

**EL PRINCIPIO ANTROPOLÓGICO DE LA ÉTICA. EN DIÁLOGO
CON ZUBIRI**

Urbano Ferrer Santos

A mi querida madre, que ya está en la casa del Padre

SIGLAS de las obras citadas de Zubiri:

EDR (Estructura dinámica de la realidad)

ETM (Espacio, Tiempo, Materia)

HD (Hombre y Dios)

HRP (El hombre realidad personal)

IRE (Inteligencia sentiente, Volumen I: Inteligencia y Realidad)

IL (Inteligencia sentiente. Volumen II: Inteligencia y Logos)

IRA (Inteligencia sentiente. Volumen III: Inteligencia y Razón)

NHD (Naturaleza, Historia y Dios)

PFHR (El problema filosófico de la historia de las religiones)

RR (Respectividad de lo real)

SE (Sobre la esencia)

SH (Sobre el hombre)

SR (Sobre la realidad)

SSV (Sobre el sentimiento y la volición)

T (Tiempo)

TDSH (Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica)

FAE (Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza)

INTRODUCCIÓN

1. PRESENTACIÓN

En el campo específico de la Filosofía práctica y centrándonos en la obra de Zubiri disponemos hasta el momento de algunas monografías representativas, como las de O. Barroso, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (2002), J. Corominas, *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo* (2000) y A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (1997). Habría que añadir el ensayo de E. Bonete, “La ética en la filosofía española del siglo XX” (1989). El primero de los libros citados tiene el formato de una Tesis doctoral, encarando la acción en función de las líneas-eje del pensamiento de Zubiri, y en su última parte busca alguna respuesta en el filósofo español a desafíos específicos de nuestro tiempo, como el multiculturalismo o la postmodernidad. La obra de Corominas, por su parte, enmarca a Zubiri en el contexto ético del siglo XX con alguna perspectiva y contrastándolo con autores coetáneos (Ortega, Unamuno, Aranguren, Marías...), aunque Zubiri no entró en sus libros en diálogo con ellos. Algo similar se puede decir del ensayo mencionado de Bonete. En cuanto al libro de A. González, se inspira en Zubiri, pero se aparta de sus bases conceptuales metafísicas, pretendiendo reconstruirlas de modo sistemático desde una filosofía de la praxis.

Contando con estos y otros trabajos y en ocasiones con referencia explícita a ellos, el presente libro tiene, sin embargo, una intención distinta. Su antecedente está en un capítulo con este título de la *Ética* de J.L.L. Aranguren, en el que se abre una temática limítrofe entre Antropología y *Ética: la justificación como estructura antropológico-moral*, que no ha encontrado prosecución (sino solo mención) en la bibliografía posterior. Y surgió como intento de cubrir una carencia dejada sentir frecuentemente en los planteamientos éticos actuales, al situarse de entrada en una u otra contraposición abstracta (por ejemplo, entre éticas procedimentales / éticas

sustantivas, utilitarismo / deontologismo, descriptivismo / prescriptivismo, liberalismo/ comunitarismo...), sin que proporcionen una clave antropológica apta para hacerse cargo de la antítesis del caso y poder dar cuenta de la opción tomada. Lo que pretendo mostrar es que conceptos éticos fundamentales, como “justificación” o “voz de la conciencia”, o bien los irreductibles éticos tales como “bien”, “deber”, “obligación” o “felicidad”, o bien la “libertad”... poseen en el pensamiento de Zubiri un arraigo antropológico tal, que desde él se hace más fácilmente comprensible su deriva ética inmediata. En el mismo contexto la ética clásica se refiere a la subalternación lógica de la Ética a la Psicología.

Cómo es el hombre para que tenga que ser moral, es una pregunta zubiriana con dos bifurcaciones: la una mira a la Antropología trascendental, dilucidando las categorías antropológicas pertinentes (tales el quién, la futuridad, la intimidad, la coexistencia...), en vez de partir de una Metafísica especial (según la terminología racionalista adoptada por Kant); la otra cara está vuelta hacia la Ética, mostrando cómo esas categorías envuelven la moralidad como un hecho, que recae sobre la realidad personal en su triple dimensión individual, social e histórica y que evita así el escollo de la posible atomización de las acciones (en el que incurre llamativamente el consecuencialismo ético).

Se destacan en especial los avances de Zubiri respecto del planteamiento ético-antropológico griego, aunque adopte en su base conceptos éticos recibidos preferentemente de esa tradición. Como se verá en el curso de la investigación, son avances que van desde la superación de la disociación entre praxis y poíesis (habría que establecer explícitamente en el trabajo y la cultura los más significativos puentes mediadores) al emplazamiento del fenómeno moral en un plano más primario que la intencionalidad voluntaria de los actos humanos, como es la diferencia entre posibilidad y realidad, inscrita constitucionalmente en el hombre; asimismo, Zubiri transcribe la diferencia tradicional entre *actus hominis* y *actus humani* como la diferencia entre actos de la persona y actos personales, que le permite dar entrada dentro de los actos de la persona a sus dimensiones social e histórica, sin necesidad de adscribirlas a una ética aplicada; o la ubicación de la felicidad no tanto en el orden de la naturaleza, como ha sido común desde Aristóteles, cuanto en la

posibilidad máxima ya apropiada por el hombre-persona y que permite la apropiación de posibilidades en que cifra Zubiri constitutivamente la moralidad; o el concepto agustiniano de inquietud, que experimenta un afinamiento antropológico desde la premisa zubiriana de la intelección sentiente; es también significativo que la libertad no quede limitada a una propiedad de la voluntad, sino que se inscriba en el dinamismo de la suidad que caracteriza trascendentalmente a la persona...

Con todo, no sería correcto decir que sean exclusivas de Zubiri estas líneas de investigación, por más que en él tengan un marcado y peculiar sello. Trato de dejar constancia con estas páginas de que los aportes antropológico-éticos de Zubiri se sitúan dentro de lo más original y fructífero que ha producido la filosofía del siglo XX y que ha girado en torno al redescubrimiento y la tematización de la persona como concepto filosófico. Baste citar aquí a Max Scheler, Edith Stein o Karol Wojtyła, partiendo de la tradición fenomenológica, y entre nosotros a Julián Marías y Leonardo Polo, con todos los cuales estoy ampliamente en deuda.

Una primera aproximación a nuestro campo de estudio la ofrece el tratamiento de la voluntad, que es donde tienen su sede más inmediata las realizaciones morales. Ya en este primer capítulo se advierte el particular sesgo antropológico que adquiere la voluntad en Zubiri. Desde la proyección de los actos voluntarios se ofrece, además, una atalaya privilegiada para atisbar el difícil y escurridizo tema de la temporalidad específicamente humana, partiendo de conceptos de alcance más general sobre el tiempo acuñados por Zubiri. Pero voluntariedad y temporalidad distintivamente humana remiten a la realidad personal, ya que ni una ni otra se dan en abstracto, sino que solo en la persona tienen su concreción y configuración propias. Tal es el encabezado del tercer capítulo. Ensayo en él un doble acercamiento a la persona: desde el sistema y desde el dinamismo de la suidad; de este modo se puede dar cuenta de que la persona repara en sí misma, no de modo originario, sino desde la realidad en la que primariamente está afincada.

Todo lo anterior dibuja el horizonte desde el que se recorta el hecho de la moralidad, con el que nos ocupamos centralmente en el capítulo cuarto: decir que es un hecho voluntario, que transcurre en el tiempo y que cualifica a

la persona no son notas suyas distintas y separadas, sino que exponen modos progresivos de internarse en la realidad moral, hasta llegar al nivel definitivo al anclar la moralidad en la persona (o caracterizar a la persona como moral, según la denominación de Max Scheler). Y como las cualificaciones morales se dan tanto en las estimaciones como en los actos de querer, se aborda seguidamente en el capítulo quinto la diferencia entre sendas intencionalidades y se muestra cómo el estadio decisivo en la bipolaridad entre lo bueno y lo malo pertenece a los actos de querer. Así cerramos el círculo que había tenido su inicio en la voluntad y sus actos.

Como se muestra en el índice, el libro tiene una disposición externa zubiriana, ya que los capítulos están entrelazados y cada uno de ellos se desglosa en tres epígrafes, que se van acercando sintéticamente al título con el que se abren. Incorporo un anexo al cap. 4 sobre la dimensión ético-política, no tratada expresamente por Zubiri, pero pretendiendo esbozarla desde sus supuestos antropológicos; también añadido en el cap. 5 un breve anexo sobre la religación y Dios. En el sexto capítulo se enumeran algunas interpretaciones que se han hecho de la praxis en Zubiri (la enumeración no puede ser completa), aventurando una valoración de cada una. No es extraña esta pluralidad de interpretaciones, ya que se advierten ciertas oscilaciones y aspectos no decididos en Zubiri. Termino pronunciándome en relación con el enfoque ético-antropológico del autor, tanto en el sentido de resaltar su genialidad y sus innegables aportaciones como también mostrando los flecos de algunas cuestiones particulares que, a mi juicio, no quedan suficientemente apuntaladas, o bien que son susceptibles de un desarrollo que el autor no emprendió.

Llegado el apartado de los agradecimientos, se lo expreso en primer término a Mariano Crespo, que tuvo la gentileza de invitarme a participar en el Congreso “Fenomenología y Ética” en la Universidad Pontificia Católica de Santiago de Chile en Noviembre de 2009. Allí diserté sobre “El hecho moral en Zubiri. Una lectura fenomenológica”, que está en el origen del capítulo 4º, el central en el libro. Especialmente gratificantes me fueron los encuentros con Jorge Eduardo Rivera, colaborador próximo de Zubiri, y Diego Honorato, profesor de la Universidad de los Andes, que continúa la Estética zubiriana. Posteriormente, el segundo ejercicio de mis oposiciones a Cátedra de Filosofía

Moral versó sobre el tema aquí tratado. Expongo mi gratitud en particular al Prof. Manuel Fraijo, que me ayudó a perfilar algunas ideas. Y no en último lugar a Enrique Bonete, que leyó el primer borrador, me animó a su publicación y me sugirió varios de los ensayos aquí atendidos sobre el planteamiento ético de Zubiri. También quedo particularmente agradecido al Consejo de la Editorial Plaza y Valdés, que en colaboración con Thémata de la Universidad de Sevilla ha tenido a bien incorporar esta publicación a la Colección de Pensamiento, dirigida por Jacinto Choza.

2. CONTEXTO BIOGRÁFICO DEL LIBRO

Empezaré exponiendo de modo sucinto mi seguimiento del pensamiento de Zubiri con anterioridad a esta publicación, si bien lo he hecho siempre colateralmente a alguna línea temática determinada. Este inicio del libro tiene la finalidad de que se pueda apreciar cuál era mi punto de partida en relación con el filósofo español al emprender su estudio antropológico-ético y qué es lo que he debido posteriormente actualizar respecto de lo sostenido antes, así como lo que he encontrado como nuevo de resultados del presente estudio.

