo citado, la amistad es una modalidad metafísica de la causalidad interpersonal. Recíprocamente, toda persona en la medida en que está vertida a otra persona, está ejercitando una causalidad personal cuyos modos metafísicos son precisa y formalmente amistad, compañía, consejo, etc. En la causalidad clásica, el choque, la presión, la atracción, etc., son los modos de ejercitar la causalidad física. En la causalidad personal esos modos son amistad, compañía, apoyo, etc. A mi modo de ver nunca se insistirá bastante en este tema de la causalidad personal y sus modos metafísicos. Es un tema central de toda metafísica” (HD, 207-208).

Es evidente que el fenómeno de la virtud no se puede reducir a la dinámica del encuentro y de la amistad, pero es también evidente que sólo en este contexto se puede volver a comprender el modo concreto de la formación del hombre virtuoso. Es en el encuentro con un hombre ya virtuoso que las virtudes se vuelven atractivas y viables para otros: se trata de una verdad que el mundo antiguo y medieval conocía muy bien. Sin embargo, no hay motivos para contraponer, a este papel insustituible de las relaciones interpersonales, la necesidad, también fundamental, de la ascesis personal, del trabajo sobre sí mismo, que la adquisición de una virtud o la extirpación de un vicio implican. Gracias al encuentro irrumpe en el ser humano la novedad, surge la intuición de la correspondencia, se enciende el deseo de una iniciativa creadora; a través del trabajo, el sujeto hace definitivamente propia una actitud, le da firmeza en el tiempo, plasma y ordena en una unidad superior los elementos ya constitutivos de su personalidad.

La dificultad estriba tal vez en el aceptar que sean igualmente necesarios dos factores de naturaleza tan distinta: “el encuentro es donado, el trabajo es decidido y realizado” (Guardini, 1987, 40) por el mismo sujeto. Es muy comprensible que en la edad moderna (y máxime hoy, donde se ha exasperado la exigencia de que todo sea planificado, organizado, controlado por el hombre), este “factor” del encuentro, con su carácter de casualidad, de acontecimiento imprevisible y no programable, represente un elemento de inquietud y de molestia, un límite a la omnipotente libertad humana, otro signo de una no autosuficiencia que se quisiera olvidar o eliminar. Poner la cuestión de la adquisición de la virtud en estos términos es evidentemente más dramático y poco tranquilizante también para nuestra necesidad de certezas: la posibilidad de adquirir virtudes no está ligada a la aplicación de un método, que casi matemáticamente enseña qué y cómo hay que hacer para volverse virtuoso, sino que es entregada a la casualidad de encuentros, a oportunidades que se ofrecen en el aparecer de relaciones y amistades, ligadas a circunstancias imprevisibles, posibilidades que se abren y se cierran, a veces, en el espacio de poco tiempo. Es la dimensión del *kairós*, a la cual hizo referencia Zubiri precisamente hablando del significado del término *evento*: el *kairós*, es la circunstancia en la que el tiempo “puede cobrar un carácter especial, que es la oportunidad, el momento preciso (...)” (SH, 616). Se trata del reconocimiento de una posibilidad para sí dentro de lo que sucede, en los encuentros fortuitos e imprevistos de la vida, que normalmente tienen poco que ver con nuestros proyectos, entendidos como capacidad nuestra de control y de previsión⁵⁹.

Colocados dentro de este horizonte del dinamismo moral, se puede afirmar que una ética arraigada en la filosofía de Zubiri concedería sin duda una gran importancia al estudio de las virtudes, porque, correctamente entendido, coincidiría con el estudio de los modos concretos con que la realidad humana va determinándose por apropiación de posibilidades. En el hombre virtuoso está la madurez de la experiencia moral: es el sujeto que se ha apoderado realmente de sí mismo, porque “la constitución del hábito, no disminuye la libertad del acto ejecutado por hábito; al contrario, en cierto modo la potencia” (SSV, 148). No se pretende dar en este lugar ni siquiera un pequeño esbozo de un posible estudio sobre las virtudes; hay quien ya lo ha hecho con gran finura en una línea de pensamiento zubiriano (cf. Aranguren, 1979). Aquí se quiere arriesgar sólo una hipótesis a verificar. A la luz de la lectura llevada a

⁵⁹ En esta perspectiva se comprenden muy bien las advertencia de muchos autores acerca del hecho que la felicidad es “no sólo conquista, sino también don” (Cortina, 2000, 72).

cabo hasta el momento, parece razonable afirmar que las dos virtudes fundamentales de una ética de la realización humana serían la “amistad” y la “humildad” (o “sencillez”).

A pesar de las declaraciones de Aristóteles en la primera y fundamental obra de ética filosófica de la historia de Occidente, la *Ética Nicomaquea*⁶⁰, no me parece que la amistad haya sido normalmente valorada en el complejo de las virtudes, aunque a veces, como en el caso de Epicuro, se haya afirmado su valor hasta en contradicción con las propias premisas teóricas; normalmente se ha dudado si considerarla propiamente una virtud⁶¹. No obstante, se acaba de ver que la amistad constituye ante todo la “cuna” ideal para el desarrollo de la personalidad humana y, por lo tanto, de todas las otras virtudes. Pero, la razón radical de su importancia moral consiste precisamente en el hecho de que se trata de la forma de relación con los demás que más corresponde a la estructura metafísica del hombre y a sus comunes exigencias de cumplimiento. Si el ser humano es una esencia abierta, pre-tendida hacia la propia perfección; si el descubrimiento originario del bien y la activación de nuestra libertad depende de la relación gratuita con el otro humano; si la figura concreta no sólo de la libertad sino de la personalidad toda, depende en buena medida de la apertura, adhesión, riesgo de sí en la relación con el otro; si la madurez y plenitud de la forma humana está en la generación de otras libertades y la responsabilidad para con su realización; entonces, hay que reconocer que difícilmente se podría encontrar una virtud *más sintéticamente humana* que ésta, es decir, más capaz de abarcar e implicar todas las otras virtudes. Es lo que de alguna manera ya reconocía la tradición filosófica agustiniana-tomista, cuando afirmaba que el amor, aun no siendo una virtud, constituye la raíz, el motor y la forma de todas las virtudes.

Sin embargo, aquí se insistiría sobre la dimensión específicamente virtuosa de la amistad, porque “amistad” no es sólo “deseo” o “sentimiento”, sino fruto de un juicio y apropiación de una actitud estable, modo de ser fiel y coherente, que se inclina establemente hacia el otro, acompañándolo en la búsqueda de su bien plenario. Más arriba se había definido el amor como el *interés para que otra persona exista y haga aquella experiencia de plenitud de bien (felicidad) que se desea para sí mismo* (cf. 4.3). La amistad parece apuntar a la esencia misma del dinamismo moral, porque consiste en la asunción consciente y libre de la tensión propia y del otro hacia la felicidad. En otras palabras, la amistad no desarrolla una dimensión

⁶⁰ “Después de esto síguese tratar de la amistad, porque la amistad es una virtud o va acompañada de virtud y es, además, la cosa más necesaria en la vida. Sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restantes” (*Ética Nicomaquea*, VIII, I).

⁶¹ Aranguren (1979, 230) sostiene que también en Aristóteles la amistad es sólo una “semivirtud”.

específica, no se apropia de una propiedad particular cualquiera, sino que abraza la totalidad del otro (y la propia) en su mismo deseo y dinamismo perfectivo, queriendo acompañar y ayudar al otro en ésta que es la tarea fundamental de la vida: realizar la propia humanidad, ser felices⁶².

En este sentido amistad y *humildad* están relacionadas de manera muy estricta. Si nuestra personalidad se decide en la apertura, disponibilidad y capacidad de establecer relaciones con la realidad toda y, máxime, con el otro humano, es claro que ambas virtudes son decisivas e interdependientes en una figura de ética de la realización humana.

La humildad, que ya indicamos en una ocasión como la virtud más necesaria para la realización humana (cf. 3.2.2), es el hábito de adherir con sencillez a la realidad de las cosas (cf. “voluntad de cosas” *versus* “voluntad de ideas”), sin interponer voluntariamente nada extraño, que pueda ofuscar o deformar la visión de lo real. Esta virtud es la que Zubiri parece más recomendar, aunque nunca la mencione explícitamente con este nombre. Pero las numerosas páginas dedicadas a la voluntad de verdad real y a las posibles actitudes frente a ella, me parecen describir precisamente el corazón de lo que ahora se está indicando como virtud de la humildad.

De hecho, cada hombre está frente a la realidad con una opción radical, en la cual se juega toda su configuración moral: se trata de un “sí” o un “no” a lo real, así como se me ofrece y la consecuente aceptación de depender de él. Lo contrario de la humildad es la *ύβρις*, la soberbia en virtud de la cual la voluntad se instala por encima de la realidad misma (cf. SSV, 277). Es evidente que hay aquí un momento decisivo de la moralidad humana: no hay nada más radical que este voluntario asentimiento a que sea la realidad la que me determine y configure. Esta aparente pasividad es el principio auténtico de toda verdadera iniciativa creativa y es, de alguna manera, el momento más agudo de la libertad, que retoma, acepta, hace propia, conscientemente, aquella originaria apertura religada que constituye la

⁶² Es obvio que puede ayudar al otro en su camino sólo el hecho que lo está ya recorriendo; es decir, en la virtud de la amistad resulta evidente cuán falsa y artificial es la oposición entre amor al propio destino y amor al destino del otro. En la amistad, la pregunta “¿qué va a ser de mí?” es agudamente sentida como coincidente con la pregunta “¿qué va a ser de ti?”. No es casual que D. Gracia, en las conclusiones de su *Fundamentos de bioética*, obra solidamente apoyada en la filosofía de Zubiri, proponga sustituir la vieja imagen del médico como “servidor” por la del médico como amigo; las relaciones humanas entre médico y paciente “no deben basarse en el ‘servicio’ sino en la ‘amistad’”. La amistad es la virtud por excelencia de las relaciones humanas” (1989, 601).

estructura metafísica del hombre, para lanzarse creativamente a afirmar el propio ser absoluto relativo dentro de la realidad del mundo.

La humildad es la virtud que permite no detenerse en una simple voluntad de *ser* o de *vivir*, y es la condición para que éstas se desarrollen en *voluntad de búsqueda* y *voluntad de fundamentalidad*. Zubiri ha subrayado a menudo la tentación de desfallecer frente a las dificultades de la búsqueda intelectual (cf. NHD, 20-21; SH, 676; HD, 163-164), porque la realidad se presenta “huidiza y fugitiva”. En la humildad está el antídoto contra las derivas ideológicas y las tentaciones del escepticismo. En último análisis, en la humildad está el secreto para resistir al cansancio de ser hombre (“la astenia de lo absoluto”, HD, 164). El sabio humilde repetirá con San Agustín (*De Trinitate*, IX, c.1):

“busquemos como buscan los que están encontrando, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar, porque escrito está que el hombre que ha acabado, no ha hecho sino comenzar” (SH, 676).

La virtud de la humildad es decisiva en la búsqueda intelectual y existencial del sentido último de la realidad, es la garantía de una apertura total, constantemente recuperada, única actitud digna del ser humano inteligente. Es una virtud que señala la necesidad de una moralidad subyacente a todo momento del proceso intelectual, señalamiento de una especie de moralidad de la inteligencia, del logos y de la razón, indispensable a la vida y, sobre todo, a la realización humana. Es fácil caer en la tentación de la desesperación frente a las propias limitaciones, a las incertidumbres de los resultados, a los fracasos de nuestros intentos. El humilde es quien sabe que no poseerá nunca la verdad toda entera y, sin embargo, no renuncia a ella; es el que sabe que nunca saboreará la felicidad en su plenitud definitiva y, sin embargo, no deja de buscarla; es el que no se escandaliza frente a la posibilidad que la felicidad no sea una conquista suya, sino algo donado, que tal vez sólo puede pedir en forma de súplica.

Pero la observación que acabamos de hacer es precisamente lo que nos lleva a enfrentarnos con la última característica de una figura de ética de la realización humana de arraigo zubiriano: su inexorable dimensión religiosa.

4.7 Dimensión teológica y ética de la realización humana

En los capítulos anteriores se han tratado en sus líneas esenciales el tema de la religación y el problema de la dimensión teológica del hombre; lo que nos proponemos en este último apartado es simplemente mostrar la fecundidad del enfoque zubiriano del problema religioso respecto a una figura de ética de la realización humana. De esta manera, se tratará de dar también una respuesta más exhaustiva a una pregunta que ha quedado, hasta el momento, sólo parcialmente contestada (cf. 4.5): el hombre, ¿a quién le debe su realización? ¿Frente a quién es últimamente deudor? En una ética de la realización humana, ¿cuál sería el fundamento último de la realidad debitoria del hombre?

Antes que nada vale la pena recordar que el problema religioso y el problema moral tienen para Zubiri su raíz en la estructura de la realidad del ser humano: su esencia abierta y religada, su carácter de suidad, su ser absoluto relativo, hacen del hombre una realidad por su misma naturaleza *realizanda*. Ahora bien, ninguna de las dos dimensiones, la religiosa y la moral, pueden comprenderse más que en relación con esta precisa constitución metafísica. Religación y moral son datos reales, no son asuntos de la conciencia del hombre, que se pueden tener o no tener: por eso se puede decir que pertenecen, en sentido zubiriano, a la realidad física del hombre y no simplemente a su intencionalidad. Por ser realidad religada y moral, la condición existencial del hombre es caracterizada por la *inquietud*: poseído y sostenido por el poder enigmático de lo real, abierto a opciones muy diferentes que pueden determinar su figura de manera feliz o infeliz, el ser humano no puede evitar las dramáticas preguntas (“qué va a ser de mí”, “qué voy a hacer de mí”, “cómo ser feliz”), que están en el origen, al mismo tiempo, de los que son tradicionalmente identificados como el problema religioso y el problema moral. Misma raíz, misma inquietud y, en el fondo, mismo “lugar” donde verificar las respuestas: la realidad. Vivir lo real, comprometerse con él, según la totalidad de sus factores: he aquí la sugerencia metodológica, tanto para la dimensión religiosa como para la dimensión moral, entendidas a la luz de Zubiri. También el problema religioso, en efecto, no es un problema que se refiere al más allá, sino que coincide con el problema de la intelección y entrega a aquella realidad que fundamentando la persona es la posibilidad de una vida plenamente humana en el presente. De esta manera la pregunta religiosa no saca de lo real concreto, sino que lanza al compromiso con la realidad (“Dios es accesible en y por el mundo”, HD, 186), en una verificación racional del fundamento

adecuado del propio ser: en este terreno se medirán las diferentes opciones entre teísmo, agnosticismo, despreocupación y ateísmo.

La necesidad de vivir de manera personal la propia condición humana, que consiste en poseerse haciendo religadamente el propio Yo, pone en marcha la razón, que, bien conducida, según Zubiri, lleva a reconocer a Dios como la *realidad absolutamente absoluta* (“porque es plenario ‘de suyo’ en y por sí mismo”, HD, 166), fundamento de aquel poder de lo real último, posibilitante e impelente, que, distinto de las cosas reales, está constituyéndolas como reales. En efecto, si por un lado Zubiri, como ya se dijo, apoyándose en Escoto, considera la creación una verdad de fe, no demostrable por simple vía racional (cf. HD, 153), por otro, sostiene que una característica esencial de Dios *quoad nos*, en tanto que realidad absolutamente absoluta, es la de ser presencia fundante de todas las cosas. Vale la pena volver a escuchar sobre este punto las palabras del mismo autor:

“Yo hago mi vida con las cosas, y sin ellas no me sería posible vivir. Pero lo que yo hago con ellas, lo hago gracias a que están constituidas como reales en Dios. Sin Dios como momento *formalmente* constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primera y radical de ser determinantes de mi propio ser, sencillamente porque no serían ‘realidad’. Y recíprocamente, sólo siéndolo tienen aquel poder, y sólo son reales siéndolo en Dios. Es decir, mi ser se funda en Dios en cuanto constitutivamente presente de *un modo formal* en lo que las cosas tienen de reales. Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma. Justificar la existencia de Dios es simplemente explicar la verdad de esta frase. Esta justificación es ciertamente fundamentación, pero no es un razonamiento especulativo sino inteligencia de la marcha efectiva de nuestra religación. Por ello esta ‘prueba’ no es una demostración matemática. Tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal” (HD, 150).