1º) Aplicación de la teoría de sistemas al viviente humano

En el campo de la Bioética –explorado mediante el proyecto investigador “Derechos humanos, medio ambiente e investigaciones genéticas” (2000-2006), que nos fue concedido por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y que se especializó en su segunda etapa en la regulación jurídica y los problemas éticos del uso y producción de células-madre– acudí a la teoría de sistemas, tal como la presenta Zubiri, en aplicación al viviente en sus primeras fases embrionarias¹. Ya no se trata simplemente de la noción de sistema cíclico, que resulta de la interacción de sus elementos y de ponerlos en “diálogo” con el medio externo, sino que es un sistema esencialmente en desarrollo, en el que unas partes actúan accionalmente, mientras que hay otras que actúan en pasividad, recibiendo la acción de las primeras (junto a un tercer grupo de notas, que actúan disposicionalmente en el viviente ya nacido). En virtud de esta unidad sistemática por co-herencia de notas el embrión humano no es un germen de hombre, sino un hombre germinante desde el momento de la concepción. La identidad del embrión como viviente queda expuesta, así,

¹ Uno de los resultados de aquella investigación –el que remite a la obra de Zubiri– fue el artículo FERRER, U., “La identidad dinámica del embrión y los límites éticos a la investigación biológica”, *Cuadernos de Bioética*, 54, XV (2004/2), pp. 299-316.

mediante la suficiencia constitucional del sistema y se revisa, por tanto, la categoría ontológica clásica de sustancia en relación con el ser vivo.

Años más tarde continué examinando, al hilo del pensamiento de Zubiri, la fecundidad del sistema para la comprensión del viviente². Sin embargo, reparé en el escollo de cómo dar cuenta en términos sistémicos de la teleología de su curso vital, tal como la han presentado entre otros H. Jonas, W. Kzostack o R. Spaemann. Traté entonces de incorporar la teleología a una explicación causalista de las operaciones vivientes, pero con la particularidad de que toma de la exposición sistémica el hecho de que la causa final no actúe desde fuera de las otras causas –al modo como lo fingía el vitalismo enteléquico de H. Driesch –, sino en concurso con ellas, según el aforismo clásico de que *causae sunt ad invicem*. De nuevo me fue de ayuda la distinción que hace Zubiri entre esencias cerradas, que son como son, y esencias abiertas, entre las que se incluye el peculiar dinamismo que caracteriza al hombre en tanto que viviente. Pero doy un paso más al situar la teleología humana en el orden de la esencia, dejando paso al acto de ser propio del hombre como persona y que se añadiría a su esencia, si bien no externa o adicionalmente.

2º) Estudio de la voluntad con alusiones al planteamiento de Zubiri

Otro de los temas que me ha ocupado reiteradamente ha sido un planteamiento renovado de la voluntad humana y de los actos voluntarios. Así lo presento en una serie de publicaciones relativas a la praxis³. Ciertamente, la filosofía clásica ha atendido con preferencia a los actos de la voluntad (su clasificación en Tomás de Aquino puede considerarse una pieza maestra), y no tanto al acto voluntario como tal ni a la índole de lo voluntario, que queda subsumido bajo el concepto aristotélico de inclinación natural o apetito.

² FERRER, U., “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, *Logos*, 40 (2007), pp. 7-20; “El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetracausalidad”, *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 7-22.

³ Cfr. FERRER, U., *La autodeterminación y sus paradojas (Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos)*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1996; *Filosofía Moral*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1997; *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006.

Tomás de Aquino ha añadido caracteres específicos de la voluntad como potencia inmaterial, desconocida por los griegos, pero siempre desde el reconocimiento de que es un tema en sí mismo más oscuro que el entendimiento y desde la precedencia de la potencia intelectual por la que la voluntad está mediada (*nihil volitum quin praecognitum*). A partir del voluntarismo de finales del Medievo se prima, en cambio, la espontaneidad en la voluntad, y se puede decir en términos generales que ha sido la consideración que ha prevalecido en la filosofía moderna desde Descartes, al precio de la pasividad en la inteligencia.

Mis observaciones –sugeridas inicialmente por el planteamiento de Leonardo Polo– iban en el sentido de que el yo ha de constituir sus actos de querer, a diferencia de lo que sucede en la intencionalidad cognoscitiva, en que acto y objeto se conmensuran (sin perjuicio de que el objeto pueda explicitarse ulteriormente en distintas operaciones mentales). Querer es querer-yo. La persona antecede trascendentalmente de modo donal a sus actos voluntarios. La filosofía clásica ha considerado los actos voluntarios determinados naturalmente por el bien como “concepto universalísimo”, en tanto que co-dado en los distintos actos voluntarios y hecho presente intelectivamente. Se puede asumir inicialmente este planteamiento, pero luego rebasarlo en su propia línea atendiendo a que el “bien objeto de la voluntad” no es un concepto de máxima indeterminación o generalísimo, sino que está en correlación con el querer donal como trascendental personal.

Acorde con lo anterior, me fue sumamente sugerente la propuesta zubiriana de que no es la determinación intelectual del bien como fin ni como medio lo que primariamente se hace presente a la voluntad y la determina. Para Zubiri, en efecto, la articulación medios-fines carece de realidad en sí misma, tratándose con ella más bien de posibilidades racionales para los actos de voluntad. Y el bien querido es la realidad como apropiable por la persona en las distintas dimensiones que ofrece. El acto de voluntad se hace manifiesto en ateniimiento a la realidad y se expresa como tal en la fruición: “esto es lo que quiero, real y efectivamente”.

Zubiri expone con acierto, asimismo, la unidad antropológica de los bienes queridos en la verdad del bien al que se abre la voluntad. Sin embargo, no llegué a encontrar en su obra –paralelamente– explicación para la unidad

correlativa de los fines propuestos en la finalización del hombre que subyace a la pro-posición de tales fines particulares; lo cual le hubiera conducido a una noción próxima a la kantiana del hombre como fin en sí (Zweck an sich), aunque no necesariamente solidaria con los apriorismos kantianos. Volvía a aparecer el hueco de la finalidad, antes señalado en relación con la teoría de sistemas aplicada al hombre. E igualmente tampoco hace mención de la forma universal estructural de la voluntad, según la cual “quiero A en razón del bien en general que se realiza en A”, tal como lo expone Husserl en sus últimos ensayos éticos *Kaizo*, traducidos como *Renovación del hombre y la cultura*; en otros términos: el enunciado “volvería a realizar este acto de querer siempre que las circunstancias singularizadoras sean las mismas” pertenece estructuralmente al acto de querer.

Por fin, el concepto de autodeterminación de la voluntad lo hallé inserto modalmente en la voluntad, haciéndose patente a propósito de las diversas formas de querer (querer-deseo, querer-decisión, querer-fruición, querer-aprobación) cuando se las modaliza reflexivamente y se advierte la autodeterminación (el querer-querer) implícita en todas ellas. En este punto me hallo próximo a Zubiri, quien reconoce que el verbo castellano querer es especialmente adecuado para mostrar la autodeterminación en los actos voluntarios, ya que designa a una el acto voluntario especificado por un bien y el decidirse o autodeterminarse en este o aquel sentido.

3º) Relación entre las tendencias y la autodeterminación en el hombre

En el libro mencionado *La autodeterminación y sus paradojas (Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos)* asumo el planteamiento original zubiriano acerca de cómo poner en relación la inconclusión de las tendencias humanas con la libertad electiva. En vez de situar la libertad en el marco de la tendencialidad natural hacia el bien, como ha sido usual en la filosofía de corte aristotélico, la libertad en la elección se manifiesta para Zubiri en que el yo supra-stante (que está sobre sí) depone la realidad del bien en los bienes particulares elegidos. El estar sobre sí o ser en propio aparece como previo a las tendencias encauzadas por él y condición de

la apropiación de unas posibilidades que se abren tendencialmente. Lo cual es congruente con que el querer haga especialmente manifiesto al yo, según se ha destacado antes.

“El sujeto es supra-stante (hyper-keímenon), está sobre sí, según la expresión zubiriana, antes de deponer la preferencia en uno u otro término. En el estar sobre sí el hombre no niega aquello sobre lo que disyuntivamente está, sino que hace posible la posterior vuelta a ello y su incorporación, convirtiendo así la disyunción en conjunción. La libertad (como autodeterminación) no estriba, por tanto, en la ausencia de razón o de causa suficiente, sino en conferir a algo el rango de razón de actuar por virtud del acto autodeterminante de voluntad. La libertad es el motor que convierte a los motivos en tales al asumirlos”⁴.

A mi juicio, este enfoque explica mejor que el aristotélico el acompañamiento de la voluntad a las tendencias, al hacer depender los actos voluntarios de la asistencia del yo. Es la diferencia entre el querer como tener ganas, antes de intervenir la voluntad, y el querer expresamente aquello a que las tendencias se dirigen. El mismo Aristóteles repara en la ambigüedad de lo voluntario, tal como él lo entiende, al llamar voluntarios no solo a los actos que tienen su origen en la voluntad, sino a actos que inicialmente se despiertan en los apetitos sensitivos. “También las acciones que proceden del apetito irascible y del apetito concupiscible son propias del hombre; por tanto, es impropio tenerlas por involuntarias”⁵.

4º) El sujeto personal en la actuación moral (en Zubiri)

He tratado este aspecto en diálogo con Husserl. Advierto que no es bastante contar con el yo como punto de convergencia de los actos –según lo aborda Husserl en un primer momento–, así como tampoco basta con el concepto husserliano posterior de yo habitual sedimentado. Aunque en su obra tardía Husserl repone los hábitos activos o directrices de la propia actuación

⁴ FERRER, U., *La autodeterminación y sus paradojas (Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos)*, p. 59.

⁵ ARISTÓTELES, *E.N.*, III, 111 b 1-3.

desde la razón práctica y encuentra una noción del yo operante en los actos finalistas particulares, no siempre es del todo explícito y queda la insuficiencia de algunos pasajes. Por ejemplo, en relación con lo que llama plurirradialidad del yo y su conversión conjuntiva en un acto unirradial o sintético, si la trasladamos al querer se revela inadecuada⁶. Querer A, querer B y querer C no equivale a querer A, B y C en un solo querer porque el yo que quiere B se ha modificado con la volición de A, de tal modo que el querer de C no sería posible directamente desde el querer-yo de A.

A este respecto hago referencia a lo que Zubiri entiende por suidad, como autoposesión de la persona en sus actos de querer. A este ser suyo es a lo que en otras ocasiones el filósofo español denomina “personidad”. El incremento de la persona con sus actos de querer viene mejor expuesto desde la autoposesión gradual que desde la noción de yo como polo radial. Sin embargo, acabo echando en falta la mención en Zubiri de la potencialidad del sujeto del querer, que se revela necesaria para que los hábitos estén en crecimiento y realimenten la propia actuación.

“Que la persona se autoposee en la apropiación de los bienes particulares está bien señalado por Zubiri. También es posible atisbar desde aquí la potenciación del propio querer que se cumple con sus actos. Husserl lo expresó en la forma plurirradial conjuntiva, consistente en que la expresión “quiero” engloba conjuntivamente sus diversos términos noemáticos: quiero A y B y C..., aunque no lo expuso de modo completo, ya que el yo que quiere B no coincide del todo con el que quiere A, si partimos de que se ha potenciado en su ser con las voliciones previas. Lo que no se hace explícito desde la instalación del yo en el bien como su máxima posibilidad, contraída luego a

⁶ “A toda constitución semejante, plurirradial o politética, de objetividades sintéticas –que por esencia *solo* sintéticamente pueden ser conscientes de forma *primitiva*– es inherente, según una ley esencial, la posibilidad de *convertir lo consciente plurirradialmente en algo consciente simplemente en un solo rayo*, o la posibilidad de *‘hacer objetivo’ en un acto ‘monotético’ en sentido específico* lo constituido sintéticamente en la primera” (HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. de J. Gaos, FCE, México, 1962, pp. 286-7).

uno u otro bien, es la potencialidad pasiva inherente a un querer que está en crecimiento”⁷.

Las anteriores consideraciones, como se ve no exentas de interrogantes críticos, fueron el punto de partida desde el que me abrí paso en la Antropología de Zubiri y en el modo como afronta el hecho moral. Ha sido un itinerario con algunas sorpresas y que me ha permitido acceder a uno de los planteamientos contemporáneos más fecundos con que contamos en España, por más que según creo no se le haya prestado la atención **precisa** fuera de los especialistas en su obra.

3. COORDENADAS BIOGRÁFICAS Y AMBIENTALES DEL PLANTEAMIENTO ÉTICO-ANTROPOLÓGICO DE ZUBIRI⁸

En la formación filosófica de Xavier Zubiri (1898-1983) hay que destacar el influjo primero de los fundadores de la Fenomenología, que son entre otros Brentano, Husserl y Scheler, de quienes tomará la crítica sin ambages al psicologismo, historicismo, relativismo y escepticismo, extensible al pragmatismo entonces en boga⁹, y la decidida defensa del objetivismo de

⁷ FERRER, U., “La razón práctica en la fundamentación antropológica de la ética”, *Filosofía práctica y persona humana*, Murillo, I. (coord.), Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 78-86.

⁸ Una información amplia de lo aquí expuesto se encuentra en COROMINAS, J., VICENS, J.A., “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra. Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXVI (2009), pp. 7-94, aparte del volumen biográfico de los mismos autores, *Soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2005. Referidos a su biografía intelectual se encuentran los estudios de GRACIA, D., “Zubiri en gestación (1930-1960)” y “La madurez intelectual de Zubiri” (1960-1983)”, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Garrido, M., Orringer, N.O., Valdés, L.M., Valdés, M.M. (coord.), Cátedra/Teorema, Madrid, 2009, pp. 391-416 y 713-750.

⁹ A. Pintor-Ramos (*Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006) ha estudiado cómo el pragmatismo norteamericano era una corriente influyente en la primera etapa de Zubiri, a la que este dedicó una gran atención y sobre la que preparó su ejercicio de oposiciones a cátedra en 1926, aunque ya lo tuviese escrito siete años antes.

los valores, dados objetivamente en los correspondientes actos. Así se advierte en su Memoria de Licenciatura *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*, defendida en la Universidad de Lovaina en 1921 bajo la dirección del neotomista L. Noël, así como en su Tesis doctoral leída también en 1921 en la Universidad Central de Madrid *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*; también se trasluce esta orientación fenomenológica en sus primeros escritos, como *Crisis de la conciencia moderna* o *Filosofía del ejemplo*, o en la traducción emprendida por entonces de alguna significativa obra fenomenológica de Ética como es *Ordo amoris* de Max Scheler (de Scheler tradujo también *Muerte y supervivencia*). De F. Brentano traduciría más tarde la célebre conferencia de 1873 *El porvenir de la Filosofía* (1936).

De las clases de Metafísica de Ortega en la Universidad Central frecuentadas por él (1918-1919) provendría la amistad y cooperación con el filósofo madrileño, que habría de durar hasta la muerte del maestro en 1955 (no obstante las innegables diferencias tanto de estilo como de inspiración filosófica). Tanto Ortega como Zubiri empiezan su andadura a la sombra de la Fenomenología y también habrían de acusar posteriormente el impacto de la publicación fundamental de Heidegger *Sein und Zeit* (1927), por más que diverjan más adelante significativamente sus trayectorias respecto del filósofo de Friburgo. En 1941 Zubiri tradujo el libro de Heidegger *¿Qué es Metafísica?*, escrito en 1928-29.

Así pues, en una segunda etapa –llamada por él ontológica– y tras leer durante su estancia en Friburgo de Brisgovia el renombrado libro de Heidegger, se deja ver la influencia del filósofo tudesco, sobre todo en la extrañeza del hombre ante el mundo con anterioridad a la puesta en acción de los sistemas intencionales de conciencia, tal como se hace patente en la conferencia *Sobre el problema de la Filosofía*, pronunciada en Berlín en 1930. En especial valoraría positivamente de la Analítica existencial heideggeriana la comprensión del ser o del estar siendo, como modo de evitar la entificación apresurada de las cosas. También en relación con la Ética sus tesis parecen no estar alejadas de las mantenidas más tarde por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (1945), en que funda en el ethos como morada o habitáculo –en el hombre– la presencia originaria del ser (a este respecto algunos pasajes de Zubiri en *Naturaleza, Historia y Dios*), así como también está próxima su

nueva posición a la crítica heideggeriana a la fundamentación de la Ética en los valores (expuesta en la *Introducción a la Metafísica* de Heidegger de 1953), por la dependencia de estos de la función intencional del estimar¹⁰.

Sin embargo, ya antes de las fechas mencionadas había empezado a distanciarse –hacia 1935– de la Analítica existencial heideggeriana, justo al advertir la antecendencia del “hay” sobre el “es”: el “haber” es la apertura primera al mundo y a las cosas (algo semejante a lo que ocurrió en E. Lévinas, que también pasó por una etapa husserliana y posteriormente heideggeriana antes de sus obras más representativas, pero en una dirección humanista que no es la de Zubiri):

“No es que el sujeto exista y, además, haya cosas, sino que ser sujeto consiste en estar abierto a las cosas... La existencia de un mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera, al revés, le viene desde sí mismo” (NHD, 421).

Como apunta D. Gracia¹¹, puede decirse que la superación definitiva de Heidegger por Zubiri se hace en la línea de los conceptos heideggerianos previamente asumidos (análogamente a como el ir más allá de la Axiología no significó renunciar a la tesis de la objetividad de los valores). Así, por poner algunos significativos ejemplos, acabará reemplazando la comprensión hermenéutica (Verständnis) por la aprehensión, la presencia heideggeriana por la actualidad, el estar siendo por el estar dando de sí, la proyección temporal por la proyección en decurrencia, o bien el darse del ser como mostrarse es sustituido por la *índole* de lo dado (SE, 441). Habrá ocasión de comprobarlo a lo largo de esta investigación. La más significativa va a ser sin duda la última sustitución.

¹⁰ Sobre la cuestión controvertida de si en Heidegger hay un pensamiento ético, pese a su renuencia a la Ética como disciplina filosófica, y sobre el ethos como lugar del ser ya desde los escritos tempranos de Heidegger, cf. SANTIESTEBAN, L.C., *Heidegger y la Ética*, Ed. Aldus/Universidad Autónoma de Chihuahua (México), México, 2009.

¹¹ GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2007. pp. 66-74.

Pero es a partir de 1944, año de la primera edición de *Naturaleza, Historia y Dios*, cuando inicia la etapa de maduración de su pensamiento, ya centralmente metafísica y que alcanzará su cima en *Sobre la esencia* (1962), donde se pueden encontrar *in nuce* las bases y el compendio de toda su producción. No es aventurado decir que en los cursos y libros posteriores se hacen explícitas las claves de comprensión de lo ya escrito allí (y se les da desarrollo). Particularmente, *Inteligencia sentiente* (1981) expone centralmente en su título uno de los supuestos antropológicos básicos de su sistema de pensamiento, así como las conferencias de 1968 *Estructura dinámica de la realidad* rectifican la lectura apresurada que se había hecho de la esencia en términos estáticos a raíz de la publicación de aquella obra fundamental en él, o incluso el concepto antropológico de apropiación en referencia a las realidades morales se halla también en *Sobre la esencia*.

En general, las abundantes referencias, dispersas en sus obras –aquí importa destacarlas en un contexto ético–, a los grandes filósofos modernos y contemporáneos (entre otros Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Scheler, Dilthey o Bergson) son críticas, en buena medida debido a las escisiones que de uno u otro modo cabe encontrar en ellos, sea entre razón teórica y razón práctica (Kant), felicidad y virtud (Kant), entre el sentido intencional y la realidad natural (Husserl), entre valor y cosa-soporte (Scheler) o entre la presión social y la aspiración del héroe (Bergson). Su tarea estribará en reconducir las anteriores dicotomías a un nivel de fundamentación en lo real sin desdoblamiento ni antítesis¹². Así lo formula en lo que llama la *aprehensión primordial de realidad*, donde acontecen a una la liberación respecto de los estímulos (frente a los fenomenismos y determinismos), la experiencia originaria del poder de lo real (frente al primado moderno de la conciencia constituyente) y la conciencia de ser persona ya constituida (por contraposición a la duplicidad scheleriana entre la realidad como resistencia y la persona como centro activo y valor de valores).

¹² Según ha subrayado E. Bonete (BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, *Historia de la Ética. Ética contemporánea III*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, 386-440), el rechazo a la contraposición kantiana entre ser natural y ser debido es un rasgo común a los exponentes más representativos de la ética española del siglo XX, tales como Unamuno, Ortega, Zubiri, Aranguren y Ferrater Mora.

La influencia de Husserl –no tanto la de Heidegger, aunque vuelva también repetidamente a él a lo largo de su obra– se mantiene en esta época madura no solo en el método descriptivo empleado por Zubiri, que bien podría calificarse de una fenomenología de la realidad, sino también en algunos conceptos centrales, tales como la alteridad en la impresión de realidad o el ser de suyo en la impresión, que evocan las husserlianas trascendencia en la inmanencia y la objetividad intencional respectivamente, como ha señalado V. Tirado San Juan¹³, o la propia noción de campo inactual, sin duda próxima a los horizontes husserlianos internos y externos al objeto percibido, o incluso la diferencia entre los niveles antepredicativos y su explicitación posterior en el juicio, la cual es clave en la fenomenología genética del último Husserl. En el zubiriano atenimiento a lo dado resuena el lema husserliano “¡a las cosas mismas!”. Ello sin perjuicio de que el punto de partida zubiriano en la aprehensión primordial de realidad sea el contrapuesto al adoptado por Husserl con la metodología de las reducciones, en tanto que modifican el índice propio de las cosas en la actitud natural.