Hay que tener presente que Dios, Realidad una y única (cf. HD, 166), concreta (cf. HD, 167), por ser realidad absolutamente “suya” es además “absoluta suidad”, o sea, esencialmente *personal*, porque la personeidad consiste formalmente en la suidad (cf. HD, 168-169). Y “por ser realidad absolutamente absoluta es ‘dinamicidad’ absoluta (...) “Dinamicidad” no es ni acción ni operación; es, a mi modo de ver, lo que he llamado ‘*dar de sí*’ ” (HD, 168). Este “dar de sí” de la realidad divina es, antes que nada, procesión trinitaria, pero *ad extra* es “procesión de alteridad”, es “creación”. Si esta última es más bien la perspectiva de la teología, queda asentado filosóficamente el hecho que Dios, en tanto que fundamento, está

en las cosas *trascendiéndolas*. El hombre mismo está *formalmente* en Dios en tanto que persona.

Podemos decir, con expresiones que se utilizaron anteriormente, para explicar la dinámica de los inicios de la vida del hombre en el mundo, que Dios se ha "*metido*" en nuestra vida antes que nosotros pudiéramos darnos cuenta y está "*metido*" en nuestra realidad, aunque no nos damos cuenta: "Siendo lo más nuestro, que nos hace *ser*, es, en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*" (NHD, 428). Es Él que en el fondo nos constituye y nos fuerza a hacer nuestra vida, es Él que está haciendo que tengamos que estar haciéndonos (cf. NHD, 428). Y como los hombres metiéndose en nuestra vida nos han "incrustado" lo humano, así, más radicalmente, Dios nos ha "incrustado" lo divino, que es sinónimo de realidad, suidad, absoluto, que, sin embargo, en el hombre es relativo, precisamente porque cobrado de Él: "Dios consiste – desde el punto de vista de la fundamentación – en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real" (HD, 312). En este sentido, en tanto que momento formalmente constitutivo de la persona, resulta que ella está determinada *en* y por esta experiencia de Dios, por lo menos en tanto que fundamentante. "El hombre, dicho en término de tesis, es experiencia de Dios" (HD, 309), es decir, en su propia realidad personal está haciendo experiencia de Dios.

Correctamente entendida, esta "experiencia de Dios" es un hecho en la vida de todo hombre en tanto que se encuentra religado, "apoyado *a tergo* en algo, de donde le viene la vida misma" (NHD, 427); pero este hecho no constituye una limitación enemiga, no es enajenación y tampoco esclavitud, sino que es justo la fundamentación de la propia libertad, liberación del sinsentido y, sobre todo, ruptura radical de la soledad metafísica del hombre⁶³. Precisamente por eso, Zubiri repropone continuamente "la reviviscencia de la religación" como antídoto para "inyectar nuevo vigor a la astenia del absoluto" y desde este vigor "hacer ver la tensión constituyente de la vida" (HD, 164) contra "la desorientación, el gemido y la inquietud de la desmoralización": "¿Y cómo desconocer que la raíz última de la estabilidad es nuestra vinculación a la ultimidad de lo real como posibilidad de nuestra vida, esto es, lo que hace muchos años llamé 'religación'? " (SSV, 404).

⁶³ "De ahí que Dios está en las esencias abiertas, si se me permite la expresión, 'suificándolas'; su presencia es 'suificante'. Por tanto la transcendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una *transcendencia inter-personal*" (HD, 186).

La analogía con el dinamismo de las relaciones humanas puede continuar, mirando precisamente el drama de la libertad. Como el cuidado gratuito del otro activa nuestra libertad, y, luego, son las aparentes limitaciones de la necesidad de educación, de relaciones amistosas y de reconocimiento, las que nos mantienen vivos y activos, así la religación, que desde un cierto punto de vista constituye el marco último de nuestras insuperables limitaciones, es también la fuente originaria de todas nuestras formas de libertad (cf. NHD, 445-446). Hay más; para Zubiri la constitutiva presencia de Dios en las cosas reviste un carácter especial cuando se trata de una esencia abierta: en este caso Dios no es simplemente fuente, sino que es *donante*. Cuando el término al cual se da es una persona, hay un darse más íntimo y profundo:

“Es donación. Solamente cuando aquello a que se da es una persona, tenemos una donación. Y por eso, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste en ser donación. Y por serlo, por ser Dios aquello que está constituido en donación, resulta que la persona misma es suya en tanto que suya” (HD, 315).

Ahora, la experiencia de gratuidad vivida en la relación con la madre al amanecer de la propia existencia, adquiere toda la plenitud de su significado. Se note que esta experiencia particular de amor gratuito no puede ser sustituida por un razonamiento que demuestre teóricamente que Dios es donación; no hay aquí una verdad universal que llega a sustituir la parcialidad de un acontecimiento empírico, sino más bien el manifestarse de un punto de vista que permite comprender la totalidad de significado de aquellos eventos (los encuentros humanos particulares, históricos), sin los cuales difícilmente el hombre llegaría al reconocimiento de la verdad metafísica y universal de la donación. No hay que olvidarlo: no se trata de una demostración matemática, sino de una “prueba” que “tiene siempre la resonancia de la marcha de la vida personal” (HD, 150). Sin embargo, el hombre religioso, que reconoce y acepta esta presencia de donación gratuita de realidad en la raíz del propio ser, tiene la posibilidad de enfrentarse con el drama de las relaciones humanas y de los acontecimientos de la vida, con una clave interpretativa decididamente más adecuada. La afirmación de la realidad como amiga, positiva, buena, tiene una plenitud de razones que sin Dios tendería más fácilmente a disolverse o, si se conservara, asumiría la forma de recuerdo nostálgico (el mito de la infancia) o de puro voluntarismo.

La vida del hombre religioso (del teísta) se vuelve, por lo tanto, *respuesta* a una donación que es la fuente de todas las donaciones, a una gratuidad que está en el origen de toda gratuidad. La responsabilidad total y capilar de la cual se hablaba anteriormente, se explica de manera definitiva en el reconocimiento de esta fundamentación-donación común, que envuelve a todos los seres humanos de igual manera. En efecto, todo, literalmente todo lo real es el poder de aquella Realidad que está presente en todo como fundamento. En el acto de reconocimiento y de aceptación de esta verdad (acto supremo de la libertad) el hombre descubre la realidad como don y su fundamento último como *Realidad donante, amiga*: de ahí que se pueden aceptar y establecer todos los otros ligámenes, relaciones, dependencias, como formas de *amistad*. La percepción del común origen y destino (porque Dios es “ultimidad radical”, “posibilidad de posibilidades” y “destinación”, cf. HD, 199) es sin duda el factor decisivo para comprender el porqué de la aceptación del otro y de la apertura amistosa, también cuando el otro no me corresponde de la misma manera o, al contrario, se ha vuelto un obstáculo para mis proyectos.

El descubrimiento de la “deuda ontológica” (Léonard, 1997, 188) de la religación es el verdadero fundamento radical de la responsabilidad moral. En efecto, Zubiri no se ha cansado nunca de repetir, desde los primeros escritos sobre la religación, que “estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir” (NHD, 428); “estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser” (HD, 93). Estoy obligado a existir, o sea, a llevar a cabo mi vida de la mejor forma posible, no sólo porque lo debo a mí mismo, no sólo porque lo debo al otro humano, sino también porque mi realidad, con su estructura y sus exigencias, es el lenguaje de la Realidad absolutamente absoluta que, fundamentándose, *me pide ser real. El hombre es aquel nivel de la realidad en el que la realidad se descubre dada a sí misma y se abre a la posibilidad de una respuesta libre a la Realidad absolutamente absoluta que se le da en una donación personal*. El ser humano, por lo tanto, es deudor porque metafísicamente no sólo no es “el primer hombre”, sino tampoco es la “primera realidad”. Pero, para que llegue a un compromiso con la propia humanidad hasta el sacrificio de sí (paradoja del amor) es decisivo el descubrimiento que en el fundamento de mi realidad y de todas las cosas está una realidad *personal*. El ser humano puede sentirse vinculado sólo por la respuesta a un Tú (históricamente e inicialmente dado al tú de la madre que nos recibe en sus brazos). Lo que hace últimamente *debida* la *asunción* del movimiento perfectivo de la propia realidad deudora como una tarea inderogable para sí (responsabilidad moral) es la reconocida y

aceptada religación del hombre al fundamento absolutamente absoluto personal. No tienen ninguna fuerza vinculante ni las propias preferencias, ni las leyes, ni las reglas de colaboración social, ni la obediencia a la propia estructura metafísica, si esta misma sustantividad humana no fuera reconocida en su bondad originaria como el don de un *donante personal*.

Sin duda, Dios para Zubiri es ante todo fundamento de la realidad, y la responsabilidad humana respecto de Él es de tipo metafísico. Pero el vivir consciente, fundamentado de esta manera, resulta en todos sus actos una toma de posición, un modo de responder a la Realidad y se encuentra por tanto enmarcado dentro de una responsabilidad moral: diciendo “sí” o “no” a las realidades que me rodean es como puedo decir “sí” o “no” a la Realidad; amando o rechazando cosas y personas, amo o rechazo a la Realidad que me envía hacia ellas⁶⁴. Sin necesidad de poner en primer plano una lista de leyes morales, el camino de la verdadera realización es moral precisamente porque, dentro de las diferentes circunstancias, vivo la tensión consciente a responderle a la llamada que la Realidad me hace a la existencia, y me hace ser de manera tal que recae en mis manos la configuración de mi personalidad. Si me encuentro respondiendo a Dios en cada opción-relación con la realidad, entonces, el modo con el cual trato las cosas y los demás seres humanos coincide con el modo de tratarle a Él: la respuesta dada dentro de esta conciencia religiosa, ¿será indiferente respecto a las diferentes posibilidades que me ofrece la vida? Es evidente que no. De ahí que Dios fundamenta y modula también la moralidad de mis acciones, porque en cada instante de la vida consciente, el hombre religioso vive y da cuenta de sus opciones de cara a Él.

Las modalidades de esta respuesta pueden ser muy diferentes, pero para que la actitud humana sea verdaderamente buena, deberá ser razonable, o sea, acorde con todo los datos de la realidad, por eso consistirá en aceptar y hacer propio aquel proyecto de realización humana al cual el hombre ha sido lanzado, con el conjunto de sus características individuales, con el entramado de las relaciones que encuentra en su ambiente, con los acontecimientos históricos de su tiempo, con el tipo de tradición, cultura y estructura social que se le ofrece, etc. Zubiri ha expresado esta respuesta del hombre auténticamente religioso con el término “*entrega*”: “El hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal

⁶⁴ Zubiri habló explícitamente del carácter “misivo” de la existencia (cf. NHD, 427).

en función de un Dios que es donante, también personal, de mi realidad y de mi ser” (HD, 201).

De nuevo estamos frente a una opción, que en tanto que apropiación de una posible forma de estar en la realidad define la realidad moral del ser humano y al mismo tiempo expresa su respuesta religiosa para que la donación de Dios tenga en él su despliegue. El nexo entre religiosidad y moralidad es radical: *la moralidad se expresa como tensión a vivir todas las acciones en la actitud de entrega*. Me parece éste el resultado último, extremo, de un desarrollo coherente de una figura de ética de la realización humana, donde, a mi modesto juicio, la moralidad auténtica se expresa como tensión a encarnar conscientemente la dimensión teologal. Las opciones del hombre seriamente comprometido con la totalidad de la realidad, en búsqueda del propio bien plenario, tiene como marco de referencia la actitud de *entrega*, en su concreta y unitaria modalidad de *acatamiento, súplica y refugio* (cf. HD, 199-200; *supra* 3.2.3)

Hablar de “entrega” no significa hablar de una actitud de renuncia frente a los retos de la realidad, no es alejamiento o abandono ni cómodo, ni desesperado (cf. HD 197), sino todo lo contrario, porque Dios no es algo que está fuera de la realidad del mundo, sino la presencia real capilar, que está en todo, trascendiéndolo:

“Es ante todo una actitud y una acción positiva, activa. A la acción donante de realidad de parte de Dios, responde el hombre con una acción positiva en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona acepta desde sí misma este su ser llevada de un modo activo y positivo, a saber, ‘va a Dios’” (HD, 198).

La actitud de entrega da razón de la moralidad como *tensión* activa, constructiva, creativa; el ser humano es *viator* (cf. PTHC, 83), pero con una meta que, aun en su enigmaticidad respecto de nuestra capacidad intelectual, es totalmente real, es “la” Realidad misma⁶⁵: una

⁶⁵ Lo que puede desconcertar de esta figura de ética es la resistencia a reducir el problema moral al cumplimiento de normas y la identificación de la moralidad con la *tensión a una relación total*, que es últimamente relación con el Misterio de Dios. Lo inacabado de una ética de este tipo es debido precisamente a la fuerte vinculación de la acción humana con la Realidad que sola es capaz de realizar y que, sin embargo, fuera de una Revelación, queda enigmática, dejando al ser humano en una encrucijada decisiva: o aceptar vivir hasta el fondo el carácter menesteroso del propio ser (de ahí la petición del “naufrago”, que constituye el vértice expresivo de toda acción) o reducir la tensión hacia la realización al cumplimiento de metas y proyectos, en los cuales se ha arbitrariamente fijado el sentido de la propia misión en la existencia.

meta que, en el fondo, ya está en él, porque es su origen, su fundamento, es aquella realidad que, en su esencial dinamicidad, es “*el reposo en la plenitud de la propia realidad*” (HD, 169) a la cual todo ser humano anhela. No hay que olvidar que es precisamente la precedencia metafísica de la religación la que hace del hombre una *tensión dinámica inacabada*, aunque desee con todas sus fuerzas “el reposo en la plenitud de la propia realidad”. La dimensión *tensiva* del ser humano es expresión de aquella implicación metafísica que es la realidad hombre y Dios: “El Yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios. Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal. Y sin embargo Yo no soy Dios” (HD, 352-353). Pero *no ser Dios* es una manera formal de *estar en Dios*:

“Y este ser-en-Dios, y sin embargo, no-ser-Dios siendo el ‘no’ un momento positivo de estar en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos tensión. La implicación entre el hombre y Dios, como tipo de causalidad personal, es justamente tensión. La unidad de Dios y del hombre es, por consiguiente, tensión teologal. El tipo concreto de causalidad formalmente personal en nuestro problema es justamente ese: se trata de una unidad interpersonal tensiva” (HD, 354).

La raíz última de la tensión que constituye el Yo, en el cual se reactualiza la suidad, en que consiste su realidad sustantiva y, por tanto, su realidad moral, es de tipo teologal: el Yo, como realidad metafísica, resulta constituido por el momento donante de Dios, que lo instituye como acto relativamente absoluto; Dios toma, por decir así, una iniciativa que es pre-tensora, a la cual el hombre puede responder sólo poniéndose en sus manos, *entregándose*. Por eso Zubiri puede concluir que “toda realización personal humana” es “precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de ‘Dios en mi persona’ ” (HD, 377). En la entrega “la marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios” (HD, 379).

La paradoja en la que parece consistir la felicidad-perfección, ideal siempre inalcanzado (por lo cual se habla a menudo de ella en términos de utopía⁶⁶), encuentra en la filosofía zubiriana una base de comprensión interesante. En efecto, ¿qué sentido tiene tender hacia una meta que nunca se puede alcanzar (y que, tal vez, tampoco existe, como propende a afirmar la

⁶⁶ Aranguren (1979, 173) habla del carácter utópico de la felicidad en Ortega y J. Marías (1998, 202-209) dedica un entero capítulo de su antropología a la felicidad, definida como “imposible necesario”.

mentalidad dominante contemporánea)? Pero, ¿qué sería la vida, sin la tensión hacia la felicidad? Y, al mismo tiempo, ¿qué sería la vida si la felicidad fuera un objeto que se lograra poseer definitivamente en el tiempo? ¿Cómo explicar esta tensión a una perfección que la experiencia humana y la misma estructura metafísica del hombre pretenden y, al mismo tiempo, parecen declarar imposible⁶⁷? El mismo Zubiri se lo ha preguntado: “¿Se trata de una añagaza de la naturaleza el haber dado al hombre la ilusión de una felicidad y un bien perfecto, para que el hombre pueda aguantar sobre la tierra?” (SH, 434).

A mi modesto juicio, nos encontramos con estas preguntas frente al sentido último de la *quaestio* 2 de la I a-II ae, a. 7 de la *Summa theologiae*, en la cual Santo Tomás se pregunta “si la felicidad consista en un bien del alma”. Se conoce su respuesta: si por “fin” entendemos la “cosa” misma que se quiere conseguir, es imposible que el fin último del hombre sea su alma; si, al contrario, se habla de la experiencia que se puede hacer de la “cosa” deseada como fin último, entonces hay algo del hombre que participa en el fin último, porque es con el alma que el hombre alcanza su fin. En síntesis, Santo Tomás concluye que la felicidad humana es algo que pertenece al alma (es, por lo tanto, alcanzable), mientras que el objeto que constituye la felicidad es algo que está fuera del alma (inalcanzable).