En cuanto a Hegel, para Zubiri representa la altura histórica de la modernidad, que nos fuerza a ser posthegelianos. De él toma alguna noción como la de “espíritu objetivo”, que vierte por mentalidad, o la de “poder de lo real”, pero cambiándoles a ambas el sentido dentro de un contexto sistemático *a radice* diferente, ya que en Zubiri el logos –identificado por Hegel con lo real en su despliegue dia-léctico mediante el cual el Espíritu retorna a sí mismo– es solo una función derivada de la aprehensión primordial de realidad. Hegel es interlocutor de Zubiri preferentemente en *Sobre la esencia* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

Respecto de la filosofía clásica (Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, los españoles Báñez, Molina y Suárez...), junto a la asunción de algunos planteamientos y de la terminología al uso advierte también insuficiencias, que le llevan a una refundición e intensificación en los conceptos éticos griegos y latinos básicos, como ethos, eudaimonía, obligación, bien, voluntad... y a su reformulación desde sus hallazgos propios de la inteligencia sentiente, la religación a lo real o el dinamismo constitutivo de

¹³ TIRADO SAN JUAN, V., *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

la realidad. Puede decirse, en términos generales, que la discusión con las tesis antropológicas y éticas clásicas es más matizada que la negativa a los supuestos básicos de la filosofía moderna y tiene ante todo el alcance de una prosecución. Repárese, por ejemplo, en la forma de redefinir viejos conceptos:

“Estas tesis de la filosofía clásica (sobre la realidad moral intencional) son verdaderas en sus líneas generales. Pero en su complejo análisis se diluye un poco la raíz primaria, la más sencilla y elemental, de lo que es el fenómeno moral” (SH, 368).

O bien acerca de la afirmación de Tomás de Aquino de que la raíz de la libertad está en la voluntad como en su sujeto, pero como su causa es el intelecto: “Esto no es que no sea verdad, ¿cómo no va a ser verdad? Uno se pregunta, sin embargo, si es la verdad última. ¿Qué se entiende por raíz?” (SSV, 99)...

En relación con Aristóteles, la divergencia fundamental de Zubiri, que es la sustitución de la subjetualidad por la sustantividad en orden a la caracterización de la esencia como estructura, se presenta como una ampliación y rectificación de la esencia aristotélica; más aún, en la acepción aristotélica de la esencia como “entélejeia” y “dínamis” el desarrollo zubiriano se muestra compatible con ella, en tanto que ambas están en oposición a la diáiresis platónica, como procedimiento de delimitación de las esencias a través de los géneros y especies lógicos, según ha mostrado F. Inciarte¹⁴.

Otros aspectos en los que se aparta de Aristóteles no lo son tanto por discrepancia interna sino por encontrarse inéditos en el mundo griego:

“Pensemos en el caso entero de la filosofía griega. Cuando Aristóteles nos habla de la realidad en cuanto tal..., no se le ocurriría apelar nunca a la realidad en cuanto tal en su dimensión personal. Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta

¹⁴ INCIARTE, F., “Physis versus Logos”, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 258 ss.

probablemente el cristianismo para pensar en la persona”
(SSV, 372).

Las obras zubirianas más representativas del problema moral a las que habremos de atender son *Sobre el hombre* (1986) y *Sobre el sentimiento y la volición* (1992). Lo cual no obsta para que se haya tenido que contar básicamente con toda su producción, dados los inextricables hilos que, como habremos de ver, enlazan las distintas cuestiones.

CAP. 1: VOLUNTAD Y LIBERTAD: LA ESENCIA DEL ACTO VOLITIVO, SU SURGIMIENTO Y SUS EXPRESIONES

En el orden práctico la Filosofía clásica se ha caracterizado por atender centralmente a los actos voluntarios. Así, Aristóteles diferencia entre hórexis (querer tendencial o deseo), thélesis (el querer plenario), proáiresis (que es a la vez intención y elección)¹⁵, boulesis (deliberación)... como distintas formas de querer. No hay, en cambio, un término lingüístico para la voluntad entre los griegos, el que más se le acerca es hórexis o appetitus en latín (añadiéndole el adjetivo de noetikós o intelligibilis). Con el cristianismo y por razones obvias, la voluntad ocupa un lugar mucho más central que entre los griegos, aunque según Santo Tomás sea un tema no tan claro como el entendimiento y solo en función de los actos intelectivos antecedentes se diluciden y sitúen cada uno de los actos elícitos de la voluntad.

Tomás de Aquino distingue hasta seis actos elícitos en la voluntad según una secuencia lógica: tres actos volitivos relativos a los medios (consensus, electio y usus) y otros tres, relativos al fin (simplex velle o simple volición, intentio y fruitio); cada uno de estos actos es precedido por la

¹⁵ Así, por ejemplo, en el siguiente texto: “la incontinencia... obra contra la propia intención (parà proáiresis) y el vicio de acuerdo con ella (katà proáiresis)” (ARISTÓTELES, E.N., 1151 a 6-7) se está tomando proáiresis en el sentido de intención, frente al sentido más usual de pro-airesis o e-lección (escoger algo dándole preferencia sobre otra cosa).

intelección correspondiente (deliberación, *iudicium conclusionis e imperium* en relación con los medios, y en relación con el fin están respectivamente el hábito de *sindéresis*, el conocimiento intencional del bien a realizar y el conocimiento del bien ya realizado, objeto de la *fruitio*). Son actos de progresiva singularidad y determinación que concluyen en la *praxis* o acción voluntaria.

Lo anterior requiere precisiones, así como deja sin resolver algunas dificultades, debido a que no ha venido precedido de la dilucidación de la naturaleza intencional específica del querer, a diferencia de cuando se trata de la intencionalidad del conocer, a la que se caracteriza como una identificación o *fieri* (conocer es *fieri aliud in quantum aliud*, según la fórmula de Juan de Santo Tomás). Vamos a considerar seguidamente algunos de esos aspectos no dilucidados.

En primer lugar, el hábito innato de los primeros principios prácticos es la *sindéresis*, anterior al ejercicio de la razón práctica y posibilitante de la misma. La *sindéresis* empieza por ser lo que otorga su verdad a la volición simple, como acto primero de la voluntad natural, permitiendo así que, lejos de toda veleidat, la voluntad esté de acuerdo consigo misma, “sepa” en verdad tanto lo que quiere como la verdad de su acto de querer (quien lo sabe en rigor no es la voluntad, sino el hombre al realizar su primer acto voluntario)¹⁶. Se consagra con ello la antecedenca de la verdad sobre el bien, frente al trastrueque que significará la prioridad del bien sobre lo verdadero en el nominalismo voluntarista.

Esta verdad de lo querido es la base en que descansa la formación de la intención por la voluntad. Pero también aquí hay que contar con que la intención no es un acto voluntario más que desaparezca asumido en el siguiente, al modo como la simple volición deja paso a la intención o como a la deliberación consentida sucede la decisión. Antes bien, la intención, una vez formada, recorre todos los actos de la razón práctica embebida de voluntariedad hasta prolongarse en lo realizado, que materialmente identificamos con lo intencido. ¿A qué se debe esto? Creo que el no haber

¹⁶ Sobre algunos complementos y rectificaciones a la noción tomista de la voluntad y los actos voluntarios, POLO, L., *Antropología trascendental II*, EUNSA, Pamplona, 2003, p. 134 ss.

diferenciado expresamente el acto de intención de la intención como lo entendido (o intención por el lado noemático, según la concepción de Husserl)¹⁷ es lo que habría impedido que se considerase que la intención atraviesa todo el proceso de la razón práctica, acabando por plasmarse en la obra voluntaria, ya que lo que se mantiene no es el acto sino el término de la intención, al que también designamos como intención.

Por otro lado, la noción de uso activo, carente de intención para así poder ejercerse sobre las otras potencias, es igualmente resultado de no haber tomado en cuenta la alteridad intencional de la voluntad. Podría añadirse que resulta poco comprensible que la voluntad se dirija a una potencia inferior cuando mueve a las potencias motoras, siendo que intencionalmente está abierta a lo otro y se incrementa con ello.

En relación con la deliberación, Tomás de Aquino la tiene por el acto voluntario perfecto, en cuanto incluye la captación formal de los medios como medios, es decir, en conexión con el fin que preside la voluntariedad de la acción. “Así pues, del conocimiento perfecto del fin se sigue el voluntario perfecto, por cuanto una vez aprehendido el fin, alguien, deliberando sobre el fin y sobre los medios que conducen al fin, puede moverse o no hacia él. Mas del conocimiento imperfecto del fin se sigue el voluntario imperfecto, por cuanto al aprehender el fin no se delibera, sino que uno se mueve repentinamente hacia el mismo. De donde solo a la naturaleza racional compete el voluntario perfecto”¹⁸.

Entiendo que hay en ello una traslación de la intencionalidad de la inteligencia a la voluntad, ya que la deliberación es perfecta como acto intelectual-práctico, pero no si la advertimos desde su procedencia en la voluntad, pues en ese orden se encamina a la fruición, la cual ya no está subordinada a un acto voluntario ulterior. Pero la caracterización que hace Tomás de Aquino de la fruición –siendo correcta en sus términos, pero

¹⁷ FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, p. 218 ss.

¹⁸ “Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam: prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam” (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 6, art. 2).

incompleta– sigue asimismo impregnada de intelectualismo, al verla como el acto que se origina en la voluntad como quietud en la posesión intelectual del fin apuntado¹⁹. A mi modo de ver, por el contrario, en la fruición como acto voluntario de reposo no aparece el bien todavía como fin entendido, menos aún como medio, ya que las nociones de fin y medios son debidas al ejercicio de la razón.

Llegados a este punto, resultan pertinentes las contribuciones de Zubiri, al cubrir un espectro de cuestiones no tratadas temáticamente en el planteamiento clásico y que abrimos con las siguientes preguntas: ¿Hay algún acto que exprese la esencia de la voluntad como tal? ¿Qué relación guarda el acto de voluntad con las tendencias (los apetitos clásicos) de algún modo supuestas en él? ¿Cómo se expone la voluntad en cada uno de los anteriores actos y que relación tienen los distintos actos de la voluntad con la libertad? Las abordaremos mostrando su orden escalonado.

a) ¿En qué consiste esencialmente la voluntad?

La pregunta que nos va a guiar en este apartado es si existe algún acto que exprese la esencia de la voluntad. Para ello adoptamos el punto de partida más recurrente en el planteamiento antropológico de Zubiri, a saber, que la formalidad de realidad es dada en la impresión o sentir correspondiente, por contraposición a la formalidad aficcional o susceptibilidad (en el vegetal) y a la formalidad estímúlica o sentiscencia (en el animal). He aquí un texto de 1979 entre otros muchos en el mismo sentido:

“Inteligir, según pienso, es el acto que consiste en aprehender las cosas como reales... A diferencia del animal, que siente las cosas como meros estímulos, el hombre siente las cosas como reales. Sentir es impresión. Y como aprehender algo como real es lo que, según acabo de decir, constituye formalmente la intelección, resulta que toda impresión humana

¹⁹ “Fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine” (*o.c.*, q. 12, art. 5, ad. 2).

es en sí misma y formalmente impresión intelectual, porque es tener en impresión lo real como real” (RR, 187).

La formalidad, en cualquiera de sus anteriores expresiones, es término de la habitud correspondiente, entendiendo por habitud el modo de habérselas el viviente con las cosas (IRE, 36).

La formalidad es inseparable de aquellos contenidos a los que afecta (no se capta la realidad al margen de tales o cuales contenidos reales). En el bruto se modula según unas u otras formalizaciones o constelaciones independientes de estímulos: así, para el cangrejo la unidad roca-presa está organizada de acuerdo con esa constelación (como mostraron los experimentos de D. Katz), no acertando a captar sus componentes al margen de ella²⁰. En este aspecto Zubiri enlaza con los descubrimientos de la Etología del siglo XX relativos a la existencia de un Umwelt o perimundo configurado y diferenciado para cada especie animal y con la ausencia de estos límites en el hombre, por su apertura indiscriminada al mundo, como han destacado particularmente la Antropología de A. Gehlen o la de H. Plessner.