La respuesta de Zubiri, aunque no sustancialmente diferente, sin embargo, sería más bien de este tipo: la felicidad, la perfección, son un bien no sólo del alma, sino de toda la sustantividad humana, ante todo, porque es la realidad humana la que toma una figura feliz o infeliz, y, en segundo lugar, porque la persona humana está ya en Dios, y, entonces, ya está de alguna manera dentro de aquella felicidad que busca; ya hace experiencia de ella, porque la persona misma es “experiencia de Dios”, y por lo tanto, es experiencia de felicidad en su dinámico tomar figura en Él. Pero Dios, la “cosa” que hace esta felicidad, que cumple de manera plenaria, aunque no esté “fuera” del hombre, no es una “cosa” cualquiera que él pueda llegar a poseer, sino más bien que lo posee: Dios es el fundamento último de aquel poder de lo real, que le impulsa a hacerse realmente en la realidad, es la realidad absolutamente absoluta que está en Él pero desbordándolo, trascendiéndolo; el ser humano en tanto que persona está en Él, es hasta experiencia de Él como fundamento de su ser absoluto, pero Dios es algo que lo apoya *a tergo*, algo que no se deja objetivar, que lo llama a la aventura de hacerse persona, de crecer, madurar como Yo, precisamente en la

⁶⁷ Tal vez nadie como Pascal en sus *Pensamientos* ha sabido expresar mejor esta paradoja (cf. por ejemplo el pensamiento 425, según la edición de Brunswick, traducida al español precisamente por Zubiri en 1940).

tensión hacia su presencia enigmática. En este sentido no hay figura definitiva, si no es a causa de la muerte⁶⁸. La entrega, a pesar de ser plenamente razonable, no deja de ser una postura llena de riesgos y de incógnitas, que implica la humildad de una lucha y, al mismo tiempo, de una espera valiente, porque, al fin y al cabo, esta realidad absolutamente absoluta conserva su rostro escondido y el hombre se encuentra a la merced de las cosas y de los acontecimientos, disponiendo sólo de la propia pequeña capacidad racional, para descifrar su sentido, a menudo ambiguo y confuso. La realización de la vida (la adquisición de la propia figura, del propio rostro definitivo) procede lentamente, en medio de errores, arrepentimientos, retrocesiones, configuraciones y desfiguraciones, en una búsqueda por tanteo del Rostro (amigo donante) que está como fundamento de toda la realidad y de todos los rostros humanos amigos, en los cuales se manifiesta y se esconde al mismo tiempo.

Una ética de la realización humana es una ética de la constitución de la propia figura plenaria (del propio rostro) en la realidad, en y con las cosas, que en último término debe reconocer que la posibilidad de la constitución de un rostro siempre más humano, completo, realizado, depende del manifestarse siempre más claro y completo del rostro de Dios en la realidad.

⁶⁸ Los cambios que han intervenido en la concepción de Zubiri acerca de la muerte y de la posibilidad de demostrar filosóficamente el mantenerse de la psique después de que haya desaparecido el organismo, hacen imposible una proyección unívoca de este tema sobre una ética de la realización humana. Zubiri tampoco parece valorar de manera significativa el papel que Heidegger atribuye a la muerte como carácter de pura posibilidad de la vida (cf. SH, 658-660).

No hay duda, sin embargo, que precisamente por su perspectiva de primera persona, esta figura de ética debería confrontarse con el misterio de la muerte, porque, como se sabe, el pensamiento de la muerte o el temor a la muerte tienen un papel fundamental en la configuración de toda civilización, y, por lo tanto, también de toda personalidad. Zubiri mira a la muerte preferentemente desde el vivir como camino de autodefinición y autorrealización. Por eso la muerte es ante todo “algo que pertenece a la estructura formal del viviente humano: es aquel acto que positivamente lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo (...) Vivir es, en definitiva, ir realizando lo que en términos de pregunta intencional se expresa en el ‘qué va a ser de mí’. Morir es lo que ha sido ya definitivamente de mí” (SH, 666). Cabe la pregunta: ¿para qué todo eso? ¿Qué significado tiene este afán de felicidad inexorablemente arrestado en un punto cualquiera de su configuración? A mi modesto juicio, sólo una perspectiva teológica permite asomarse a la orilla de este misterio y Zubiri me parece sugerir una hipótesis estupenda, cuando habla de una “voluntad de personalidad moral biográfica” (SSV, 319) por parte de Dios para con el hombre: Dios no ha querido esta vida como una inútil antesala para la otra, ni como una prueba de admisión para el más allá; Él ha querido llamar a compartir y a convivir con su realidad eterna no “cosas” hechas por Él una vez para siempre, sino a seres que han tenido la posibilidad de participar en su movimiento donante-creativo, plasmando libremente la figura de la propia personalidad. En otras palabras, el Paraíso será el lugar donde resplandecerá la gloria de Dios, es decir, el “*vivens homo*” (San Ireneo), miradas de rostros humanos únicos e irrepetibles, resultado imprevisible del encuentro entre la creatividad libre de Dios y la limitada, pero real, creatividad moral histórica del hombre.

¿Será posible encontrar en los días de la propia vida terrena, dentro de la realidad del cosmos y de la historia (caminando por una calle, estudiando en un salón de clase o trabajando en una oficina), la revelación clara y definitiva de este Rostro? ¿Quién puede contestar a esta pregunta? Sólo alguien para el cual este evento se haya dado. No es ya una cuestión de discusión filosófica, sino un problema de acontecer histórico. También sobre este punto Zubiri ha dado una contribución preciosa a nivel metodológico. Para Zubiri la revelación no se confunde con una filosofía o una sabiduría humanas, no es el término de una conquista, sino donación física de Dios a los hombres en el acontecimiento de Cristo. Como bien sintetiza A. González, “Cristo no funda el Cristianismo transmitiendo un mensaje, una cosmovisión, unas normas y valores sino, más radicalmente, haciendo cristianos. Configurando con sus acciones el Yo de las personas que le rodeaban y poniendo de este modo en marcha el dinamismo personal e histórico de la incorporación a su persona” (1993, 28).

Con eso se confirma que las virtudes más necesarias para la vida del ser humano son la humildad y la amistad. Si sucediera que Dios revelara la figura definitiva del hombre en la realidad histórica de un ser humano determinado, particular, en un cierto momento del tiempo y en un cierto punto del espacio, la humildad, como la describimos anteriormente, sería la condición indispensable para darse cuenta y ponerse en una relación estable con él. Los hombres “humildes” fueron los que de hecho aceptaron no sólo escuchar las palabras de Cristo, sino frecuentarlo, convivir con Él, ser sus “amigos”: y todo esto fue necesario, no porque Cristo quiso fijar arbitrariamente unas condiciones especiales para comprenderle, sino porque “la vida del otro no es aprehendida como un mero ‘objeto’ sino como algo ‘convivido’ por el aprehensor” (PTHC, 35). Zubiri, utilizando los elementos fundamentales de su antropología, puede explicar más fácilmente la dimensión de acontecimiento del cristianismo y en qué consiste: una salvación que coincide con una configuración-transfiguración de lo humano (la “deiformación”), que se realiza en el tiempo y en el espacio de esta vida, en la libre convivencia de unos amigos (comunidad). “Cristo no instituye el Cristianismo, sino que hace de los hombres que le rodean cristianos” (PTHC, 318). Su acción ha sido “configurar y plasmar nuestro Yo sustantivo, el Yo sustantivo del hombre” (PTHC, 319) y no con acciones extrañas a su humanidad, sino justo viviendo, expresando, haciendo la propia humanidad:

“Así como hizo cristianos y no simplemente instituyó el Cristianismo, así también las acciones con que hizo cristianos a los demás no fueron distintas de las acciones de su propia vida, sino que fueron las propias acciones de su vida a las que incorporó a la humanidad, y en las que ésta resultó plasmada por las propias acciones de la vida” (PTHC, 320).

¡Qué extraordinaria sencillez nace de esta perspectiva! Cristo, por ejemplo, se conmueve realmente frente al llanto y a la desesperación de la viuda de Naím y su “¡no llores!” es la expresión de una ternura y de una compasión reales frente a aquella mujer. Su humanidad, su figura de hombre se realiza en aquel momento delante de los ojos de los presentes, y con eso va plasmando un modo de mirar, de sentir, de juzgar y de actuar humanamente más grande, más capaz de realizar lo humano, más apto para hacernos felices.

Desarrollar estas consideraciones en una perspectiva teológica supera los límites de nuestro estudio. Sin embargo, es evidente que partiendo de este enfoque zubiriano se podrían desarrollar reflexiones de gran utilidad para un planteamiento correcto de una ética teológica. Lejos de toda teología moral de la ley divina y de toda tentación de moralismo, se podrían reconocer con facilidad los rasgos de una ética cristiana, fundada en la sencillez de un seguimiento, donde todo el esfuerzo moral consistiría en la fidelidad humilde y en el apego afectivo a un ser humano, en una palabra, en la amistad con el hombre-Dios Jesucristo, en la compañía que su acción ha iniciado y conformado dentro de la historia.

Conclusiones

El presente estudio se había propuesto explorar la filosofía de Xavier Zubiri para verificar la posibilidad de encontrar en la metafísica, en la antropología y en la noología del filósofo español, elementos útiles para la fundamentación de una ética; se tenía, además, la esperanza de lograr reconocer en ellas el esbozo de una figura de ética, que fuera más capaz que otras de responder a los desafíos de la problemática moral contemporánea.

No hay duda de que el recorrido trazado, desde la conceptualización de “realidad” hasta la propuesta de una figura de ética, nos ha confirmado en la hipótesis inicial: la obra de Zubiri presenta un enfoque metafísico, antropológico y epistemológico original, que ofrece unas herramientas conceptuales extremadamente útiles para el desarrollo de una filosofía moral. Vamos ahora a recoger, de manera necesariamente sucinta, las adquisiciones que más nos han ayudado en nuestro intento de fundamentar y proyectar una figura de ética zubiriana.

Elementos esenciales para la fundación de una ética en Zubiri

1. A lo largo de nuestra investigación ha quedado clara, ante todo, la centralidad del esfuerzo que Zubiri ha llevado a cabo para retrotraer continuamente el análisis de cualquier problema filosófico al momento radical, previo y unitario de la *realidad*. Convergen en esto tanto su mayor obra metafísica (*Sobre la esencia*) como su noología (*Inteligencia sentiente*). La evidencia de la imposible prioridad tanto del saber sobre la realidad como de la realidad sobre el saber, por ser ambos en su raíz “estricta y rigurosamente congéneres” (IRE, 10), se patentiza en el esmero con el que Zubiri intenta describir la estructura formal del acto de entender: sentir humano e entender no son dos actos distintos, ni hay dos facultades, sino que existe un solo acto de aprehensión sentiente de lo real y una sola facultad, la *inteligencia sentiente*. Zubiri llega a identificar el carácter fundamental de su antropología justo a través de la descripción de aquel hecho que denomina “aprehensión primordial de realidad”: gracias a él el hombre es colocado dentro del horizonte insuperable de la realidad, gracias a él el hombre “está en la realidad”. La respuesta a la pregunta acerca de qué es (o quién es) el ser

humano se fragua, por lo tanto, en el cruce de estas dos perspectivas, la metafísica y la noológica: el hombre es definido por la formalidad de realidad, es “animal de realidades”.

Se ha visto cómo Zubiri ha llegado a la misma conclusión partiendo también de consideraciones de tipo biológico-evolutivo: las diversas perspectivas se integran en perfecta unidad, porque la diferencia esencial entre el ser humano y cualquier otro animal es siempre representada por el salto cualitativo entre inteligencia sentiente y puro sentir, “salto” que no coincide con la capacidad de formar conceptos, sino con algo aparentemente más modesto y elemental, pero decisivo para romper con todos los dualismos, descubiertos o latentes, de otras antropologías: la capacidad de aprehender impresivamente las cosas como reales (aprehensión de realidad *versus* aprehensión de estimulación).

2. Esta original identificación del momento originario de lo que es “inteligencia”, junto con la conceptualización de la realidad humana en términos de “sustantividad”, orienta y define toda la antropología metafísica zubiriana. Por ser inteligencia sentiente, el hombre es *esencia abierta en sí misma* y esta apertura es antes que nada hacia la propia realidad; de aquí aquella autoposición, aquel ser formalmente “suyo”, que Zubiri denomina “suidad” y en la que consiste el ser personal del hombre, su *personidad*.

La distinción, dentro del concepto de persona, entre *personidad* y *personalidad* es de vital importancia en la antropología zubiriana y es lo que permite ver la unidad de la realidad humana en su *concreto devenir*. El ser humano es para Zubiri una realidad dinámica, dotada de una ontología y un modo de devenir propios: en efecto, por una parte, no es una realidad ya pre-definida, conclusa, a la cual se añade el carácter de apertura, como si la sustantividad humana fuera algo en sí, “puesto consecutivamente en relación con otras realidades” (SE, 502); por otra, tampoco es una existencia que precede la esencia, un “puro suceder o acontecer” (SE, 502), algo que se resuelve en el mero movimiento de su *fieri*. Hay un *devenir* que es *constitutivo* de la realidad humana, único y exclusivo, peculiar de aquella apertura que pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. Si llamamos *personidad* al carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, “las modulaciones concretas que esta *personidad* va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*” (HD, 49). La *personalidad* es, por lo tanto, la “figura” según la cual la forma de realidad (la *personidad*) se va modelando en sus actos:

“La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.” (HD, 50-51)

Por eso el *ser* de la realidad humana, la “*realidad humana siendo*”, o sea, su actualidad en el mundo, el Yo, no puede ser comprendido más que como una dinámica de cumplimiento y realización: “el núcleo de la realidad abierta consiste en su exigencia irrecusable de realizarse” (Pintor-Ramos, 1993, 127).

3. Ya en un texto de 1935 Zubiri había escrito: “La persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’ ” (NHD, 426). “Realizarse”, “realización”, se nos han presentado como términos clave de la filosofía zubiriana, aunque, hasta el momento, no parece que hayan sido suficientemente valorados en los estudios sobre el filósofo español¹. Comprender el papel de estos términos nos parece decisivo para comprender la naturaleza constitutivamente moral del hombre.

En este punto se encuentran e integran una vez más los dos enfoques que entran en la constitución de la antropología de Zubiri: el metafísico-noológico y el biológico-evolutivo. En efecto, la realidad humana es abierta no sólo en virtud de sus notas psíquicas (inteligencia, voluntad, sentimiento), sino que tiene inscrita esta exigencia de realización en el constructo psico-orgánico en su totalidad: de otra manera, la inteligencia no sería “sentiente”. Se ha visto cómo ya a nivel biológico es función propia del organismo “hacer orgánicamente que la sustantividad exija hacerse cargo de la realidad de la situación para realizarse” y cómo el organismo es “el principio exigencial de la inconclusión, de la apertura. El organismo es en la sustantividad *principio de ser realizanda*” (SH 93). La apertura es, por lo tanto, algo propio de todos los principios de la sustantividad humana, aunque con funciones diversas: la *inteligencia* es “principio de realizabilidad”, la *voluntad* es principio determinante de manera de realidad, el *sentimiento* “hace de la sustantividad humana algo atemperable en su realidad” (SH, 94). Por eso se ha remarcado en muchas ocasiones el hecho de que la antropología zubiriana se encuentra en las antípodas del dualismo platónico o cartesiano, donde el hombre es identificado exclusivamente con su actividad cognoscitiva y el cuerpo es considerado más bien un obstáculo para la realización. El hombre por su propia estructura es

¹ Dos son los estudiosos que parecen haberse percatado de su importancia: Pintor-Ramos (cf. 1993, *Realidad y sentido*, sobre todo el capítulo 3) y López Quintás (cf. 1993a y 1993b).

una sustantividad viable sólo si es abierta y es el mismo organismo que por su viabilidad *exige* el hacerse cargo de la situación real, es decir, la inteligencia. Los cuatro principios se van exigiendo y determinando recíprocamente de tal manera que el sistema por ellos realiza la acción unitaria en la integridad de sus notas como potencia: acción que en todo su momento es *movimiento de realización*. La realidad humana es “una realidad que transcendentamente ha de realizarse” (SH, 95): por el organismo es *realizanda*, por la inteligencia es *realizable*, por la voluntad se *determina a realizarse* y por el sentimiento se encuentra *temperalmente realizada*.

“Exigencia” es otro término clave, que, junto con “realización”, define de alguna manera todo el trayecto que lleva de la descripción de la realidad humana al reconocimiento de su inexorable realidad moral. “Exigencia” o “exigir” son vocablos muy frecuentes y delicados en Zubiri, porque no siempre son utilizados de manera precisa y unívoca. Sin embargo, en *Sobre el hombre* hemos encontrado una definición suficientemente clara:

“Exigencia significa, ante todo, que algo no puede seguir siendo lo que por sí mismo es, si no es en función de algo distinto de él. Significa además que se da algo que positivamente determina la entrada en función de aquel otro algo. Finalmente, significa que la entrada en función de este otro algo determina el funcionamiento del primer algo en su función propia. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye la exigencialidad” (SH, 96).

En conclusión, tanto desde la vertiente del análisis de la actividad psico-biológica del constructo humano en relación con su ambiente, como desde el discurso más precisamente metafísico acerca de los caracteres de la sustantividad como esencia abierta, Zubiri nos presenta una realidad única que no sólo es activa “por ser real”, sino que lo es “para ser real”: por eso, su actividad, no es simplemente “actuación” (el animal se hace a sí mismo por lo que ya es como realidad), sino que es “realización” de lo que puede ser (el hombre no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad, porque transcendentamente abierto a su carácter de realidad). Aparece en este momento la categoría de la *posibilidad*, decisiva para comprender la unidad y, al mismo tiempo, la distinción entre *exigencia de realización* y *tensión consciente hacia la realización*, o sea, lo moral en el hombre y el problema de la moralidad humana.

4. La exigencia de realización abre el espacio por el cual el hombre es *realidad moral*. Por todo lo que se acaba de recordar, es evidente que el hombre es *persona* y al mismo tiempo

se hace persona en sus acciones. Al propósito, es muy interesante la distinción zubiriana entre *agente*, *actor* y *autor*. En cuanto *agente*, el ser humano ejecuta acciones que son la actuación de sus notas como potencias y facultades, en predominio variable. Por otra parte, el hombre es también *autor*, personaje de una vida, que le ha caído en suerte, porque no se escogen ni el marco social, ni la zona temporal, ni las características personales con las cuales se vive. Sin embargo, aun dentro de todos estos límites señalados, al hombre se le presenta la posibilidad de ejecutar acciones muy diversas. Por eso tiene que *optar*, es decir, *apropiarse de posibilidades*, y esto es siempre un “adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras” (HD, 78). En este sentido, el ser humano es *autor* de sus acciones y en definitiva la persona se va haciendo ejecutando acciones: la vida es “realización personal” (HD, 75). El Yo es precisamente la actualización en el mundo de una realidad sustantiva que tiene un área que excede enormemente del área de las notas que la constituyen, porque si es verdad que está sujeta (*sub-jectum*, “por bajo-de”) a propiedades que la componen, está, sin embargo, también “por-encima-de”, es *supra-stante*, por aquellas propiedades que se apropia por aceptación.

Esta exigencia de realización personal o proceso de personalización de la realidad humana, que le lleva a tener propiedades apropiadas por libre aceptación, es lo que Zubiri identifica como el espacio originario, real y físico de *lo moral*: “Lo moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre” (SH, 144). “La realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral” (SE, 160). “Moral es igual a apropiación” (SH, 407). Estamos frente a unas de las adquisiciones más notables y fascinantes de la filosofía zubiriana. Contra toda ética que pretende afirmar una primacía del deber, Zubiri sostiene que el hombre es una realidad “físicamente” moral. Moral y acción tienen la misma raíz, es decir, la realidad humana misma, con sus estructuras psico-orgánicas, con su sustantividad inteligente-sentiente, con sus tendencias originarias, que implican inexorablemente la apropiación de una posibilidad en la cual se inscriben todas las demás posibilidades: la posibilidad de la *perfección* o *felicidad*. Raramente el divorcio entre realidad humana y dimensión moral ha sido rechazado de manera tan radical. En Zubiri la dimensión moral no llega como algo separado, añadido o superpuesto a la experiencia que el hombre tiene de su realidad. Se ha tratado de mostrar cómo esta separación es típica del pensamiento moderno a causa de una concepción inadecuada del sujeto humano. La moralidad tiende a reducirse a “moralismo”, porque parece llegar “desde afuera” como una norma que “pesa” sobre las acciones humanas,

juzgadas por principios extrínsecos² respecto a los resortes, los deseos, las tendencias o exigencias propias del ser humano. La aceptación de esta imposición extrínseca (moralismo) o su rechazo libertario (hoy muy de moda bajo la forma de nihilismo moral) son últimamente las dos caras de la misma medalla, manifestación del divorcio entre inteligencia, sensibilidad y realidad, que es luego también divorcio entre razón y experiencia.

5. En conclusión, la realidad humana lleva en sí unas tendencias fundamentales, respecto a las cuales la realidad toda se presenta como el lugar de las posibles respuestas: afirmar que *la realidad es buena* significa precisamente que es fuente de posibilidades para mi realización. Sin embargo, la realidad no tiene para Zubiri un papel meramente pasivo: el hombre, antes de “ir hacia la realidad” para encontrar en ella el cumplimiento de sus exigencias, “viene de ella”. En el discurso zubiriano sobre la persona, adquiere toda su importancia la distinción metafísica entre “cosas” y “realidad”, que evidenciamos en su momento. Lo que fundamenta en sí, no son las cosas, sino “la realidad”: “En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad” (HD, 81). La realidad es el *fundamento* de la persona humana y es el *impulso* decisivo para su estar haciéndose. Zubiri denomina más precisamente “*poder de lo real*” lo que fundamenta a la persona apoderándose de ella. Gracias a este paradójico apoderamiento, el hombre está implantado en la realidad, y por ello está también constitutivamente suelto “frente a” aquello mismo que se ha apoderado de él: somos ligados al *poder de lo real*, pero es esta especial ligadura lo que nos hace *absolutos relativos*. Esta especial ligadura es justo lo que Zubiri llama *religación*.

La realidad es fundante porque es *ultimidad*, *ser posibilitante* e *impelente*. En efecto, en ella el ser humano encuentra el apoyo *último* de todas sus acciones. Le pueden faltar o fallar muchas cosas, pero el hombre “piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido” (HD, 82). La realidad es el apoyo último del hombre, a tal grado que precisamente quien quiere evadirse del último apoyo para ser persona intenta el suicidio, es decir, intenta quitarse de la realidad. En segundo lugar, la realidad funda el modo propio de vivir del hombre, en cuanto proporciona al hombre las posibilidades entre las cuales opta para dar una forma real y efectiva a su propia realidad. La realidad posibilita que haya una realidad humana: tiene un carácter *posibilitante*. Por último, es un apoyo *impelente*, porque no es una opción para el hombre la de estar en la realidad para realizarse: no tiene más remedio que

² Muy oportunamente Pintor-Ramos (1993, 125) habla de una “judicialización” de la vida moral.

hacerlo. Gracias al carácter impelente de la realidad, el hombre se ve forzado a esbozar un sistema de posibilidades entre las cuales optar para su realización; la única alternativa es aparentemente el suicidio, que, de todas manera, es también una opción: “La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma” (HD, 83).

6. La realidad, desde su fuerza de imposición en la impresión, pone en movimiento la realidad humana entera; es el poder de la realidad en las cosas (en sentido amplio) el que pone en *tensión* hacia la realización, una tensión que se va precisando como búsqueda real y física, en todas las acciones, del fundamento posibilitante y plenificante del propio ser. Se trata del despliegue en el hombre de la “*tensión constituyente*” del fundamento (cf. HD, 161). Respecto a la realidad-fundamento el hombre sólo puede estar en “hacia”, es decir, en situación de deseo, de tensión, de búsqueda, de tanteo, hasta de súplica y petición. Pero todo esto se traduce siempre en opciones concretas, se juega siempre dentro de un proceso de elección-apropiación de posibilidades. Lo que últimamente inquieta y mueve es la realidad-fundamento, que es la verdadera “posibilidad de las posibilidades” (HD, 153) y, por tanto, el proyecto de los proyectos, el fundamento último de la libertad, del trazado de la propia vida y de la ejecución de las propias acciones: “la vida humana es constitutiva y constituyente tensión teologal” (HD, 162).

A lo largo del presente estudio, el hecho de la *religación* se nos ha presentado como el elemento fundamental de toda la filosofía zubiriana y, de modo especial, la matriz de todos los conceptos básicos para una filosofía moral. Precisamente porque en la religación “venimos de” y en ella “hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya” (HD, 94), vamos (y tenemos que ir) hacia la realidad, tenemos inscrita en nuestra misma realidad personal el *deber* de responder a la exigencia de plenitud y realización que somos constitutivamente. Hemos visto cómo también en la religación, se fundamenta últimamente la libertad humana y en la religación se justifica aquella estructura humana polarizada, “tensa” entre independencia-dependencia, absoluto-relativo, disyunción-conjunción, sujeta (*sub-jectum*, por debajo de) a las propiedades que la componen y supra-stante (por encima de), agente y autora de sus acciones. Y es precisamente la religación al poder de lo real lo que manifiesta lo *enigmático* de la vida: lanzado hacia la realidad por el poder mismo de lo real, el hombre se encuentra envuelto en el drama de constituir físicamente en cada acto el propio

ser personal, absoluto relativo, sin conocer la figura de la propia perfección o realización total, es decir, sin conocer la fórmula de la propia felicidad.

7. En esta estructural *inquietud* radican dos problemas fundamentales de la vida humana, el problema *religioso* y el problema *moral*, de los cuales Zubiri ha captado de manera admirable el nexo y la continuidad: *¿qué va a ser de mí?* y *¿qué voy a hacer de mí?* En el momento en el que estas preguntas aparecen a la conciencia, el hombre, ya desde siempre y de todas maneras “ocupado” en hacerse persona, se encuentra proyectado en el espacio, por una parte, de la *religiosidad*, por otra, de la *responsabilidad moral*, dimensiones distintas, pero fundadas por aquel denominador común que es la exigencia de una realización total frente a “la” realidad total. Por eso, nos ha parecido obvio reconocer que Zubiri colocaría el desarrollo de la reflexión moral en una *perspectiva de primera persona*, donde el interrogante fundamental no sería “¿cuál es mi deber?”, sino “¿cuál es la figura de humanidad, cuál es la personalidad que más corresponde y cumple la totalidad de las exigencias de mi realidad?”. En Zubiri, *lo moral, como realidad física, exige al hombre una moralidad como libre asunción del movimiento hacia la realización*, en el cual él se encuentra ya incurso desde su nacimiento, y que, sin embargo, no se puede llevar a cabo sin su libre actuación e iniciativa. Por eso, nos parece también que, sin ningún tipo de violencia o de salto arbitrario, se puede sostener que la filosofía de Zubiri indica claramente en qué consiste el bien absoluto o fin último del actuar humano: *la realización plena de la realidad humana*.

8. ¿Sería éste un bien tan vago e indeterminado, *formal*, que permitiría asumir cualquier tipo de figura³? Perseguir esta realización plenaria, ¿llevaría a la guerra total, al “*homo homini lupus*” de Hobbes? Una excesiva vaguedad (con fuertes riesgos de relativismo) y un insoluble conflicto entre las diferentes opciones, parecerían las consecuencias inevitables de esta figura de ética, que además recuerda demasiado de cerca las éticas del bien de Aristóteles y de Tomás de Aquino, levantando, por consiguiente, todas las objeciones que tradicionalmente se mueven en contra de estas perspectivas morales.

Hemos intentado mostrar cómo en la filosofía de Zubiri están los elementos esenciales para superar ambas objeciones. Por lo que se refiere a la primera, existe un primer criterio

³ “La formalidad de que se acusaba a la reflexión kantiana cae sobre el planteamiento del pensador español. Su reflexión moral ciertamente es metafísica, ahonda en la raíz de la realidad ética del hombre, pero en este esfuerzo no logra introducir elementos de orientación para nuestras opciones fundamentales” (Castellón, 1997, 366).

discriminante, entre las figuras de la realización, que radica en el hecho de la religión: es intrínsecamente mala toda figura que pretendiera afirmar al hombre como absoluto “absoluto”, porque el hombre es sólo absoluto “relativo”. El acto es intrínsecamente malo cuando apunta a una figura que contradice la propia realidad religada al poder de lo real: el ser humano no es dueño absoluto “absoluto” de la realidad; cuando pretende serlo, cuando se autoafirma por encima de lo real, anteponiendo lo que quiere a lo que es y, últimamente, cuando se autoafirma por encima de la divinidad (cf. SSV, 274), acaba con violentar la realidad propia y ajena, dividiéndose a sí mismo, porque traiciona la propia originaria vocación a estar “en la realidad”: “Aunque el hombre no lo sienta, la malicia envuelve en sí una interna disensión y discordia” (SSV, 276).

Más en general, existen para Zubiri actos de volición objetivamente malos y son los que atentan contra la integridad de aquella sustantividad, de la cual el hombre recibe la fuerza para cumplir aquel mismo acto. Se excluye de esta manera que la elección de una figura de realización dependa únicamente de preferencias subjetivas. Tampoco la realidad humana, como cualquier otra realidad, puede soportar cualquier “sentido”, sino que necesita estar en las condiciones para estar constituida de acuerdo a aquel sentido. En Zubiri es clara la afirmación de que el actuar humano depende de indicaciones objetivas, por el simple hecho de que su ser depende de condiciones que no derivan de su voluntad: en el corazón mismo del fenómeno moral está, por ejemplo, una exigencia de perfección y felicidad, que no es decidida por el sujeto humano, sino que es una posibilidad ya apropiada, “es un *bonum* absoluto, que está ya apropiado *a radice*” (SH, 407).

9. Lo anterior no lleva Zubiri a olvidar que queda un largo *trabajo hermenéutico*, para descifrar estas indicaciones objetivas que provienen de una sustantividad humana que no está totalmente a disposición del sujeto. Aquí entra en juego la importancia que hemos atribuido, a lo largo de nuestro estudio, al análisis zubiriano de la *dimensión social e histórica* del yo y a la atención con la cual examina el proceso de constitución de una moral concreta en la conciencia del individuo. Todo hombre nace y se desarrolla en un horizonte de comprensión de la realidad ya dado, “tiene una instalación en unas verdades establecidas” y, por tanto, “tiene una figura determinada que culmina en una mentalidad” (HV, 162). Pero el individuo, aunque inevitablemente condicionado por estos esquemas o esbozos interpretativos, no está necesariamente enjaulado en ellos. Una vez más, lo que podría aparecer simplemente un límite, porque es una condición dada y no elegida, representa al

contrario la “mina” preciosa que contiene “una serie de posibilidades que le posibilitan el descubrimiento y la adquisición de nuevas verdades, por modestas que sean” (HV, 162).

Claro está, para este trabajo hermenéutico es necesaria una actitud auténticamente moral, que frente a la realidad no se contente con “ideas” o “interpretaciones”, sino que quiera la *verdad real* de la propia humanidad. La moralidad no coincide para Zubiri con la aplicación de reglas, no es una medida, sino *voluntad de verdad* que tiene su cumbre expresiva en la *voluntad de fundamentalidad*. De aquí se desprende en nuestra figura de ética la importancia de la virtud de la *humildad*, condición y resultado al mismo tiempo, de aquella larga y nunca acabada actividad de la razón práctica, *llamada a verificar en la experiencia* la correspondencia de las propuestas recibidas (tanto por la tradición como en el presente) con la real perfectibilidad de su humanidad. Al fin y al cabo, para Zubiri, “la justificación de la vida no es -y no puede ser otra cosa- sino la propia felicidad concreta del hombre” (SH, 440).