Pero vamos a centranos en la formalidad de realidad, correlativa de la inteligencia sentiente. Gracias a la impresión de realidad se libera el hombre de los estímulos y queda en condiciones de sentir el poder de lo real. Esta noción de poder está presente con distintas inflexiones en toda la obra de Zubiri. En efecto, a partir del poder se le hace posible entender la historia como dimensión humana, por cuanto consiste en hacer un poder, en producir lo histórico como poder. También la dimensión ética entronca con el poder, al “tener que” realizarse el hombre a sí mismo en la forma de apropiarse las posibilidades que se le ofrecen, lo cual equivale a un apoderamiento de ellas (de ello trataremos en el cap. 4). “La fuerza que tiene la posibilidad para

²⁰ Señalemos, aunque sea de pasada, que con esta división de las formalidades por exclusión ha orillado Zubiri que se pueda dar un sentir puro o hylético (en terminología husserliana), por así decir en espera del momento noético que lo refiera a la realidad (alguna vez denomina, a mi juicio, un tanto apresuradamente sentir puro al sentir estímulo, I.L., 13). Esta omisión tiene consecuencias en el modo de entender el desarrollo del embrión, ya que a veces se ve en la necesidad de adoptar el esquema filogenético para explicar la génesis embrionaria individual, al no haber impresión intelectual desde el comienzo (cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., *Embriones y muerte cerebral*, Cristiandad, Madrid, 2007, p. 427 ss).

caracterizar al hombre es lo que formalmente llamamos ‘poder’. Queda en condición de poder” (SH, 398). Otra es la religación al poder de lo real, que abre la vía antropológica de acceso a la divinidad.

Mas también es posible pura y simplemente patentizar este poder de lo real, como ocurre en el hecho de que se lo quiere porque es real. Y esto es en lo que consiste para Zubiri la *fruición o esencia de la voluntad*, sin perjuicio de que estén implícitos en el acto de la voluntad otros componentes derivados, como la apetición, la autodeterminación o la en-érgeia (esta última en el sentido de un mantenimiento de lo querido en el quererlo, como se explicará unas líneas más abajo). El carácter definitivo de la fruición para la voluntad resulta de que solo en ella se refiere la voluntad primariamente a la realidad.

Fruición no designa, pues, aquí ante todo un estado psicológico de satisfacción o complacencia (aunque sea el significado más usual del vocablo), sino la quiescencia en la realidad al quererla, que expresamos como “esto es lo que realmente quiero”. Su opuesto es la inquietud. La fruición se caracteriza como un querer la realidad en mí, y surge de la conveniencia entre la realidad propia y aquella a la que se dirige el acto de querer (SSV, 43-44; SH, 369-370). “Hay una fruición de realidad, y en cualquiera de sus voliciones el hombre en tanto tiene un acto de querer en cuanto tiene la fruición de una realidad” (SH, 572). Habría que añadir que la realidad sobre la que recae la fruición no es nuda realidad, sino cosa-sentido, capaz de fundar posibilidades en las que prosigue racionalmente la volición. Son nociones que nos ocuparán centralmente en el cap. 5, cuando estudiemos la volición desde el punto de vista de su diferencia con la estimación²¹.

La fruición es, además, un acto activo, en el sentido de que no desaparece con su realización, sino que persiste o permanece activamente: es literalmente en-érgeia (trasladando a la voluntad el sentido inmanente de operación cognoscitiva que tiene el término en Aristóteles), como *ergon* que queda en el querer. Acto activo en la voluntad significa que, al descansar en el bien querido, el acto de querer queda potenciado, transformándose el propio querer, de algo meramente ejecutado, en algo mantenido como querido (quiero

²¹ Zubiri las expone por primera vez en las lecciones de 1964 “El problema del mal”, tres años posteriores al curso “Acerca de la voluntad”, de donde está tomado básicamente lo relativo a la voluntad que se acaba de exponer.

querer este o el otro bien cuando ejerzo el segundo querer). Es cierto que también hay un momento afectivo en la fruición, pero aparece subordinado al acto volitivo en que me defino realmente, al deponer mi propio bien en tal o cual bien determinado. “Aquello de que el hombre ‘disfruta’ es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser efectivamente” (SH, 379).

Sin embargo, en el curso de 1975 *Reflexiones filosóficas sobre el sentimiento* Zubiri modificó en parte su posición anterior, adscribiendo la fruición preferentemente al sentimiento (como atemperamiento a la realidad) y resaltando ahora en la volición el momento de la opción: “La fruición estética es esencialmente distinta de la intelección y de la volición. Es una actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad” (SSV, 350)²². Mientras lo opuesto a la fruición como acto de la voluntad es la inquietud, la fruición sentimental es gusto y su contrario es disgusto. Por lo que hace a los actos de volición:

“son siempre actos de elección. Pero en toda elección se opta por la forma de realidad que quiero ser: la opción no es un acto más de elección, sino la dimensión de toda elección. Así habría que hablar no de opción de la voluntad sino de lo ‘optativo de la voluntad’ en toda elección. Es la voluntad optativa” (SSV, 348).

Así pues, la fruición sentimental carecería del momento de opcionalidad que es constitutivo de la voluntad.

En todo caso, en su última obra *Hombre y Dios* (1983) sigue caracterizando a la voluntad terminativamente por la fruición. “*Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad*. Ahora bien, esta actualidad en el sentido de fruición es lo que formalmente constituye eso que llamamos voluntad” (HD, 169). Pero también se hace más explícito que en los primeros escritos sobre la voluntad el hecho de que, por estar fundamentada antropológicamente, el hombre ha de optar al querer y, con ello, *ad-optar una*

²² Sobre las oscilaciones de Zubiri en este punto, ILARDUIA, J.M., “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 135-155.

posición entre otras igualmente posibles en el acto mismo de querer lo real. “Y esto es lo que formalmente constituye la volición: adopción o apropiación de una posibilidad de forma de realidad. Toda volición es volición de una posibilidad de forma de realidad” (HD, 105-6).

Se anticipan con ello ideas que tendrán su lugar propio cuando abordemos directamente el hecho moral en el cap. 4: por un lado, donde se cumple más significativamente el entreveramiento entre lo posible y lo real, en el seno de la volición, es en la apropiación de posibilidades constitutiva del hecho moral; por otro lado, al decir que lo que la posibilidad querida posibilita es una forma de realidad se está aludiendo a la configuración de la *persona* como forma real, la cual con las posibilidades apropiadas esboza una figura efectiva de *personalidad* moral. En su momento nos ocuparán de modo central estas implicaciones.

Sí importa destacar en este contexto que tanto desde la fruición como desde la opción constitutivas del querer se está poniendo de manifiesto que el objeto de la voluntad tiene una estructura: al querer uno u otro bien determinado, se está con-queriendo el bien plenario de la propia realidad. O en términos inversos: se quiere el bien que reside en la propia plenitud al querer este o aquel bien. No hay una relación extrínseca entre ambos “bienes”, sino que se quiere primariamente la realidad del bien íntegro en el acto de optar por un bien determinado. Zubiri está refiriendo a la dualidad “bien plenario-bien limitado” lo que en la filosofía clásica se exponía como dualidad “fin-medios”, ya que la segunda diferencia resulta ser posterior a la primera e introducida por la razón, mientras que la primera es fenomenológicamente más básica, por cuanto ancla en la realidad antes de la intervención de la razón práctica. La diferencia entre fin y medios se englobaría, por tanto, dentro de lo posible, que a su vez es lo realmente posible.

“La esencia de la volición es pura y simplemente fruición. La esencia de la volición no está en ese despliegue de fines y medios. Todo esto es real, pero montado sobre la estructura primaria de la fruición” (SH, 370).

Ahora bien, que medios y fines no sean reales no quiere decir que no tengan un papel derivado inexcusable en las voliciones: justamente se los

entiende como puras posibilidades, concepto que, como ya se ha apuntado, es indispensable para la concepción de lo moral en Zubiri.

“Si desde el punto de vista negativo los fines y los medios están caracterizados por no ser realidad, desde el punto de vista positivo están caracterizados formalmente por ser posibilidad. La posibilidad es un concepto categorial que define positivamente aquello que es término de voluntad, dejando de lado si es medio o fin” (SH, 373)²³.

Hay un claro paralelismo del objeto de la voluntad con el objeto de la inteligencia, la cual, al captar tal o cual realidad determinada, lo hace en el horizonte de la realidad como tal, a la que permanece abierta trascendentalmente en cada una de sus intelecciones.

“El contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo “de-suyo”, no es mero contenido, sino que es talidad. Talidad es siempre y solo ‘tal realidad’. Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real, por ejemplo el color verde” (RR, 191).

Al diferenciar como momentos inseparables talidad y realidad, Zubiri quiere obviar la asimilación del contenido talitativo a algo concebido, que resultara de una contracción de la idea máximamente general de ente.

Y así como el discurso de la razón parte de la impresión primera de realidad y de ahí extrae sus implicaciones aplicándole la estructura lógico-formal, también la estructura racional fin-medios es una explicitación racional que tiene su punto de partida en el ateniimiento frutivo –en el que se reconoce la voluntad– a la realidad.

“De la misma manera que el razonamiento más complejo no es sino el despliegue de una estructura elemental, el mero

²³ Cf. MARQUÍNEZ ARGOTE, G., “Centralidad de la categoría ‘posibilidad’ en la fundamentación zubiriana de la moral”, *Ciencia tomista*, 118 (1991), pp. 139-151.

atenimiento intelectual a la realidad, así el hombre, atendido primariamente a la realidad concreta que se le presenta en forma de fruición, es como se encuentra constitutivamente volcado a tener que ejecutar esos actos de voluntad reflexiva, a poco que se complazca en la realidad presente. Entra en juego la voluntad reflexiva, pero en cuanto modulación del *frui* de la realidad en tanto que realidad” (SH, 370).

Es un paralelismo que encuentra explicación en la imbricación de inteligencia, voluntad y sentimiento ya a partir de la aprehensión primordial de realidad. En la impresión de realidad se da, en efecto, un excedente sobre lo actualmente inteligido, que abre el *campo* hacia ulteriores actualizaciones no solo en la inteligencia, sino también en la voluntad y el sentimiento. El plus de lo posible como horizonte sobre lo actualmente querido es tributario de la aprehensión primordial de realidad por la inteligencia sentiente, donde lo real aprehendido rebasa trascendentalmente el contenido talitativo de la aprehensión. Es un único acto compacto, del que se ramifican los tres momentos intelectual, volitivo y afectivo.