10. Zubiri, de este modo, ha indicado con claridad también otra condición concreta que interviene en el constituirse de la conciencia moral del individuo, y que representa otra aportación decisiva, poco valorada hasta el momento: la conciencia moral del sujeto es siempre instituida en su origen por *relaciones humanas significativas*, dentro de las cuales y gracias a las cuales la persona descubre y se vuelve sensible al bien y a las exigencias morales de la existencia. Zubiri partiendo, como es su costumbre, desde el nivel más elemental y biológico, nos muestra cómo el hombre lleva en sí a los demás por el *phylum* humano, es decir, tiene en su misma realidad constitutivamente el esquema de otras personas. Pero el influjo ajeno no se queda ahí. Los que rodean al niño y cuidan de él, le comunican “lo humano de la vida, el sentido humano de la vida” (SH, 239), lo introducen a la realidad, proporcionándole de alguna manera la primera y más originaria experiencia del bien. En efecto, la acogida y el reconocimiento del otro con la relativa entrega de “formas de estar en al realidad”, constituyen la primera experiencia del bien y coinciden con la experiencia benéfica de la libertad del otro: la libertad del otro no es originalmente enemiga y el yo no se constituye encerrándose sobre los impulsos y los gustos propios más inmediatos, sino a través de la fatiga, del “sacrificio” de la apertura a la realidad del otro, a su diversidad y a su libertad. El niño crece y se vuelve sí mismo en la relación con otro y en el seguimiento de otro. Se forjan al mismo tiempo, de manera paradójica, su libertad y su identidad única e irrepetible, precisamente en una experiencia de dependencia. No hay evidentemente otro terreno en el cual la personalidad pueda empezar su largo camino hacia la realización, que

llegará a su madurez cuando también ella empiece a darse cuenta de que los demás son de la misma manera realidades abiertas, inconclusas como la suya, necesitadas de realización: también ellos le necesitan a él, porque su misma persona, con su presencia y con sus actuaciones inexorablemente abre o cierra posibilidades para los demás. Por eso llegamos a la conclusión de que una figura de ética zubiriana debería apuntar, en su último término, a la virtud de la *amistad* como a la cumbre expresiva de la moralidad, precisamente por no contradecir aquella experiencia originaria, de alguna manera común a todo hombre, que le ha permitido y le permite ser y vivir como humano. La plenitud de la propia humanidad se revela al hombre en la experiencia del *amor*, que siguiendo de cerca el enfoque de Zubiri, hemos definido como el *interés para que otra persona exista y haga aquella experiencia de plenitud de bien (felicidad) que se desea para sí*.

11. Queda por señalar, como última aportación esencial para el desarrollo de una ética de la realización humana de raigambre zubiriano, la presencia en los textos de Zubiri de una *pluralidad de significados* del término “*libertad*”, que constituye una indudable riqueza respecto a ciertas visiones parciales hoy tan de moda. Hemos considerado esta pluralidad de significados como indicadores de dimensiones distintas de la libertad, que sólo en su unidad orgánica explican la experiencia humana así como la vivimos concretamente en nuestros actos libres.

Un primer significado, que deriva esencialmente de la condición ontológica de la autoposición, es el de libertad como *autodeterminación*. No se trata obviamente de un poder absoluto, porque la libertad no está apoyada sobre sí misma, sino sobre las *tendencias* y el hombre se encuentra a tener que alcanzar en la realidad antes que nada aquellos bienes de los cuales necesita para sobrevivir y resolver la situación en la que se encuentra. Además, el acto de autodeterminarse en una elección no es satisfactorio en sí mismo, sino por la fruición de realidad en la cual termina. El concepto de *fruición* es otro elemento esencial de la filosofía zubiriana que se ha intentado evidenciar, precisamente porque no indica en Zubiri simplemente un goce subjetivo, sino el término de toda volición, el índice del real atencimiento a la realidad, el *estar realmente en la realidad*; en otras palabras, es índice de “realización”.

La libertad como ejercicio de elección, en tanto que apropiación de posibilidades, tiende a la posesión-fruición de una realidad que contribuye al bien plenario de la persona. La libertad de elección es libertad *para ser plenariamente sí mismo* (cf. SSV, 102). La opción racional

humana está en función del bien del sujeto que elige: la libertad como autoposesión y autodeterminación, configurando en una u otra dirección la propia personalidad, tiene su pleno sentido como *libertad de autorrealización*. Sin embargo, precisamente los límites estructurales dentro de los cuales nacemos y nuestra misma estructura psico-orgánica, nos abren y proyectan hacia *los otros*. La libertad de autorrealización es concretamente apertura y adhesión al otro, y más exactamente, a la libertad del otro. La libertad es, entonces, además de autodeterminación y autorrealización, también *relación con el otro*, porque la posibilidad de responder positivamente a la realidad, el inicio de la libertad como adhesión frutiva a la realidad, está ligada a la experiencia del reconocimiento afectivo del otro y se desarrolla en plenitud sólo cuando se vuelve capacidad de afirmar al otro, es decir, cuando es *amor*: “el amor consiste en un devenir, en un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva del otro” (EDR, 62-63). En esta línea, llegamos a afirmar que el vértice expresivo de la libertad es la disponibilidad a *engendrar otras libertades*.

La relación “circular” entre estos distintos significados de libertad aparece decisiva para una recta comprensión de la dinámica moral: en fin de cuentas, la libertad-relación documenta su verdad precisamente cuando lleva al ser humano a una capacidad siempre más autónoma de elección y a una experiencia siempre más clara y consciente de autoposesión y autodeterminación, porque aquello en que formalmente consiste la condición plenaria de realidad humana, es *la libertad* (cf. SSV, 153).

Estamos convencidos de que la verdad teórica y el valor práctico de estas precisiones sobre la libertad y, más en general, de la figura de ética que se ha venido esbozando en estas páginas, podrán ser percibidos más claramente llevando a cabo, aunque de manera sintética, una confrontación con las concepciones de hombre y de libertad que prevalecen en el contexto socio-cultural contemporáneo. A esta confrontación queremos dedicar la segunda parte de estas conclusiones.

El problema de la viabilidad de una figura de ética de la realización humana en el contexto socio-cultural contemporáneo

El segundo propósito de esta investigación ha sido el de verificar la posibilidad de encontrar en la filosofía de Zubiri una ayuda para hacer frente a las dificultades en las que se debate la

filosofía moral contemporánea. Ha llegado el momento de interrogarse más explícitamente acerca de la *viabilidad* de esta figura de ética respecto de algunos de los problemas morales contemporáneos más característicos *tanto de la vida pública como de la vida privada*. Se trata obviamente de marcar los primeros pasos de una verificación que no puede ser llevada a cabo exhaustivamente en unas pocas páginas y que, más bien, abre líneas de investigación que podrán ser útilmente desarrolladas en estudios futuros.

Antes de entrar en el vivo de esta confrontación, vale la pena recordar que el término “viable” es utilizado por Zubiri con una cierta precisión y que su significado es aclarado en unas importantes páginas de *Inteligencia y Razón*. Tratando de la verdad racional y especialmente de aquello en que consiste “la verdad en encuentro”, Zubiri afirma que raramente en el proceso de verificación se llega a una verificación “total”. Precisamente por ser progresiva, la verificación admite grados. Cuando la verificación de lo esbozado se cumple parcialmente, “esta parcialidad muestra que lo esbozado no es la ‘vía’ de lo real, pero es algo en alguna manera ‘viable’. Pues bien, la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo *razonable*” (IRA, 275). Por lo tanto “lo razonable es estricta y formalmente lo viable” (IRA, 275). Es preciso evidenciar este punto: para Zubiri, lo razonable es un modo de lo racional, es decir, también lo razonable es el resultado de una “probación física de realidad”, es el fruto de una marcha intelectual *en la realidad mundana*; una vez más, es la realidad la que tiene la última palabra, la que discrimina entre diferentes esbozos: “hay verificaciones más o menos viables que otras, más o menos razonables que otras” (IRA, 275).

Esto significa que la verificación de la viabilidad y de la vitalidad de una figura de ética no está ligada sólo a un proceso dialéctico y, aún menos, a una confrontación, en última instancia de tipo lingüístico, entre diferentes figuras caracterizadas por esquemas de pensamientos rivales. En ciertas páginas de MacIntyre y del mismo Abbá (cf. 1996, 236-237), autores que han sido puntos de referencia para nuestra investigación en numerosas ocasiones, parece que una tradición tenga como única posibilidad, para reivindicar la superioridad racional de sus tesis, la de lograr una adecuada representación de los argumentos rivales y de evidenciar sus contradicciones internas en sus mismos términos. Resultaría por lo tanto imposible mostrar la inviabilidad de una propuesta a través de una comparación con la realidad misma y esto significaría quedarse atrapados a nivel del

lenguaje: a lo sumo, la palabra “verdad” designaría la mejor de las explicaciones históricamente alcanzadas⁴.

Frente a la complejidad de la experiencia moral, ya Aristóteles había renunciado a la pretensión de llegar en el campo ético a juicios del mismo rigor y de igual precisión que los que se pueden alcanzar en las ciencias teoréticas. En ética era necesario partir de la vida, de la experiencia propia y ajena. Sin embargo, nunca renunció a que su ontología diera precisas orientaciones al enfoque y a la discusión de los problemas éticos, ni renunció a la posibilidad de llegar a conclusiones verdaderas, que gozaran de una cierta necesidad y certeza, dentro de los límites permitidos por su objeto de estudio, que eran las acciones humanas (cf. Yarza, 2001, 193-195). De la misma manera, Zubiri no ha pretendido en ningún momento deducir rígidamente una ética de una metafísica, sino que ha colocado la primera en el horizonte de lo razonable, justo porque consciente de que la ética involucra dos áreas temáticas muy complejas: la concepción antropológica y la situación histórica. Una ética, si quiere ser racional en su determinación de las verdades morales (cf. SH, 430-431), no puede renunciar, a la confrontación experiencial con la realidad: debe medirse ante todo con la realidad sustantiva del hombre mismo (“las posibilidades que incoativamente están en la propia sustantividad humana”, SH, 431) y, luego, con la realidad histórica y social en las que se encuentra (“determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible dentro de la sociedad y de la historia, precisamente por ser esencia abierta”, SH, 433). Por eso, la capacidad de aceptar, comprender y orientar hacia soluciones más adecuadas los problemas y los retos del propio tiempo, constituye sin duda un síntoma positivo de la viabilidad de la figura ética en discusión.

Llevar a cabo esta tarea frente a los problemas éticos de la vida social contemporánea, parece una empresa particularmente ardua para una ética de la realización humana, que se encuentra en una condición de aparente desventaja respecto de otras figuras, a primera vista más atentas a la dimensión pública de los problemas morales. En efecto, mientras nuestra figura de ética identifica la dimensión moral con la inexorable configuración de la personalidad humana a través de toda acción y elección, otras figuras enfatizan, con toda

⁴ En el fondo se trata de la ambigüedad de todas las filosofías contemporáneas que se limitan al criterio de la narrativa: es más verdadera aquella teoría que logra el mejor “relato”. El punto es si se acepta o no que el relato tenga su fundamento en la realidad: ¿el mejor relato es tal porque comprende y explica de manera más completa los factores de la realidad? O, al contrario, ¿el lenguaje es el único criterio de conmensurabilidad entre relatos?

razón, el hecho que actuando también se modifican realidades y situaciones, y que es posible actuar solo dentro de una dimensión social, llevando a cabo una colaboración entre agentes racionales, que necesitan por eso abrir un diálogo para la búsqueda de reglas comunes. Una ética de la realización humana subraya la inexorable necesidad para el hombre de tender hacia su felicidad, hacia su bien plenario, mientras otras figuras recuerdan que esto no es posible sin tener en cuenta las imposiciones externas, las limitaciones y reglamentaciones requeridas por la sociedad. A la luz de estas consideraciones, ¿tiene todavía sentido proponer hoy una figura de ética de la realización humana?

1. Una figura de ética de la realización humana frente a las exigencias de la dimensión pública de la vida⁵.

Como se ha afirmado en otras ocasiones, las sociedades contemporáneas son caracterizadas por un pluralismo cada vez más acentuado en lo que se refiere a la concepción del bien, mientras que grupos e individuos siempre más frecuentemente reivindican la libertad de actuar de acuerdo con sus convicciones personales y sus “diferencias”. Volver a plantear el tema de la existencia de algún bien absoluto o pretender identificar alguna verdad moral universalmente válida, es generalmente considerado un atentado en contra de la libertad y es identificado con la raíz de toda forma de intolerancia y de violencia. Parecería que, al fin y al cabo, el único modo para aspirar a una sociedad pacífica y justa consista en trazar una línea clara y bien definida entre esfera de la vida pública y esfera de la vida privada. En efecto, las éticas modernas, con su perspectiva de tercera persona, han nacido de esta mentalidad y, a su vez, han favorecido su desarrollo: que cada cual persiga en el espacio de su vida individual los bienes, los valores y las formas de vida que más le agraden y que el espacio de la vida pública sea reglamentado de común

⁵ Puede resultar extraño ver aceptada y reproducida en la estructura de estas conclusiones la separación entre vida privada y vida pública, carácter peculiar de la mentalidad moderna. De hecho, la recepción de esta separación no es requerida por una figura de ética de la realización humana de inspiración zubiriana, pero se espera que permita mostrar más claramente la capacidad de esta figura de entrar en diálogo, de comprender y responder a las exigencias propias de la realidad actual, marcada precisamente por una acentuada contraposición entre individualismo libertario y garantías jurídico-institucionales, permisivismo privado y rigorismo público. Es evidente que la línea divisoria entre las dos esferas, la pública y la privada, es muy frágil y revela a menudo, como se señalará pronto, su carácter demagógico e ideológico. En el campo de la bioética, por ejemplo, aunque sus problemáticas difícilmente pueden encerrarse en el horizonte de la vida privada, se tiende a ser más permisivos y tolerantes que en el campo de la ecología, precisamente porque se le concede a los problemas de la primera un carácter “privado” que no se le reconoce a la segunda.

acuerdo, es decir, según normas de procedimiento consideradas justas, no porque estén justificadas por alguna concepción del bien o de la verdad, sino porque están consensualmente aceptadas⁶.

En este contexto, ¿cuál sería la ventaja de proponer una figura de ética de la realización humana? Probablemente, volver a plantear una perspectiva de primera persona, tendría el efecto de poner en primer plano, también en las discusiones de temas de ética pública, el punto de vista del *sujeto*. En efecto, ¿quién es el sujeto que elabora la moral pública? ¿Puede este sujeto prescindir de sus consideraciones personales acerca de los bienes y de la relevancia que tienen desde su perspectiva? Una ética zubiriana nos recordaría con mucho realismo que los hombres juzgan, deciden y actúan, también en la vida pública, guiados y movidos por su exigencia de plena realización, por un ideal de hombre feliz, de bien, de libertad y de justicia, que se ha formado y les ha convencido y configurado antes de llegar a la discusión de los problemas de la vida pública. Además, ¿no será ingenuo pensar que es realmente posible perseguir cualquier forma de vida privada sin entrar en conflicto con las normas públicas? ¿Por qué un individuo, que ha cultivado privadamente ciertas costumbres o ciertas pasiones incompatibles con las reglas establecidas, debería someterse a ellas en sus actuaciones en el ámbito público? Hay ideales de vida y metas subjetivas (dinero, poder, diversión, placer, etc.) que a menudo entran en conflicto con las normas públicas, y normas públicas que entran en conflicto con la vida privada. Como reconoce Abbá (1996, 295), las normas públicas o se dirigen a sujetos cuyo carácter y cuya forma de vida ya contienen razones para darles importancia, o quedan sin eficacia. Una sociedad, y con mayor razón un estado, no pueden evitar el interrogante acerca de cuáles son los bienes que se quieren defender y promover a través de las leyes y las normas, cuáles formas de vida hay que considerar dignas y cuáles indignas de un ser humano. Precisamente en estos últimos años está saliendo a flote el límite de una cierta pretensión de elaborar una ética pública neutral, relegando toda expresión de las identidades culturales y religiosas a la esfera privada. Tener separadas rígidamente la esfera de la vida privada de la vida pública es imposible y, al límite, lleva a resoluciones contradictorias⁷.

⁶ Bajo este punto de vista me parece que no tiene mucha importancia señalar las diferencias, también relevantes, que existen entre los defensores de esta figura de ética, entendida como búsqueda de reglas para la convivencia social (Rawls, Apel y Habermas, por ejemplo).

⁷ Normalmente, cuando no se quiere tomar una posición a favor de una cierta tradición por temor a discriminar y ser intolerante con otras, se acaba con ser intolerantes con todos: se vean las polémicas en Francia acerca de la ley que prohíbe la “ostentación” en lugares públicos de símbolos de pertenencia religiosa.

Me parece que el enfoque de una figura de ética de la realización humana, lejos de ignorar y descuidar la necesidad de llegar a determinar reglas comunes para una convivencia realmente humana, ayudaría a salvar el espacio propio de la dimensión moral, que es previa a cualquier acuerdo sobre reglas de comportamiento social. Además, identificando y justificando racionalmente el valor absoluto que hay que salvaguardar (el pleno desarrollo de toda persona humana), ofrecería el criterio fundamental desde el cual juzgar toda resolución práctica y todo acuerdo acerca de las reglas de convivencia, sustrayendo la dignidad de la persona humana a los intentos frecuentes de manipulación política por parte de quien tiene más poder en la sociedad y más influencia en el dictaminar normas y leyes.