Lo cual se comprueba atendiendo a lo peculiar de cada uno. Respecto de la intelección, las cosas quedan en ella en cuanto otras. Por su parte, en el *estoy queriendo* el verbo estar remite a la actualidad previa y fundante del acto intencional: gracias a ello la volición primaria puede prolongarse en nuevos actos, que asoman campalmente en el conquierer. Por lo que hace al sentimiento, consiste en el atemperamiento a la realidad, actualizada como gusto o disgusto, en sus distintas expresiones más allá de los estados psíquicos pasajeros. Y en lo que se refiere a la coimplicación primaria de inteligencia, voluntad y sentimiento, hay que ponerla en que alteridad (correlativa de la inteligencia), fuerza de imposición (modo en que se hace presente el poder de lo real al querer) y afección (tonificada en sentimiento) son los tres momentos en los que se desmembra la aprehensión primordial y en virtud de los cuales se puede dar cuenta de la volición tendente y del sentimiento afectante, unificados en la aprehensión desde la primariedad de la intelección sentiente.

Una notoria aplicación antropológica del conquierer de la voluntad está en la dualidad similar puesta de relieve por Laín Entralgo en el objeto de la esperanza: “El bien que el hombre espera es el sumo bien; de otro modo ese

hombre no seguiría esperando después de haber logrado el bien particular de una de sus esperanzas determinadas... Esa trascendencia del objeto que la esperanza espera no es un más allá sobreañadido..., sino el último y definitivo término de referencia de nuestro cotidiano esperar; término realmente contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de la esperanza de cada día”²⁴. A partir de la espera, como característica antropológica arraigada en la biología y en la temporalidad fluente del hombre, Laín Entralgo accede a la esperanza, integrada en la virtud de la fortaleza y que interviene en su planteamiento como pórtico de la moralidad. Se advierte en ello un cierto pendant con el intento de Zubiri de esbozar la condición moral del hombre desde su rasgo antropológicamente inesquivable y primario de la justificación de las posibilidades, como veremos más adelante.

b) Génesis de los actos voluntarios

Entre los momentos asociados a la fruición está la apetición o tendencialidad, como ya se indicó. Con todo, con la voluntariedad de los actos se está en la realidad unitaria del hombre de un modo distinto a como se está con las solas tendencias. Así lo pone de manifiesto Zubiri partiendo del análisis del “estar sobre sí” (hyperkeímenon), en que el hombre deja en suspenso las tendencias, haciendo así posible su encauzamiento voluntario posterior. Lo que en las tendencias se muestra en el hombre como meramente sido, cuando interviene el acto de voluntad se convierte en algo tenido por propio en el modo de querido (SSV, 74-75). No cabría, por consiguiente, un acto de querer sin su enraizamiento tendencial más o menos próximo²⁵. Y a la inversa, tampoco una tendencia humana puede llegar a su término sin el acto voluntario. “Dejadas las tendencias a sí mismas, la acción no se realizaría; por

²⁴ LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Alianza Univ., Madrid, 1984, p. 582. Cf. nuestro artículo FERRER, U., “Aportaciones éticas en la obra de Laín Entralgo”, *Pensamiento*, 60 (2004/2), nº 227, pp. 315-326.

²⁵ Zubiri no hace explícito de qué tendencias se trata, pero el contexto no impide incluir aquellas que son específicas del hombre y no solo las que el hombre comparte con los vivientes inferiores, salvo en algunos pasajes en que expresamente alude a las tendencias inferiores para resaltar el paralelismo de los actos libres voluntarios con los actos inteligentes, como veremos más abajo.

su propia índole, las tendencias no llevarían a una acción conclusa, irían al azar” (SH, 600). Vamos a establecer de nuevo un paralelismo con lo que sucede en el plano de los actos intelectivos.

En efecto, los actos inteligentes no están sin más superpuestos al conjunto psíquico, como tampoco el ámbito de lo psíquico está superpuesto al nivel orgánico, sino que juntos forman unos y otros una sustantividad con unidad co-herencial. En el viviente animal la psique es psique-del organismo y el organismo es organismo-de la psique. Pero cuando se trata del hombre, su unidad concreta es irreductible a la emergencia de la psique desde el organismo. Pues, por un lado, la unidad orgánica no da de sí por sí sola el psiquismo humano, en cuanto es un psiquismo que incluye la intelección.

“En la transformación, en la sistematización, en la génesis y en la evolución animal, la materia da desde sí misma por sí misma. En la hominización la materia da desde sí misma, pero no por sí misma, sino porque se le hace hacer. Ya indicaba antes que las potencialidades no son tan solo potencialidades de dar de sí por sí misma, sino que pueden ser potencialidades de dar de sí por otro. Tal es el caso de las potencialidades de superación por elevación” (SH, 475-6), como ocurre en el hombre.

Y, por otro lado, inteligencia y voluntad no se resuelven en ser componentes estructurales de un todo orgánico: “Mi sustantividad tiene otros momentos, tales como la inteligencia y la voluntad, que no se agotan puramente en ser momentos de mis estructuras psicobiológicas” (SSV, 262). Este excedente de inteligencia y voluntad sobre su carácter meramente psíquico es la intencionalidad de la conciencia, por la que aquellas trascienden los rasgos psicósomáticos, tales como la rapidez en el razonamiento, la buena memoria y otros de índole pática condicionados orgánicamente.

Lo que sí cabe en el hombre es que haya dominancia de uno de los dos subsistemas –psíquico y somático– dentro del conjunto sustantivo. Así, en los primeros estadios del individuo humano la actividad psíquica no es accional, sino que está incrustada pasivamente en las acciones vegetativas; en cambio, cuando aparecen en el primer plano las notas psíquicas, como en una

sensación de dolor, el sistema orgánico actúa meramente como un soporte pasivo bajo el predominio psíquico.

Paralelamente a lo anterior, los actos voluntarios no se añaden pura y simplemente a las tendencias (sean naturales o adquiridas), sino que estas delimitan el campo de los actos voluntarios, así como, de modo recíproco, los actos voluntarios vienen exigidos por ellas por razón de su inconclusión, a modo de muñones de instintos según la expresión orteguiana, y por la indeterminación del objeto de las tendencias, especificado tan solo de un modo abstracto. Las tendencias carecen de fuerza motivacional para la decisión (SH, 599), por lo pronto en el sentido de que la interacción cultural e histórica con ellas les cercena el carácter natural determinante, análogamente a como tampoco el sistema orgánico por sí solo, sin los actos inteligentes, puede explicar la impresión de realidad.

Enlazando ahora ambos planos, intelectual y volitivo, puede decirse que los tres momentos del sentir animal, a saber, estimulación, afección tónica y momento efector, que a su vez desencadena la tendencia a una nueva afección, ceden el paso en el hombre respectivamente a la aprehensión impresiva, el sentimiento afectante y la volición tendente, los cuales envuelven, si bien cada uno a su modo, la formalidad de la realidad.

Derivadamente, la inconclusión de las tendencias también se pone de manifiesto a partir del momento de alteridad que contienen, proporcionado por la aprehensión primordial de realidad. Es por lo que las tendencias no se cierran sobre sí mismas cuando llega su consunción, dejando paso a un nuevo ciclo en atención a la modificación tónica que comporta su satisfacción (como ocurre en los instintos animales), sino que desde su dinamismo nos abren a la realidad, que aparece actualizada como un “de suyo” en la propia tendencialidad: así lo evidencian ante todo aquellas tendencias más generales y propiamente humanas, como son la tendencia al bien-estar, la tendencia a una vida lograda, la tendencia a la correspondencia en la donación..., en las cuales se compendian otras más concretas y ocasionales.

Pero, ¿qué añade el acto voluntario al movimiento tendencial? Desde luego no algún carácter físico del que careciera la tendencia como tal —en la medida en que se la pueda abstraer del acto voluntario—, sino la libertad,

consistente, a una primera aproximación, en la dominación del acto por parte del hombre. La libertad no designa una nota aislable –ni física ni psíquica–, sino una modalización en la realización del acto tendente (el cual se realiza *libremente*).

“No hay libertad (en abstracto), sino que la libertad es el carácter de ciertos actos del hombre, el carácter modal de algunos actos; la libertad no es una cosa ni una facultad, es un carácter modal que tiene en ciertas dimensiones la actividad del hombre” (SH, 602).

Así como la intelección no es tan solo un sucedáneo de los estímulos, sino que aprehende una nueva formalidad, también la volición añade al momento tendencial su modalización como libre.

Pero podemos seguir preguntando en qué consiste esta modalización. Zubiri la entiende en los términos de considerar como algo uno o unificado la situación de partida y el término de llegada entre los que discurre el acto voluntario, ya que un acto libre no es meramente puntual o puramente ejecutivo, sin conexiones hacia atrás y hacia delante, sino que se extiende sinópticamente a lo largo de un tramo sostenido por aquello a partir de lo cual se lo quiere y por aquello en que desemboca el quererlo. Abarcar en una sola inspección ambos términos es precisamente lo propio del dominio sobre sí, ejercido en los actos realizados libremente. Pues bien, también aquí cabe advertir un paralelismo con la aparición de la inteligencia.

Así como la inteligencia viene exigida en el hombre biológicamente, “la situación de libertad no (es) algo simplemente permitido por las tendencias inferiores sino, además, existivamente postulado por ellas. El hombre es llevado a la situación de libertad por las propias tendencias inferiores” (SSV, 98; SH, 144 ss).

Y análogamente a como el alto grado de formalización en el hombre, tanto de los estímulos en constelaciones autónomas como de las regiones del cerebro en canales de respuestas, requiere de él que tome distancia de los estímulos y que el cerebro desgaje y potencie las partes funcionales, también

se puede decir que las tendencias humanas, por su inconclusión, hacen preciso en el hombre un centro que desde sí las lleve a término o de-termine. Las tendencias inconclusas se convierten, de este modo, en pre-tensiones, también llamadas ferencias, que reclaman un acto de pre-ferir por parte del hombre, llevado a cabo por la voluntad. También las otras dos posibilidades alternativas –dejarse llevar por las tendencias o bien resistirlas– suponen igualmente la intervención de la voluntad como sujeto próximo.

Pero, ¿qué eficacia causal tiene el hombre desde su sí mismo sobre sus voliciones? ¿Acaso se puede decir que son efectos suyos? En este punto Zubiri encuentra una aplicación nueva y más propia del concepto de causalidad que la usual en el mundo de la naturaleza a partir de Aristóteles. Pues si la causalidad no corresponde de suyo a los motivos en el acto libre, tampoco se puede atribuir propiamente como “causa de efecto” al agente. A este respecto, se advierte –lo que puede resultar chocante– que Tomás de Aquino hace uso de la expresión “causa sui”: “Lo que tiene el dominio de su acto, es libre al actuar, pues ‘es libre quien es causa sui’; en cambio, lo que actúa obrando por cierta necesidad procedente de otro, está sujeto a servidumbre”²⁶. Pero pronto se ve que el término “causa” no está tomado por el Aquinate como sustantivo, sino como preposición de genitivo (“*tou heineka*” en Aristóteles), traducible por “en vista de sí” o *providentia sibi*. Zubiri hace intervenir aquí de nuevo el poder de lo real –ya advertido a propósito de la fruición–, puesto que la libertad es para el hombre apoderamiento de sí mismo, en vez de entregarse inerme al juego de las tendencias e impulsos.