Esta figura de ética, por sí misma, ¿amenazaría el diálogo y la disponibilidad a confrontarse? ¿Sería enemiga del pluralismo y llevaría a posturas intolerantes? Si se observa con atención el problema, no es difícil darse cuenta de que es precisamente en una perspectiva como la que se esbozó desde la filosofía de Zubiri donde es posible fundamentar y salvar diálogo y pluralismo. En efecto, donde dominan el desprecio y el escepticismo acerca de la búsqueda del bien y de la felicidad que cada individuo lleva a cabo, difícilmente pueden justificarse racionalmente el respeto y la tolerancia. ¿Por qué yo debería estar escuchando y hasta dejar espacio a una propuesta que es tan subjetiva, arbitraria e injustificada como la mía? En cambio, las razones para el respeto, la apertura y el interés hacia otra persona, nacen de la convicción de que también el otro, como yo, es animado por una voluntad de verdad y de fundamentalidad, que nos hermana. Tienen sentido una confrontación racional y una dialéctica, cuando se cree que el discutir y el argumentar pueden llevar a reconocer verdades morales, comprensibles y libremente aceptables para todos.

Como se ha visto, en la figura ética de la realización humana, el otro no es “naturalmente” enemigo y su libertad no es *a priori* un obstáculo. Por consiguiente, en esta perspectiva, no tendría sentido pedir que los sujetos de las decisiones políticas prescindieran de sus identidades, de sus tradiciones, de su búsqueda de la verdad y del bien, de las convicciones a las cuales han llegado en el curso de sus vidas. El verdadero diálogo no implica la reducción o la eliminación de la diversidad, sino precisamente todo lo contrario: hay encuentro, diálogo, confrontación auténtica, cuando cada uno declara abiertamente y explica frente al otro las razones de la propia identidad-diversidad. De otro modo, no habría encuentro, ni diálogo, porque no habría hombres reales involucrados. Según Zubiri, el

diálogo tendría efectivamente lugar sólo donde los sujetos fueran seriamente empeñados en la verificación de las propias hipótesis (los esbozos racionales) *en la realidad*. El diálogo no sería, por lo tanto, una cuestión de ideas, no se reduciría a una confrontación ideológica o teórica⁸, sino que partiría del plano de la realidad, de las realizaciones concretas, donde únicamente se puede ver la mayor o menor capacidad de comprender y valorar, por parte de las diferentes propuestas, todo lo humano en todas sus complejas relaciones con la realidad. El diálogo tendría su humus precisamente en la seriedad de la tensión a la realización personal, y sería un acicate para esta tensión: realizándome a mí mismo en la realidad, abro y mantengo un serio diálogo con el otro, igualmente empeñado con la propia realización, porque lo que me interesa no es defender mi ideología (o mi juego lingüístico), sino la perfección real de mi personalidad. Las virtudes de la humildad y de la amistad, adecuadamente fundamentadas en una figura de ética de la realización humana, me parecen condiciones esenciales para que el diálogo, también como comunicación discursiva, no se transforme en una forma enmascarada de violencia y opresión de parte del más fuerte sobre el más débil.

La democracia y el pluralismo necesitan de individuos, grupos, comunidades vivas y en diálogo, donde se reconozcan y acepten las diferencias, admitiendo su igual dignidad. Pero, como nos recuerda C. Taylor (1994, 85), “la mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esta igualdad de valor”. Reconocer y aceptar las diferencias, abrir un diálogo, “requiere un horizonte de significación, en este caso compartido” (Taylor, 1994, 86). Esta tensión entre identidad y diferencia, entre universalidad y particularismo, parece constituir el nudo central del debate actual sobre el *multiculturalismo*. Sin embargo, en el fondo de esta tensión, probablemente se esconde una problemática que es connatural al ser humano: todo hombre y toda mujer pertenecen al *phylum* humano, llevan en sí el esquema de otras personas, están genéticamente vertidos hacia otros seres humanos y, al mismo tiempo, son un absoluto relativo, una realidad personal única e irreductible: se revela, a estas alturas, toda la importancia de disponer de una antropología adecuada, que permita valorar y conciliar identidad y alteridad, unicidad del yo y relación constitutiva con el otro. Como han documentado los capítulos anteriores, la filosofía de Zubiri presenta una antropología que conjuga felizmente la realidad absoluta del yo con su dimensión individual, histórica y social. Considerada en su justa perspectiva, no hay una originaria contraposición, ni una necesaria

⁸ Evidentemente la perspectiva zubiriana impide también reducir el diálogo intersubjetivo a la dimensión lingüística y comunicativa, alejándose de esta manera de las posiciones tanto de Heidegger y Gadamer como de Apel y Habermas.

exclusión entre afirmación del yo y afirmación del tú: se ha visto cómo cada ser humano alcanza su autoconciencia y su plena libertad sólo en el encuentro con el otro y en el reconocimiento que el otro hace de su humanidad, emblemáticamente representado en la relación primordial entre el niño y su madre. Y como todo ser humano se vuelve auténticamente sí mismo en la relación con una alteridad humana, así toda tradición y cultura, en la cual se encuentra originariamente inserto todo hombre, serán auténticamente humanas y factores de humanización si se mantienen abiertas a la universalidad, si saben reconocer, en los encuentros históricos con otras tradiciones y culturas, un estímulo para desarrollos ulteriores, nuevas realizaciones y, eventualmente, correcciones.

Una ética de la realización humana, de acuerdo con los fundamentos metafísicos y antropológicos de Zubiri, se presenta a primera vista como una figura contracorriente y, por tanto, extremadamente interesante, en un momento histórico donde se han ido vaciando de fuerza ideal y de promesa de realización las grandes experiencias que tradicionalmente habían sido identificadas como el lugar de la realización humana: el amor y el matrimonio, la paternidad y la maternidad, el estudio y el trabajo, el compromiso social y la acción política, la fe religiosa y el misterio del dolor y de la muerte. Mientras otras figuras de ética se quedan impotentes frente a este proceso de trivialización de las experiencias clave de lo humano y, aún más, no lo consideran dentro del horizonte de sus intereses, una ética de la realización humana tiene el valor y la capacidad de poner en el centro del problema moral el drama del sentido de la existencia humana y vuelve a recordar cuál es la dimensión esencial de la moralidad: la vida moral puede salvarse sólo cuando el ser humano no renuncia a su humanidad, dentro de sus particulares e irrepetibles condiciones de vida; no renuncia a la responsabilidad que tiene hacia sí mismo y los demás de llevar a cabo opciones buenas, o sea, de apropiarse de las posibilidades que sean las más conducentes hacia el bien plenario de toda realidad humana. Esta responsabilidad empeña la persona con la realidad concreta y la lleva a reconocer más fácilmente la importancia decisiva de todo acto, de todo encuentro, de toda relación y decisión, porque en todo ello se juega la configuración del propio yo, la posibilidad de una vida más o menos realizada, es decir, más o menos feliz. Es una verdadera exaltación del valor del tiempo, porque no hay instante de la existencia que no sea significativo y no deje una huella en la personalidad propia y ajena. Lo más importante, sin embargo, es que esta figura de ética no relega ese drama, que es eminentemente personal, dentro de la esfera de la vida privada, porque reconoce que no hay libertad en acción que no nazca de una comunidad y que no vuelve a constituir, modificar, incrementar una comunidad.

En conclusión, podemos afirmar que es precisamente partiendo del ser humano no considerado como un sujeto utilitario y autónomo, sino en la totalidad de su dinamismo en búsqueda de una realización personal dentro de la trama de sus relaciones interpersonales, que es comprensible y es más viable hacer frente a los complicados y dramáticos interrogantes morales que sacuden la vida social y política de nuestro tiempo.

Una serie de observaciones a parte merece el reconocimiento de la importancia de la dimensión teologal del hombre, es decir, de la constitutiva relación hombre y Dios, que vimos ser, según Zubiri, un elemento esencial de la apertura moral del sujeto humano. También en este caso, el filósofo español parece moverse en una dirección opuesta respecto a la de las sociedades contemporáneas occidentales, haciendo de la figura de ética esbozada a partir de su filosofía una figura inactual. En efecto, una ética tan “viciada” en su raíz por el problema religioso resulta en apariencia condenada de antemano a la marginación por el proceso irrefrenable de secularización de las últimas décadas. La mentalidad moderna ilustrada, heredada también por muchos intelectuales posmodernos, ve precisamente en la religiosidad (y sobre todo, en las religiones históricas tradicionales) un obstáculo para la convivencia pacífica; identifica en ella la raíz de conflictos sectarios y retrógrados, la causa decisiva de la mayoría de los conflictos y de las expresiones de intolerancia. Discutir esta objeción nos llevaría demasiado lejos, aunque bastaría dar una ojeada a los productos ideológicos de la razón ilustrada antirreligiosa del siglo pasado, para darse cuenta de la simpleza e ingenuidad de este prejuicio.

Sin embargo, vale la pena reconocer que efectivamente la fuerza del discurso zubiriano sobre el ser personal del hombre radica en el hecho de la “religación”, e intentar mostrar, por ende, la fecundidad de este enfoque de la realidad personal frente a los retos de nuestra sociedad secularizada. Como ha notado muy bien J. Bañón (1990, 23-24), “el hecho de la religación – sobre cuyo carácter de hecho tanto insiste Zubiri – no es primeramente algo que acontezca a la persona, sino que se trata más bien del hecho mismo en que consiste ser persona. La persona, para Zubiri, no es una realidad que se constituya a sí misma”. Aquí está el nudo fundamental de la religación y del consecuente inexorable problema teologal: la gran alternativa se da entre una concepción del ser humano que se “autoconstituye” y, por tanto, no reconoce ningún límite y ninguna dependencia, y una concepción del ser humano como constituido *desde, en y por* Otro que él.

Son evidentes las consecuencias innumerables que brotan de estas diferentes perspectivas antropológico-metafísicas. Nos limitamos a señalar las implicaciones relativas a uno de los retos más inquietantes de nuestro siglo: el desarrollo científico y sus aplicaciones tecnológicas al campo de la biología, de la genética y de la procreación humana. Zubiri no pertenece a una línea de pensamiento que lleva a demonizar y a condenar *a priori* los avances tecnológicos, casi fueran sinónimo de mal. Sin embargo, el claro rechazo de la posición sartriana acerca de la esencia del hombre (“no hay prioridad de la existencia sobre la esencia”, SE, 506) y el reconocimiento que “lo más mío” (“mi yo siendo real”) me viene de otro que “me *hace ser*” (HD, 84), lleva a una figura de ética que no puede aceptar que el bien plenario del hombre, su auténtica realización, coincidan simplemente con aquello que la ciencia y la técnica pueden por sí mismas alcanzar, como si aquello que es técnicamente posible fuera de por sí éticamente bueno. El optimismo “positivista”, del cual la mentalidad común está todavía muy impregnada, considera el progreso científico como algo naturalmente bueno, como un proceso que automáticamente aumenta la libertad del hombre aumentando sus posibilidades de intervención sobre las cosas y los seres humanos. De aquí la convicción de que todo límite o vínculo sería algo negativo, algo que se *debe* superar⁹. Al contrario, el hecho de la religación y el reconocimiento de la función “positiva” de ciertos datos de la realidad, de ciertas condiciones metafísico-ontológicas, constituyen en la filosofía de Zubiri el horizonte que permite comprender que existen en nuestra experiencia humana vínculos que *no se deben* superar, porque son aspectos constitutivos de nuestra realidad humana; hay obstáculos cuya presencia marca precisamente las pautas de una auténtica realización humana y cuya eliminación, en cambio, coincidiría con la disolución misma del hombre¹⁰. El bien humano tiene que ver con la sustantividad humana, con sus estructuras, con su esencia: los ideales de perfección del hombre, aunque históricamente determinados, deben medirse con su real perfectibilidad. En una figura de la realización humana zubiriana, no hay ningún miedo a la hora de entregar el hombre a la conciencia de ser responsable de su existencia, de su configuración e identidad, de su historia y del mundo, precisamente porque existe la certeza de que la verificación racional es siempre posible: no se temen la libertad del hombre y su poder, precisamente porque la realidad interrogada responde, y

⁹ Es curiosa, y aparentemente paradójica, la coincidencia sobre este punto entre positivismo y Nietzsche (“el hombre es algo que hay que superar”). Sin embargo, contrariamente al optimismo ingenuo del positivismo, Nietzsche reconocía la *hybris* de esta actitud y la carga de violencia que comportaba (cf. Vattimo, 1992).

¹⁰ Nietzsche, aun profetizando e impulsando la superación de estos límites, era todavía dramáticamente consciente de lo que esto significaba: “*hybris* es nuestra posición frente a nosotros mismos, ya que realizamos experimentos sobre nosotros, que no nos permitiríamos sobre ningún animal” (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, citado en Vattimo, 1992, 33).

aquella tensión originaria hacia la perfección resulta, en última instancia, el vínculo más auténtico y real para lograr juzgar y sustraerse a las ambiguas potencialidades ofrecidas por la ciencia y sus aplicaciones técnicas.

Al mismo tiempo, me parece que en Zubiri, la religiosidad, resultado de un adecuado camino de la razón en la experiencia de la religación, no conduzca en ningún momento a preclusiones, discriminaciones, como tampoco obliga toda existencia humana dentro de una única forma de vida. En el camino hacia la realización humana, aun dentro de ciertos límites y vínculos, que como se acaba de decir, son de carácter tanto ontológico como moral, se abre la posibilidad de inaugurar nuevos recorridos, de encarnar continuamente diferentes géneros y formas de vidas. La estructural historicidad del saber humano, la particularidad del individuo, su irrepetible modo de recibir y revivir una tradición, su creatividad en establecer relaciones y modificar la realidad, son salvaguardados como valores preciosos del ser personal, absoluto relativo, frente a las cosas, a los hombre y a Dios mismo (cf. HD, 51). Aún más: se puede decir que esta exaltación de la persona humana que en sus actos “va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta” (HD, 52), representa uno de los caracteres más peculiares de esta figura de ética. En otras palabras, esta figura puede proponerse también en un ambiente secularizado como el actual, porque en el fondo prohíbe de manera absoluta sólo lo que ofende, amenaza, merma o destruye la realidad de la persona humana, con la ventaja de no negar a priori, como sucede en otras figuras de ética, la posibilidad de justificar y fundamentar teoréticamente la razón de su dignidad inviolable.

2. Una figura de ética de la realización humana frente a los problemas prácticos de la vida individual.

A primera vista, la figura de ética que se ha venido esbozando en el último capítulo, parece extraordinariamente cercana a las preocupaciones de las que podemos llamar con Charles Taylor *éticas de la autenticidad*. En efecto, la obra de Zubiri presenta una sensibilidad excepcional para el tema de la realización personal y de la libertad, que la acerca a las inquietudes del hombre contemporáneo, tan deseoso de ser sí mismo, de encontrar una forma de ser humano que constituya *su* propia forma de ser, forma original, sustraída a las presiones para ajustarse a la conformidad exterior (cf. Taylor, 1994, 64).

Sin embargo, precisamente por esta proximidad a las preocupaciones del hombre contemporáneo y por esta disponibilidad a recibir sus instancias, una figura de ética de la realización humana de raigambre zubiriano, constituiría una válida ayuda para llevar a cabo el programa sugerido por Taylor (1994, 47) respecto de ciertas pérdidas o “declives” de nuestra civilización occidental contemporánea, es decir, “guiar estos cambios hacia su mejor promesa y evitar que se deslicen hacia formas ya degradadas”. Taylor identifica “tres formas de malestar”, características de la modernidad, que de alguna manera minan las posibilidades positivas de las éticas de la autenticidad: “la pérdida de sentido”, “el eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada”, “la pérdida de la libertad” (1994, 45-46).

Me parece que la raíz común de estos fenómenos se puede hallar en la negación de la posibilidad de un discurso metafísico, que involucre la comprensión del ser humano y su capacidad de ser *autor* (no sólo agente o actor) de la propia existencia. Ahora bien, es precisamente esta posibilidad lo que Zubiri devuelve con más fuerza a la reflexión filosófica, mostrando que es posible rechazar la concepción de sujeto propio de la modernidad, sin renunciar a la consistencia ontológico-metafísica del hombre. Si Zubiri comparte las críticas al sujeto no es para deshacerse de él, para declarar su “muerte”, sino para alcanzar una visión más adecuada y realista de la realidad humana. Zubiri reconoce que es insostenible una filosofía del sujeto que lo reduzca al horizonte exclusivo del pensar. La perspectiva que le permite destruir el dualismo sentir-inteligir y reconocer la unidad sustantiva del hombre como inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante, lleva a una visión antropológica donde toda la sustantividad humana es protagonista en una acción unitaria: su organismo y su psique, su inteligencia, su voluntad y su dimensión afectiva. Rescatando el concepto de persona como *personidad*, que en la propia autodeterminación histórico-social-existencial plasma la propia original y única *personalidad*, Zubiri identifica la realidad moral con el proceso de realización de lo humano tomado en la totalidad de sus factores. La estructura dinámica implica principios físicos y permanentes: es por tanto posible una antropología metafísica, que presenta rasgos universales propios de la naturaleza humana. Es violado de esta manera uno de los *tabú* fundamentales de la posmodernidad y se abre, al mismo tiempo, el espacio investigativo para una ética de la realización humana que no quede atrapada en meros juegos lingüísticos, que admiten sólo visiones parciales y subjetivas.

Pérdida de sentido, reducción de la razón a su nivel instrumental, pérdida de la libertad, en efecto, son las consecuencias de un sujeto que no tiene alguna posibilidad de captar la realidad fuera de sus esquemas interpretativos y se encuentra, por tanto, condenado al solipsismo, a la soledad y al sin sentido: barreras infranqueables se levantan entre él y los demás, porque los esquemas interpretativos son irreductibles entre ellos. Pero la barrera se levanta también en general entre el individuo y la realidad, que se le ofrece tan inconsistente y desprovista de sentido, que todo acaba por ser sin valor, precisamente porque se pretende que cualquier cosa, cualquier elección y meta, tenga el mismo valor. En esta pseudo-realidad, todo es destinado a confundirse y a equivalerse: necesidades, exigencias, deseos, aspiraciones, anhelos, sueños, imaginaciones y ficciones. Totalmente dejado a la merced de sí mismo (y esta sería la libertad), al individuo no le queda que el esfuerzo por ser coherente consigo mismo: la única satisfacción posible es la de la comprobada auto-coherencia, el gusto de haber llevado a cabo una obra que goza de una congruencia interna, según el modelo de la obra de arte¹¹. Así las éticas de la autenticidad, que parten de la justa intuición que “cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir” (Taylor, 1994, 65), acaban con reducir su programa moral a la fidelidad a uno mismo, es decir, a la propia originalidad, “que sólo yo puedo enunciar y descubrir” (Taylor, 1994, 65). Pero, precisamente porque “sólo yo puedo enunciar y descubrir” el sentido de aquellas metas, elecciones, acciones que constituyen mi autorrealización, no puedo tampoco aspirar a la comprensión y al reconocimiento del otro, al cual se le pide la única actitud moral que parece universalmente aceptable: la tolerancia.

Como se puede fácilmente notar, esta consecuencia última de las éticas de la autenticidad, es radicalmente diferente respecto a lo que sugiere la perspectiva de una ética de la realización humana. Las primeras desembocan de manera coherente en la *tolerancia* como virtud decisiva para la convivencia social; la segunda desemboca en la virtud de la *amistad*. “Tolerar”, al fin y al cabo, es la actitud de quien considera insignificante la alteridad. La tolerancia se torna el ideal de las relaciones humanas, cuando el otro, con su diversidad, no es considerado decisivo para la realización de la propia humanidad, no aporta nada que sea esencial para que el yo sea sí mismo: si ya no es políticamente correcto decir con Sartre que “los otros son el infierno”, sin embargo, con la tolerancia tampoco se le reconoce a la alteridad un valor en sí.

¹¹ A esta conclusión parece llegar A. Ferrara (1999), que representa en Italia uno de los autores más seriamente empeñados en llevar a cabo una ética “posmoderna”.

En cambio, en Zubiri, la persona es originariamente constituida por la alteridad (ya momento esencial de la aprehensión primordial) y hemos visto que, tanto por la vertiente metafísica de la religación, como por la estructural dimensión social del yo, la relación con “el otro que yo” es esencial: la persona viene a la luz religada al poder de Otro, inmediatamente se encuentra acogida e involucrada en unas relaciones humanas (madre-padre, o quien hace las veces), que la introducen en un tejido de relaciones más amplio (comunidad-sociedad). Es gracias a otros y, más precisamente, gracias a la libertad de otros, por lo que yo existo y puedo existir como humano. La gran aventura de la realización no es, por lo tanto, el solitario y “prometéico” esfuerzo de una vida destinada a una inexorable implosión bajo el esfuerzo de la coherencia, que conllevan las metas y reglas que uno mismo se ha dado. La verdadera moralidad se juega en la apertura a lo real (personas y cosas), en conservar y posiblemente aumentar aquella apertura originaria hacia lo real que es tan evidente y espontánea en el niño: *humildad* y *amistad* son, por ende, las virtudes del hombre que no busca tanto la originalidad, cuanto la *verdad* de sí mismo, el *fundamento* último de la propia existencia personal y descubre precisamente en las relaciones humanas el *bien* originario y también el más necesario para la propia realización-humanización. “Ser sí mismo”, es entonces, ser sencillo, humildemente abierto a lo que viene a mi encuentro dentro de la realidad del mundo, porque la plenitud de la propia humanidad no es algo que el yo extrae de sí, sino que es el resultado de algo dado, encontrado y aceptado en la apropiación de posibilidades que lo real ofrece. La autenticidad no es antes que nada originalidad, ni es coherencia con los principios que uno mismo se ha dado: ésta es sólo la interiorización de un moralismo autosuficiente, que tiene todavía un vago sabor kantiano. La diferencia es que ahora se ha dejado una puerta abierta, una posibilidad de escape: no hay deberes u obligaciones, salvo los que yo mismo elijo y decido (“enuncio y descubro”); por lo tanto, me vinculan hasta cuando yo los elija y decida.

La verdad que custodia la filosofía de Zubiri, y que se proyecta inevitablemente sobre su figura de ética, es precisamente el reconocimiento que el ser humano no es, y no puede ser, el origen de sí mismo y es condicionado por una insuperable finitud, metafísica e histórica: por consiguiente, todo acto de la vida o está marcado por este reconocimiento y por la lealtad de su aceptación o, por el contrario, vive en el olvido o hasta en la negación de este dato real. En la perspectiva zubiriana, toda acción, también la más creativa y original, nace precisamente como “*respuesta a*”. El problema central del hombre contemporáneo es

probablemente la decisión entre concebir la propia biografía como la construcción autónoma de una vida significativa y “bella” sobre el fondo de una realidad por sí misma absurda (“el hombre que sabe seguir soñando sabiendo que sueña”, Nietzsche, citado en Vattimo, 1992, 36)¹² o el reconocimiento que la vida es el espacio de la libre respuesta a unas realidades que me interpelan, siendo la presencia, la voz, el rostro concreto de la Realidad que me llama al diálogo con Ella. Zubiri lo ha dicho con mucha claridad: en el fondo, el “enigma de la realidad” es “esta extraña imbricación ambivalente de ser ‘esta’ realidad y de ser presencia de ‘la’ realidad” (HD, 145).

La contribución que aporta la figura de ética zubiriana esbozada en estas páginas, nos parece de extrema utilidad frente a la situación del hombre contemporáneo, porque su filosofía recoge y hace propio el énfasis puesto hoy en día sobre las exigencias de realización personal, pero, al mismo tiempo, no comparte y no tiene en sí aquellas presuposiciones y aquellos límites, que hacen imposible a la reflexión llamada posmoderna, no sólo llevar a cabo, sino aun simplemente conceptual de manera coherente qué es auténtica realización humana.

El clima cultural actual parece responsable en larga medida de la dificultad con la cual los individuos llegan a encontrar en sí mismos aquellos interrogantes fundamentales sobre el significado de la existencia, con los cuales la humanidad se ha siempre medido y que Zubiri considera intrínsecos al dinamismo de toda realidad humana. C. Taylor (1996) ha magníficamente descrito el doble proceso de “destructuración” de una existencia llena de sentido y de su reestructuración dentro de un horizonte pobre de sentido, que deja al ser humano cada vez más a la merced de la banalidad cotidiana. Lo más impresionante es observar como el desconocimiento del mundo como realidad llena de significado, se ha traducido, en la práctica, en la incapacidad de distinguir cualitativamente entre una vida rica en sentido y una vida sumergida en la banalidad. Taylor evidencia, como síntomas de esta situación, sobre todo la incapacidad de vivir con radicalidad sentimientos cuales la maravilla y el temor, porque estos sentimientos presuponen precisamente la percepción del mundo como una totalidad dotada de sentido.

¹² Incontables son los autores que se mueven en este horizonte: me limito a señalar un texto emblemático del existencialismo francés, *El mito de Sísifo* de A. Camus.

En un horizonte tan pobre de significado, mientras se teme asumir el riesgo de compromisos duraderos frente a otras personas o a la comunidad, la búsqueda de autenticidad y expresividad personal se concretiza en el viajar, en el consumo, en hacer todo lo que permite “sentirse bien” y gozar de lo que las relaciones pueden dar en el momento, sin ligarse y asumir responsabilidades que comprometan el propio futuro. Todo deber y norma ética se ven como una limitación y un obstáculo: a duras penas se aceptan en el horizonte de las relaciones sociales y públicas, pero resultan absolutamente inaceptables cuando pretenden invadir el espacio de la vida privada¹³.

La perspectiva de primera persona de una ética de la realización humana tiene la posibilidad de comprender estos fenómenos contemporáneos, porque comparte con la sensibilidad actual un cierto rechazo de la ética reducida a reglas y deberes e identifica el problema moral justamente con la inquietud personal acerca del qué hacer con la propia vida, cómo darle una realización plena y satisfactoria. Pero, si la moralidad no se reduce a una *medida*, en el sentido de contar errores y aciertos o hacer listas de normas respetadas o violadas, tampoco se reduce a la *medida* de los éxitos y de las metas alcanzadas, arbitrariamente identificadas con el destino de la propia existencia. La moralidad conserva una dimensión “debetoria” y objetiva, por lo menos porque, en tanto que *apertura* a la realidad y *tensión* a la perfección de una realidad humana religada, no puede renunciar a la *búsqueda de la verdad*, que implica disponibilidad al encuentro y a la verificación racional. La exigencia de realización coincide con una voluntad de verdad-fundamentalidad que es estructuralmente humana y, por tanto, nunca es enemiga del hombre¹⁴: no es “imperialista”, violenta, excluyente, sino

¹³ Al mismo tiempo, en este contexto de soledad, de falta de ligámenes y de experiencias de pertenencia significativas, se va agudizando la exigencia de orientación y la búsqueda de ayuda, normalmente identificada con un apoyo psicológico: como ya se señalaba en la Introducción, a lo largo de los últimos años se ha multiplicado la literatura destinada a dar consejos, recetas, orientación, para satisfacer aquellas exigencias de crecimiento personal, “espiritual” o de equilibrio psíquico, generalmente descuidadas por las instituciones culturales o educativas. Así se consume otra paradoja de la vida contemporánea: a un rechazo enfatizado de toda obligación y moral heterónoma, corresponde una búsqueda desesperada y, a menudo, ingenua, de recetas concretas, fáciles y baratas, para solucionar los problemas morales prácticos de la vida cotidiana. La ruptura con la tradición nos ha dejado generalmente individuos aislados, desprovistos de criterios de juicio racionalmente fundamentados, a la merced de los medios de comunicación masiva, que se han transformado en la fuente principal, no sólo de información, sino también de educación. El resultado es un proceso de homologación, donde masas siempre más consistentes de individuos asumen dogmáticamente las mismas actitudes, los mismos comportamientos, ideas y deseos, dictados por las modas, en la perfecta ilusión de ser originales y únicos.

¹⁴ ¿Cómo se pueden olvidar las palabras intensas y conmovidas con las cuales Zubiri concluye *El hombre y la verdad*? “En este sentido, pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento – teórico y práctico – de aplastar la verdad sería en el fondo un intento – teórico y

que, al contrario, es por su naturaleza “católica”, es decir, universal, abierta a la totalidad de los factores, deseosa de reconocer, comprender, valorar, abrazar y exaltar todo lo que es real y bueno. La voluntad de verdad es lo contrario de la intolerancia, pero tampoco es simplemente tolerante, porque nunca es “indiferente”: por su naturaleza se interesa en todo, a todo se apasiona, ama y redime. La pasión por la verdad real es, en otras palabras, la primera y fundamental forma de *amor a lo real*, involucra una relación afectiva positiva, que afirma la realidad en su alteridad, en su riqueza inagotable, en su profundidad enigmática y misteriosa.

Sin embargo, no hay auténtica búsqueda de la verdad, y, por ende, experiencia de auténtica moralidad, fuera de la *amistad*. Es lo que ya Platón había intuido y vivido desde su encuentro con Sócrates: “La verdad es obra de hombres que viven juntos y discuten con benevolencia” (Carta VII). Zubiri lo ha dejado escrito y sobre todo lo ha redescubierto en los últimos años de su vida. Los testimonios son concordes¹⁵: la experiencia del seminario “Xavier Zubiri” ha sido la experiencia de una pequeña comunidad, de una verdadera amistad, donde la actividad, “filosófica al ciento por ciento” era “fuente de profunda alegría y de fecundidad intelectual” (López Quintás, 2004, 48-49). El racionalismo moderno ha reducido la verdad a idea, y ésta ha sido una de las grandes batallas de Zubiri: el pensamiento nace de un acontecimiento, “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE, 10), y congéneres son sujeto humano y relación con el otro. Lo humano (conocimiento, búsqueda de la verdad, afectividad, desarrollo de una moralidad) necesita de un “lugar” donde originarse, desarrollarse y ser llevado a la prueba física de la realidad. Es una de las intuiciones más acertadas del libro de MacIntyre, *Tras la virtud*, que se concluye precisamente con esta sugerencia:

“Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza” (2001, 322).

práctico – de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la corta o a la larga cobran la vida del propio hombre” (HV, 164).

¹⁵ Estos testimonios son innumerables: véase C. Castro (1992), J. E. Rivera (2001), P. Laín Entralgo (2004), I. Ellacuría (2004), López Quintás (2004) y D. Gracia (2004).

Humildad y amistad, ¿podrán vencer los infiernos creados por el terrorismo, los infiernos que se crean en todos los lugares donde el hombre afirma su pretensión de ser dueño absoluto, arbitro último de una realidad que tiene sólo la consistencia de sus proyectos, “tan absoluto en sí mismo que lo sea por encima de la divinidad o de las demás cosas” (SSV, 274)? Para Zubiri es claro que la victoria no vendrá, de todas maneras, del progreso científico y técnico, tampoco, añadiríamos hoy, de los medios sofisticados que la tecnología pone a disposición de los gobiernos para combatir al terrorismo:

“Probablemente, toda la ciencia y la técnica del mundo actual, que son un prodigioso enriquecimiento de la sustantividad humana (hay que consignarlo taxativamente), ha puesto más en claro la imposibilidad de conseguir el bien del hombre como realidad moral en el dominio técnico del universo” (SSV, 312).

En la perspectiva de la figura de ética sugerida, la lucha al mal, dentro y fuera de nosotros, no consiste en un nuevo proyecto de poder y de autosuficiencia, sino en una humilde práctica cotidiana de verificación personal y comunitaria: voluntad de verdad real *versus* voluntad de ideas y voluntad de poder.

Las pistas de trabajo que se abren a estas alturas son incontables: ¿cómo no ver, por ejemplo, la urgencia de volver a reflexionar sobre la relación verdad-libertad, a la luz de una concepción antropológico-metafísica adecuada, de la cual Zubiri nos ofrece un esbozo significativo y alentador? ¿Cómo evitar que se profundice el nexo entre relaciones interpersonales y responsabilidad moral, tan claramente señalada en la filosofía zubiriana? ¿Y cómo no precisar y matizar, también desde el punto de vista gnoseológico, el problema del paso del reconocimiento del bien originario en las relaciones humanas dentro de una experiencia particular, respecto a la posibilidad de fundamentar deberes universales? Otra dirección fecunda de estudio es constituida por la posibilidad de retomar el tema de la justicia dentro de una ética de la realización humana marcada por la virtud de la amistad¹⁶: la dialéctica amor-justicia, que en algunas figuras de ética tiende a traducirse en términos de

¹⁶ Juan Pablo II ha alertado acerca del “abuso de la idea de justicia y la alteración práctica de ella” en la Encíclica *Dives in misericordia*, 12: “La experiencia del pasado y de nuestro tiempo demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite *a esa forma más profunda que es el amor* plasmar la vida humana en su diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria*”.

alternativa, puede encontrar en una figura de ética de la realización humana la perspectiva adecuada para su comprensión.