La causalidad del sujeto no es entendida en este contexto como productiva de algo externo, como en las formas naturales de causalidad, sino que expone su estar abierto a sí mismo, potenciando su propio ser. La índole primera, no derivada, de esta causalidad se advierte en el hecho de que no es una causa que esté de antemano pre-determinada a unos u otros efectos y que, por tanto, revele en ello que es causa causada.

²⁶ “Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, ‘liber enim est qui *sui causa* est’: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subjectum est” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 12). La expresión entrecomillada está tomada de *La Política* de Aristóteles.

“El hombre, en el acto de volición, ¿de qué es causa?, ¿a qué está radical y primariamente abierto? El hombre está sobrepuesto a sí mismo. Y aquello a que el hombre está abierto es justamente a sí mismo. El éxtasis hacia sí mismo es lo que determina o lo que constituye el carácter causal de la volición” (SSV, 111).

Más adelante examinaremos hasta qué punto es adecuado este empleo de la causalidad y cómo pretende justificarlo Zubiri.

c) Flexiones del querer libre

En cuanto a los distintos tipos de actos voluntarios, Zubiri no hace una descripción completa ni siquiera una enumeración. Una vez que ha cifrado en la fruición la expresión más genuina del querer y una vez que ha expuesto la libertad como aquella modalización del querer que revierte sobre el sujeto en forma de dominación (podríamos identificarla como “querer querer”), las diversas flexiones del querer serán los distintos modos en que, tras el desdoblamiento del yo en el querer libre (“yo quiero para mí”...), el yo vuelve sobre sí o, en otros términos, incorpora lo querido a su ser.

Básicamente son tres las flexiones en que se expone libremente el querer: a) el querer como habitud, en que lo querido es apropiado como algo sido naturalmente; b) la incorporación de lo querido a la naturaleza externa y al medio sociocultural, contando con la intencionalidad de la voluntad como punto de convergencia del querer con sus efectos, y c) la intentio alterius o particular alteridad intencional de la voluntad, menos atendida por Zubiri y que redunda en un querer más o curvatura de la voluntad (Zubiri la llama potenciación de la libertad).

El más fundamental de estos modos es la héxis o habitud, distinto de la habitualidad del acto voluntario que no es querido de un modo actual (ya sea el voluntario habitual o virtual). Habitud en general es el modo de habérselas con algo. Según la habitud del querer, lo querido en acto se transforma en algo sido, se incrusta en el ser que quiere modificándole como tal. Lo querido no es simple término noemático, sino que reobra en forma de disposición sobre el

sujeto del querer. En este sentido, hablamos de ser cauteloso, ser agradecido... como hábitos dejadas en el propio ser después que ha realizado las correspondientes acciones guiadas por el querer. Sin duda se dan también hábitos basadas solo en una propensión natural sin voluntad expresa, pero aquí nos fijamos en aquellas en que se cumple la intersección o toma de contacto entre el querer actual y la naturaleza humana. Zubiri denomina significativamente a esta disposición creada en el hombre tras los actos libres naturalización de la libertad.

“La opción no es solo una determinación de lo que queremos ser controlando impulsos, sino que es en sí misma apropiación de una posibilidad. Y la apropiación, ya lo decía, no es solo un momento intencional, sino un momento físico: la apropiación es una ‘naturalización’ de la posibilidad apropiada: la naturalizamos, la incorporamos a nosotros mismos haciéndonos ser como hemos querido ser” (SH, 540, 607).

Este texto contiene la clave de lo que es la realidad moral para Zubiri, como veremos en el capítulo 4: apropiación de posibilidades. Pero la apropiación se hace posible a su vez porque aquello que queremos es inmanente, vale decir, queda en nosotros determinando nuestro ser.

Un segundo modo de presentarse lo querido es como iniciado por el hombre y decantado luego en unos efectos que prolongan el acto inicial o toma de iniciativa. Aquí no es la naturaleza propia, sino que son la naturaleza externa y el medio sociocultural los que incorporan primeramente lo querido. Pero, ¿hasta dónde llega la eficacia de la voluntad? ¿Hasta qué punto revierten sobre el propio querer los efectos externos sobrevenidos con él? No cabe duda de que el hombre no se limita con su acto voluntario a poner en acción una dinámica externa a él, sino que cuando inicia la acción con su acto autodeterminativo de querer ya tiene *in mente* un curso más o menos distendido de acción, por más que haya efectos que estén alejados de su radio inmediato.

A este respecto, la noción clásica de *usus activus* de la voluntad, ceñida al efecto inmediato, ha de ser dilatada hasta un término querido, tal que integre el conjunto de las obras técnicas y culturales pro-movidas

voluntariamente. Los griegos disociaron en exceso la praxis de la poiesis. A la altura de nuestro tiempo hay que admitir que ambas se imbrican, siendo el objeto pro-ducido lo que al nivel de la praxis ya era querido y unificaba el querer (por más que coexistan con él otros fines prácticos). En sustitución del término uso activo emplearíamos la expresión praxis voluntaria.

El modo preciso como Zubiri enlaza con el ser del volente los resultados plasmados exteriormente al querer es a través de la intencionalidad libre, cuyo correlato más o menos abarcante se distingue en todo caso del efecto inmediato que es provocado por el impulso inicial de la acción.

“La intencionalidad... es el punto de inserción por el que el sujeto va constitutivamente volcado hacia la realidad sobre la cual recae la intención... La libertad no es un fenómeno psíquico... La libertad es un fenómeno modal, pero de carácter esencialmente intencional” (SSV, 140).

Según ello, el acto de querer libre en toda su amplitud se reconocería no solo en los hábitos del agente, sino también en la huella natural y sociocultural que él mismo ha suscitado.

Y con esto llegamos a una tercera expresión de lo querido: la *intentio alterius* o intención de algo otro, aludida implícitamente pero menos desarrollada por Zubiri que las anteriores. La intención no es un acto más de la voluntad que fuera sustituido por otro en el decurso de la acción libre, sino que atraviesa esta en su totalidad, viniendo a identificarla al cabo con lo pretendido al comienzo (decimos “esto era mi intención, lo que yo quería”). La intención queda en el agente mientras está queriendo lo que realiza y le permite expresar lo querido como algo suyo, como “su intención”. Así se entiende que lo que se quiere primero no sea luego, en virtud de otras consideraciones, puesto en práctica, sino que sea bastante la razón de querido (intencionalmente) para que sin solución de continuidad sea realizado: por su peculiar intencionalidad el objeto del querer se prolonga por sí solo hasta ser término de realización intencional.

Este carácter dinámico de la intención, apto para involucrar nuevos actos voluntarios en su despliegue e incluso para volverse al pasado

modificando el sentido de los actos anteriores, es aludido por Zubiri en los términos de potenciación de la libertad, que tiene como reverso negativo su estancamiento y retroceso, en la medida en que el hábito voluntario es un ejercicio de la libertad frente al peso de las tendencias de signo contrario y se sobrepone a ellas.

“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. Y recíprocamente el peso de las tendencias puede llegar a yugular la propia libertad” (SSV, 148).

Y más abajo: “Hay personas que a lo largo de su vida van comprometiendo su libertad hasta anularla, o por lo menos hasta fijarla donde nunca hubieran querido llegar. Hay otras personas que, al revés, van comprometiéndose con su libertad en una forma superior” (ib).

Resuena el motivo agustiniano de la libertad en crecimiento o, lo que es equivalente, que cualquier estancamiento en la libertad significa pérdida o retroceso.

CAP. 2: LA VOLICIÓN COMO PERTENECIENTE AL DINAMISMO VITAL

De lo anterior se puede concluir que el acto de querer no flota sobre el vacío, sino que forma parte del viviente humano y se inserta en su dinamismo constitutivo. No hay un querer que accione desde fuera los movimientos orgánicos, como tampoco hay un movimiento orgánico que no pueda ser asumido desde el querer. El hecho de que ambos sean formas de actividad de un único viviente hace imposible tal disección. “Yo no muevo el brazo ni *por* mi voluntad ni *con* mi voluntad, sino que lo muevo ‘voluntariamente’, cosa esencialmente distinta” (SH, 535). Zubiri introduce el concepto de subtensión dinámica para referirse a aquel de los dos momentos –el psíquico o el orgánico– que está activo, pero no expresa o temáticamente, sino en pasividad, subtendido al que está accionalmente presente.

En este capítulo nos centramos en averiguar cómo se inscriben los actos de la voluntad, a los que atribuimos “fuerza”, en el dinamismo de la vida. Para ello habrá que atender, primero, a lo que significa en general el movimiento por el que identificamos al viviente como siendo el mismo, aplicándolo luego a los procesos voluntarios. Zubiri caracteriza al viviente como el mismo no siendo lo mismo. De aquí que a continuación abordemos el problema del “no ser lo mismo el viviente” mediante el análisis zubiriano de la temporalidad. Así estaremos en condiciones de examinar, por fin, en un tercer epígrafe el modo como en particular se cumple la temporalidad –dentro del dinamismo del viviente– en la actividad voluntaria proyectiva.

a) La vida como autoposesión

No cabe una aproximación en abstracto a la vida, sino solo en el viviente concreto que la posee. Con todo, tampoco es una propiedad del viviente como sujeto, ni siquiera su forma sustancial en términos aristotélicos. Zubiri parte de la descripción del viviente que hace Aristóteles como capaz de moverse a sí mismo²⁷. Pero previene de los equívocos que encierra esta fórmula. En ningún caso podría tratarse de un sujeto (el semoviente) que preexistiera al movimiento como su principio, o al que el movimiento estuviese abocado como a su término. En esta interpretación se estarían deslizándose conceptos tomados del movimiento como kinesis. Pero tampoco se trata con el moverse a sí mismo de una característica última o definitoria del viviente. Más bien en la automoción lo hay que subrayar es el *autós* o mismo: el movimiento vital es el modo que tiene el viviente de ser el mismo. El propio Aristóteles parece sugerirlo con su fórmula “*zwei zoeiv eivai*”²⁸ (“vivere est esse viventibus”). Según Zubiri:

“El viviente es un sí mismo... El movimiento de la vitalidad, el movimiento de la mismidad, no se limita a *salir* del viviente y a *quedar* en él, sino que en él y por él es como siguen siendo ‘mismas’ las estructuras, unas estructuras que son mismas” (EDR, 197).

El viviente tiene que moverse *para poder seguir siendo el mismo* (HD, 31). Por tanto, en el mantenimiento de su mismidad de viviente está la explicación de la automoción.

La autoconfiguración del viviente a través de su movimiento le permite alcanzar ciertos niveles de estabilización en sus estructuras. La estabilización no significa obviamente una parálisis del movimiento vital, sino un equilibrio o movimiento estacionario. Y a partir de ahí se desgajan las funciones específicas y se crean los órganos, liberados en orden a la aprehensión de estímulos localizados. Cuando se produce una alteración en el tono vital por la suscitación, desde el medio, de una respuesta, el viviente restaura luego su equilibrio, que está así en un continuo proceso de adaptación al medio y de

²⁷ Aristóteles enumera las funciones en que se cumple este moverse por sí mismo (dia autou): “Llamo vida al hecho de que por sí mismo algo se nutre, crece y decrece” (ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 442 a 14-15).