Sobre todo sería interesante mostrar toda la “fuerza” práctica que tiene una figura de ética que a primera vista podría parecer “débil” o “blanda” respecto a otras éticas aparentemente más “fuertes” y “rígidas”, como, por ejemplo, las éticas de las leyes o del deber al estilo kantiano. Creemos que la verdadera fuerza de un pensamiento es su capacidad de ceñirse a la complejidad de lo real, de respetarlo, de intentar abrazarlo en la totalidad de sus factores con la humildad y la paciencia de quien sabe que cuando ha encontrado algo, está precisamente al comienzo de un nuevo trozo del propio caminar, “porque escrito está que el hombre que ha acabado, no ha hecho que comenzar” (SH, 676). La verdad no puede ser el fruto de un acuerdo entre filósofos, políticos, intelectuales, científicos o altos prelados. La realidad es más grande que todos ellos. Tal vez, por eso, la figura de ética propuesta no parece llegar nunca a completar el proyecto de ética que necesitamos, no parece dar garantías y seguridad: aparece “débil” porque remite continuamente a la responsabilidad personal, porque pone en juego la libertad humana, vuelve a proyectarla siempre más adelante, en búsqueda de una acción cuya bondad y verdad está constantemente bajo el veredicto de la realidad y de la razón, que es lanzada por la realidad misma más allá, en la apertura y escucha sincera de la voz de lo real, que es el solo tribunal último e inapelable. El hombre está lanzado estructuralmente en la carrera hacia su plenitud: toda moralidad pasa esencialmente por la sinceridad con la cual se reconoce la verdad y se le ama.

Una ética mínima no es una ética del deber mínimo, sino de lo máximo de pasión y responsabilidad para con la realización de la humanidad propia y ajena. Tal vez es justo una figura de ética aparentemente tan “débil” la que más exige al hombre y a la mujer de hoy. Charles Péguy, en una *Nota Conjunta* del 26 de abril de 1914 (citada en Guitton, 2000, 108) nos advertía precisamente acerca de esta paradoja:

“Es el mismo prejuicio que piensa que una lógica rígida es más lógica que una lógica débil (...), una moral rígida es más una moral y más moral que una moral débil. Es como si dijera que las matemáticas de la línea recta son más matemáticas que las matemáticas de la curva. Es evidente por el contrario, que son los métodos débiles, las lógicas débiles, las morales débiles, las más severas siendo las más cerradas. Las morales rígidas son infinitamente menos severas que las morales débiles, siendo infinitamente menos cerradas. Una lógica rígida puede dejar escapar los repliegues del pecado, mientras que una moral débil, por el

contrario, atará, denunciará, perseguirá las sinuosidades de las faltas y las deficiencias. Es en una moral débil donde aparece todo, donde todo se denuncia, donde todo se persigue. En un comportamiento rígido puede haber impunemente faltas, huecos, falsos pliegues. La rigidez es esencialmente infiel; es la debilidad la que es fiel. Es la debilidad la que denuncia. Contrariamente a todo lo que uno cree, a todo lo que uno enseña por lo general, es la rigidez la que hace trampa, es la rigidez la que miente. Y no sólo la debilidad no engaña, no sólo no miente, sino que no deja engañar y no deja mentir”.

Bibliografía

A) Obras de Xavier Zubiri

- (1963). "El hombre, realidad personal". En *Revista de Occidente*, 1. Madrid, pp. 5-29
- (1964). "El origen del hombre". En *Revista de Occidente*, 17. Madrid, pp. 146-173.
- (1974). "El hombre y su cuerpo". En *Salesianum*, XXXVI, pp. 479-486.
- (1974). "La dimensión histórica del ser humano". En *Realitas. I*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, ed. Labor, pp. 11-69.
- (1976). "El concepto descriptivo del tiempo". En *Realitas. II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, ed. Labor, pp. 7-47.
- (1979). "Respectividad de lo real". En *Realitas. III-IV*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, ed. Labor, pp. 13-43.
- (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- (1981). *Inteligencia sentiente* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1982). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1982). "Qué es investigar". En *Ya*, 19 de octubre, p. 43.
- (1983). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1985). *Sobre la esencia* (5ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1985). *El hombre y Dios* (3ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- (1992). *Siete ensayos de antropología*. Bogotá: Ed. Universidad de Santo Tomás.

(1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

(1995). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

(1996) *Sobre el problema de la filosofía*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.

(1997). *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

(1999). *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

(1999). *Naturaleza, Historia, Dios* (11ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

(1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

(2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

B) Estudios sobre Xavier Zubiri

ALVAREZ GOMEZ A. (1996). "Recuperar la fruición – Recuperar la realidad". En Álvarez Gómez, A.; Martínez Castro, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 187-225.

ARANGUREN, J.L. (1996). "Moral como estructura, como contenido y como actitud". En Gracia, D. et al. *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta, pp. 21-23.

BABOLIN, A. et al. (1980). *Xavier Zubiri*. Perugia: Editrice Benucci.

BAÑÓN J. (1990). "El problema del otro: Zubiri y Levinas". Texto mecanografiado, Seminario Xavier Zubiri. Madrid, sede de la Fundación Zubiri.

CASTELLÓN MARTÍN, J. J. (1997). "Diálogos humanistas: Xavier Zubiri y Jean Luc Marion". En *Isidorianum*, 6, pp. 343-375.

CASTILLO ROMERO, S. J. (2000). *La persona en Xavier Zubiri. Personidad y Personalidad*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

CASTRO DE ZUBIRI, C. (1992). *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Edinford.

CEREZO GALÁN P. (1995). "Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri". En Gracia, D., et al. *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta.

CEREZO GALÁN P. (1996). "El hombre, animal de realidades". En Álvarez Gómez, A.; Martínez Castro, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 53-71.

CONILL, J. (1995). "Zubiri en el crepúsculo de la metafísica". En Gracia, et al. *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta, pp. 33-49.

COROMINAS, J. (2000). *Ética primera*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

COROMINAS, J. (2004). "La Ética de X. Zubiri". En Nicolás, J. A., Barroso, O. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 217-245.

CORTINA A. (1997). "Una ética estructurista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)". En *Isegoría*, 15, pp. 93-107.

DÍAZ, C. (1994). "Antropología y teología: Xavier Zubiri". En Díaz., C. *Entre Atenas y Jerusalén*. Madrid: Atenas.

ELLACURÍA, I. (1964). "Antropología de Xavier Zubiri". *Revista de psiquiatría y Psicología médica de Europa y América Latina*, n. 6, pp. 305-307; n. 7, pp. 483-508.

ELLACURÍA, I. (1976). "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri". En *Realitas II*, pp. 49-137.

ELLACURÍA, I. (2004). "Entrevista con Zubiri". En Nicolás, J. A., Barroso, O. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 11-16.

FERRAZ FAYOS, A. (1995). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

GONZÁLEZ, A. (1993). *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri.

GRACIA, D. (1986). *Voluntad de verdad*. Barcelona: Editorial Labor.

GRACIA, D., et al. (1995). *Del sentido a la realidad*, Madrid: Trotta.

GRACIA, D., et al. (1996). *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta.

GRACIA, D. (2004) "El Seminario 'Xavier Zubiri' de Madrid". En Nicolás, J. A., Barroso, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 745-753.

LAÍN ENTRALGO, P. (2004). "Mi Xavier Zubiri". En Nicolás, J. A., Barroso, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 17-36.

LEONARDO VALVERDE, G. A. (1974). *Realidad y Ser*. Lima: Editorial San Antonio.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1984). "La dimensión teológica del hombre según Xavier Zubiri". En Varios, *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*. Perugia: Editrice Benucci.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1989). "La realtà umana nel pensiero di Xavier Zubiri". En *Giornale di Metafisica*, anno IX, 3, pp. 339-362.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1993a). "Fundamentación zubiriana de la vida ética". En López Quintás, A., *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid: PPC, pp. 129-154.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1993b). "El sentimiento estético y la fruición de la realización, según Zubiri". En *Revista Agustiniana*, vol. XXXIV, 103, pp. 335-363.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (2004). "El origen del Seminario 'Xavier Zubiri' ". En Nicolás, J. A., Barroso, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 45-50.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (1995). *Realidad y Posibilidad. Fundamentos de Ética y Educación*. Santafé de Bogotá: Editorial Magisterio.

MOLINA GARCÍA, D. (2000). *Hombre, naturaleza y realidad. El concepto de realidad humana en Zubiri*. Sevilla: Kronos Universidad.

NAVARRO CORDON, J. M. (1996). "La pregunta por la libertad". En Álvarez Gómez, A.; Martínez Castro, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 73-88.

NICOLÁS, J. A.; BARROSO, O. (eds.) (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares.

PINTOR-RAMOS, A. (1979). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

PINTOR-RAMOS, A. (1987). "Dios y el problema de la realidad en Zubiri". En *Cuadernos de Pensamiento*, 1, pp. 107-121.

PINTOR-RAMOS, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

PINTOR-RAMOS, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

PINTOR-RAMOS, A. (1996). *Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Ediciones del Orto.

POSE VARELA, C. A. (2001). "El problema de la libertad en X. Zubiri". En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXVIII, pp. 191-292.

RIVERA, J. E. (2001). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

SAN BALDOMERO ÚCAR, J. M. (2003). "La etimología de 'verdad' como esbozo posibilitante de la filosofía de Xavier Zubiri". En *Pensamiento*, vol. 59, 223, pp.53-96.

TIRADO SAN JUAN, V. M. (1996). "La experiencia religiosa según Zubiri". En *Communio*, 2ª época, año 18, (mayo-agosto), pp. 383-396.

TIRADO SAN JUAN, V. M. (1998). "La encarnación del yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri". En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXV, pp. 223-250.

ZORROZA, I. (2003). *La filosofía de los real en X. Zubiri*. Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra.

C) Otras obras consultadas

- ABBÁ, G. (1989). *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma: Las.
- ABBÁ, G. (1996). *Quale impostazione per la filosofia morale?*. Roma: Las.
- AGUADO, J. (1997). "La defensa leibniziana del amor propio". En *Thémata. Revista de filosofía*, 18, pp. 9-27.
- ARANGUREN, J. L. (1965). *Obras de J. L. Aranguren*. Madrid: Plenitud.
- ARANGUREN, J. L. (1979). *Ética*. Madrid: Alianza.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1996). *Entre futuro y pasado: ochos ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1999). *Il pensiero secondo. Pagine scelte*. Milano: Rizzoli.
- ARISTÓTELES (1998). *Ética Nicomaquea. Política*. México: Editorial Porrúa.
- ARISTÓTELES (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- BORGHESI, M. (2002). *Memoria, evento, educazione*. Castel Bolognese: Itaca.
- BOTTURI, F. (2000). "Formazione della coscienza morale: un problema di libertà". En Alici, L.; Botturi, F.; Mancini, R., *Per una libertà responsabile*. Padova: Edizioni Messaggero.
- BOTTURI, F. (ed.) (2003). *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*. Milano: Vita e Pensiero.
- CAMPODONICO, A. (2000). *Etica della ragione*. Milano: Jaca Book.
- CAMUS, A. (1995). *El primer hombre* (2ª ed.). Barcelona: Tusquets.
- CAMUS, A. (1996). *El mito de Sísifo* (14ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- CHALMETA, G. (2003). *Introduzione al personalismo etico*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce.
- CONCILIO VATICANO II (1982). Constitución Pastoral "Gaudium et spes". En *Documentos completos del Vaticano II* (11ª ed.). Bilbao: Ed. Mensajero, pp. 135-227.
- CONILL, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (2000). *Ética sin moral* (4ª ed.). Madrid: Tecnos.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1975). *Anti-Edipo*. Torino: Einaudi.
- DESCARTES, R. (1954). *Discurso del método*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- DESCARTES, R. (1987). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Ediciones Alba.
- DÍAZ, C. (1980). *Contra Prometeo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta.
- ERIKSON, E.H. (1997). *The life cycle completed*. New York: WW Norton & Co.
- FERRARA, A. (1999) *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*. Milano: Feltrinelli.
- GIUSSANI, L. (1991). *Educación es un riesgo* (2ª ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L.; ALBERTO, S.; PRADES, J. (1999). *Crear huellas en la historia del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (2001). *Los orígenes de la pretensión cristiana* (2ª ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (2003). *El hombre y su destino*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- GRACIA, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema.
- GUARDINI, R. (1987). *Persona e libertà*. Brescia: La Scuola.
- GUARDINI, R. (2000). *Mundo y persona*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- GUISAN, E. et al. (1987). "Fundamentación y modelos en filosofía moral". En *Diálogo Filosófico*, III, pp. 333-343.
- GUITTON, J. (2000). *Nuevo arte de pensar*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- HEIDEGGER, M. (1999). *El Ser y el Tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- JONAS, H. (1994). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- JUAN PABLO II (1986). *Tres encíclicas trinitarias: Dives in Misericordia, Redemptor Hominis, Dominum et Vivificantem*. Madrid: Promoción Popular Cristiana.
- KANT, I. (1973). *Crítica de la razón práctica* (3ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- KANT, I. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- LÉONARD, A. (1997). *El fundamento de la moral*. Madrid: BAC.
- LEVINAS, E. (1990). *Totalità e Infinito* (2ª ed.). Milano: Jaca Book.

- MACINTYRE, A. (1976). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MACINTYRE, A. (1993). *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*. Milano: Massimo.
- MADDALENA, G. (2000). *La lotta delle tradizioni. MacIntyre e la filosofia in America*. Dronero: Edizioni L'Arciere.
- MAFFETTONE, S. (1989). *Valori comuni*. Milano: A. Mondadori.
- MARÍAS, J. (1998). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARINA, J. A. (1998). *Ética para náufragos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MELCHIORRE, V. (ed.) (1996). *La idea di persona*. Milano: Vita e Pensiero.
- PALACIOS, J. M. (1991). "La esencia del formalismo ético". En *Revista de Filosofía*, vol. IV, 6, Editorial Complutense Madrid, pp. 335-349.
- PASCAL, B. (1985). *Pensamientos* (11ª ed.). Traducción de X. Zubiri. México: Espasa-Calpe Mexicana.
- PESSINA, A. (1999). *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori.
- POLO, L. (1998). *Quién es el hombre* (3ª ed.). Madrid: Rialp.
- POPPI, A. (1993). *Per una fondazione razionale dell'etica*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- RHONHEIMER, M. (2000). *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*. Madrid: Rialp.
- RICOEUR, P. (1998a). *La persona*. Brescia: Morcelliana.
- RICOEUR, P. (1998b). *Teoría de la interpretación* (2ª ed.). México: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (1981). "La libertad práctica. Un problema de la 'Crítica de la razón pura' ". En *Aporía*, vol. III, 12, pp. 55-71.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (1988). "La unidad de la razón y el problema de la libertad". En *AGORA*, 7, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 117-125.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (1994). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (2000). "La hermenéutica del sí mismo en *Ser y Tiempo*". En *Er, Revista de Filosofía*, III, 29, pp. 49-69

- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (2002). "La dimensión temporal de la identidad". En Escuela Contemporánea de Humanidades, *El buscador de oro*. Madrid: Lengua de trapo pp. 179-197.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A. (1993). *Ética general* (2ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- RORTY, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SAMEK LODOVICI, G. (2002). *La felicità del bene*. Milano: Vita e Pensiero.
- SARTRE, J. P. (1979). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- SCOLA, A. (ed.) (1999). *¿Qué es la vida? La bioética a debate*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SCOLA, A. (2000). *Cuestiones de antropología teológica*. Madrid: BAC.
- SCOLA, A. (2001). *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SINGER, P. (1996). *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*. Milano: Il Saggiatore.
- SPAEMANN, R. (1991). *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp.
- SPAEMANN, R. (1998). *Ética: cuestiones fundamentales* (5ª ed.). Pamplona: EUNSA.
- TAYLOR, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (2004). *La modernità della religione*. Roma: Meltemi.
- TOMÁS DE AQUINO (1960). *Suma teológica*. 16 vols. Edición bilingüe. Madrid: BAC.
- TOMÁS DE AQUINO (1968). *Suma contra los Gentiles*. 2 vols. Edición bilingüe Madrid: BAC.
- TOMÁS DE AQUINO (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA.
- TUGENDHAT, E. (1987). *Problemi di etica*. Torino: Einaudi.
- VACCARINI, I.; MARZANO, F.; BOTTURI, F. (2001). *Gli assoluti morali nell'epoca del pluralismo*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- VATTIMO, G. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (2ª ed.). Barcelona: Paidós.
- VON BALTHASAR, H. U. (1985). *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro. Vol. I.
- VON BALTHASAR, H. U. (1988). *Gloria. Una estética teológica. Metafísica. Edad moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro. Vol. V.

WEILER, J.H.H. (2004). *Una Europa cristiana. Ensayo introductorio*. Madrid: Ediciones Encuentro.

WOJTYLA, K. (1980). *I fondamenti dell'ordine etico*. Bologna: CSEO.

WOJTYLA, K. (2003). *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (2a ed.). Milano: Bompiani.

YARZA, I. (2001). *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*. Roma: Armando Editore.