²⁸ ARISTÓTELES, *De Anima*, 415 b 13.

reposición de su mismidad. No es, por tanto, una mismidad supuesta a sus acciones vitales, sino conformada y explicitada por ellas. Se hace ya manifiesta en la primera de las actividades embrionarias y se va definiendo en el decurso de su vivir. Por ello, “la vida no es mera decurrencia, sino autoposición en decurrencia” (SH, 13).

Al llegar al viviente humano, es característico que el *situs* deje de ser mera dis-posición de los órganos o partes de un modo en sí mismo enclausado para devenir situación abierta a las cosas reales y, correlativamente, el viviente llega a poseerse “realmente” a sí mismo, es suyo en realidad. De este modo, el hábito predicamental del *situs*, que en Aristóteles juega un papel marginal en su aplicación al viviente, es rehabilitado por Zubiri, concediéndole una gran relevancia en la categorización de la vida humana. Debido a la peculiar situación del hombre en la realidad su vida deja de ser *zoé* para ser *bíos*, posibilitada y sustentada no obstante por las estructuras de la *zoé*, como se examinará más adelante.

“Poseerse en realidad como realidad, es lo que llamamos *bíos*. Todo lo demás que suele llamarse vida no es sino la forma en que transcurre el argumento de la vida. La vida no consiste en aquello que se puede contar; eso es solo el cuadro y la estructura que va tomando la vida. Lo que en ella hay de vida es el íntimo modo de poseerse” (SH, 573-4).

Ahora bien, esta posesión se alcanza no solo en la intelección, sino también en la volición y el sentimiento, en este último en tanto que realidad fuente (ib). Y como no sigue un curso predeterminado por las interacciones entre la aprehensión estímular, las afecciones tónicas y las efecciones responsivas, la vida humana como autoposición ha de incluir también un argumento o forma de vida (que era a lo que aludía el texto acabado de citar con la expresión “todo lo demás que suele llamarse vida”), el cual no es algo sobrepuesto al vivir, sino el modo de cumplirse decursivamente en el hombre la autoposición como un progresivo entrar en sí, haciéndose más suyo al explayar su propio mí o intimidad. La expresión “mi vida” designa, en efecto, tanto el tenerla como propia o autoposición, que acompaña a cada uno de los actos vitales, como lo hecho con la vida al darle una u otra figura o argumento en concreto.

Tanto la necesidad de una forma de vida, que haga aparecer las posibilidades, como la formación de los proyectos basados en ellas obedecen primariamente a la autoposición en realidad, por la que se define la vida en decurso en cada hombre.

“El bosquejo de todo proyecto nace de no perderse en la nueva situación, de no quedarse sin la propia sustantividad. De ahí que el fundamento de toda posibilidad sea la posesión de la mismidad. En tanto hay posibilidades operativas en cuanto hay un viviente que se posee a sí mismo, y que tiene que poseerse en determinada forma desde la situación en que se halla incurso. La vida tiene inexorablemente una *forma*, porque desde sí mismo el viviente está en situación” (SH, 581).

Pero el carácter cursivo les viene a las voliciones de su base psicofísica. Es lo que expresamos inmejorablemente en castellano con “lo que *está siendo de mí*” (SH, 593). Esta compenetración entre vida psicofísica (zoé) y argumento biográfico (bíos) se puede advertir en el proceso de emergencia y realización de su estructura proyectiva. En efecto, el “porque” narrativo que pone en conexión los proyectos –de la voluntad– no puede ser un conectivo lógico, puesto que está por medio la currencia o duración biopsíquica, en la que tiene su asiento la unidad de la vida como mía. Por ello, “la continuidad no es la continuidad de lo hecho, sino la continuidad del hacer” (SH, 585). Es un hacer que retiene vitalmente la propia realidad, a la vez que se expande dinámicamente atendiendo a que la situación en que se halla es abierta. El proyecto hace patente el dinamismo por el que la sustantividad humana se posee como realidad y retorna a la realidad en la realización del mismo.

En la trama argumental se insertan las decisiones, componiendo un continuo, que patentemente no es el del decurso vital de la duración, aunque no se escinda en ningún momento de él. Pues la realidad reduplicativa de la propia sustantividad (“el ser suya en realidad”) se refleja en el engarce también real entre los contenidos de su argumento. En efecto, aquello que he decidido queda retenido en las decisiones posteriores, imprimiendo un estilo habitual a cada yo, como ya mostró Husserl²⁹, a lo que Zubiri añadiría que no

²⁹ Cf. en especial HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2006, & 32.

se trata solo de un cúmulo o depósito de determinaciones predicativas, sino de un real hacerse de la propia vida, al comprometerse en uno u otro sentido la libertad con las decisiones ya tomadas.

Pero el argumento o forma de vida reúne un tercer aspecto, que no proviene de las decisiones ni de su ejecución, sino de la situación que no puede por menos de advenir con la realización del argumento y a la que se puede llamar *moira*: en relación con ella “la autoposición cobra el carácter de aceptación. Las decisiones no bastan para dar su figura a la vida, pues la figura de la vida tiene forzosamente una línea de destinación” (SH, 587). Con ello se completa su trazado. Así pues, el viviente humano como autós resulta ser autor de su vida a través de los proyectos en curso (toma de decisiones), agente como ejecutor de los mismos (el hacerse de la vida) y actor en tanto que se representa la situación de llegada o suerte (la *moira* o *sino*). De este modo, reaparece la voluntad al cabo del proceso de autoposición, pues en ella está aceptar o no la suerte que le ha cabido.

“Decisión, ejecución, aceptación son las tres dimensiones de la autoposición; expresan lo que es la sustantividad en su triple carácter unitario: agente, autor y actor de la vida. Y esa unidad es lo que hay de vida en el argumento de la vida” (SH, 589).

Queda ahora por tratar lo que no es autopesión en el viviente y que es aludido con la negatividad de que el viviente no es lo mismo en su vivir, siendo el mismo. En el tiempo se expone, en efecto, la exterioridad de sus tres éxtasis, en paralelo con tal negatividad; también la unidad del hacerse el tiempo, recogiénose en irreversibilidad, guarda analogía con la unidad del ser vivo como el mismo. Pero la temporalidad caracteriza a todo dinamismo real, tomándola de él los vivientes. De aquí que la hagamos, en sus términos generales, objeto de examen en el próximo epígrafe, antes de ceñirla al tiempo humano proyectivo.

b) La temporalidad en el dinamismo de lo real

Para Zubiri el tiempo no es algo absoluto, en lo que estuvieran y se sucedieran todas las cosas, al modo como se lo representó Newton, sino que pertenece a la realidad como modo de ser por razón de su dinamismo constitutivo. “El tiempo no es algo *en* que se está, sino un modo *como* se está. Se está *en* el mundo, y el modo *como* se está en él es el tiempo” (ETM, 295). Las cosas son tempóreas en su respectividad mundanal. Pero al igual que el movimiento no es algo que acaece a unas cosas que tuvieran una identidad más allá de él, tampoco la temporalidad es una fluencia que se dé en ellas ya constituidas, ni siquiera consiste en la procesualidad del cambio, aunque tenga que ver con la una y el otro. ¿Cómo enlaza, entonces, la sucesión temporal con el dinamismo de lo real?

La respuesta de Zubiri empieza por caracterizar el dinamismo de las cosas como un dar de sí, y es justamente en su forma gerundial de estar dando de sí o estar fluyendo donde encuentra expresada la temporalidad. No es en la realidad como tal, sino en su re-actualización como gerundio donde constan en unidad los tres momentos (antes, ahora y después) que constituyen el tiempo. Mientras en la realidad se dan disociados y excluyéndose –del uno se pasa al otro–, su actualización en acto segundo los reúne en serie o integra como tiempo. Teniendo en cuenta que para Zubiri ser es actualidad, se puede decir que el ser del tiempo es el estar dando de sí.

“El tiempo no es el ser fluente... Es estar fluyendo. En el gerundio es donde está el carácter del tiempo, y no en el fluir y en el dar de sí. La actualidad a que el tiempo responde es justamente la actualidad gerundial: estar dando de sí” (EDR, 297).

De aquí que se pueda distinguir entre *temporalidad*, que todavía incluye la separación entre las partes, así como la divisibilidad (tres años, el doble de tiempo...), tomadas ambas de la disociación entre las fases del movimiento, y *temporeidad* como estructura –unitaria– del ser en cuanto tal. En este segundo sentido y ya en un plano lingüístico, ocurre que el presente habitual y el pasado perfecto (o terminado) tienen connotación tempórea, pero no propiamente temporal, al no incluir los intervalos temporales con los que

acotamos presente, pasado y futuro. Así, canta, dicho de una alondra, no es, en efecto, un suceso variable entre otros en ella, sino que es su presente, que retorna de continuo. Y veo, como acto que cumplo en presente, es lo mismo que he visto mientras estoy viendo (en el “estoy viendo” se hace patente el carácter tempóreo). Las diferencias tempóreas no se refieren, por tanto, a los tiempos verbales, claramente diferenciados en su temporalidad, sino que se sitúan dentro de la unidad estructural del ser y quedan expuestas con el “ya-es-aún”. “*Ya, es, aún*, no son tres fases de un transcurso, sino *tres facies* estructurales, constitutivas del ser. El ser en cuanto tal tiene la estructura trifacial del *ya-es-aún*” (ETM, 258).

Esta unidad de la temporeidad cabe exponerla mediante diversas fórmulas. Por ejemplo, según acabamos de indicar, como un “ya-es-aún” (RR, 213), en la que se subraya la irreversibilidad del tiempo o carácter no intercambiable de sus divisiones. Otro modo de mencionarlo es el “mientras”, con el que se alude a “la unidad intrínseca de las tres facies. Es, por tanto, una estructura” (T, 171). Con “mientras” se da expresión a la integridad en la composición del tiempo, frente a la disección de las fases en la sucesividad del movimiento. Y si se lo toma como estructura tempórea, según indica el texto citado, el “mientras” se reconduce a la estructura trifacial del “ya-es-aún”.

En cuanto a la forma gerundial (“estar dando de sí”), expone *in medias res* el dinamismo subyacente del dar de sí. Pero, además, la unidad del tiempo trae consigo una estabilización de lo real en su dinamismo: es un continuo no acotado desde fuera o entre dos hitos, sino reiterable indefinidamente, lo cual se expresa como un “siempre”.

“El *siempre* no es que siempre haya tiempo; esto es falso; sino que mientras la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (del futuro), y siempre moviéndose en el presente. La esencia del tiempo está justamente en ese ‘siempre’ de carácter gerundivo” (EDR, 299).

En esto se diferencia, por cierto, del continuo espacial, que posee unos límites, marcados por los puntos inicial y terminal.

Pero hay otro modo de llegar al tiempo: desde el cambio o movimiento en el sentido griego –no solo desde las cosas–, con lo cual encaramos la cuestión que nos guiaba. Para ello –en vez de medirlo desde fuera, como hace Aristóteles– Zubiri neutraliza lo que es su punto de partida y su término de llegada, obteniendo así dos puntos indiferenciados, a los que llamamos “ahoras”: justo lo que está entre ellos es lo que llamamos tiempo, prolongable en ambas direcciones. Las partes del proceso del movimiento, marcadas por su contribución al mismo, se convierten, de este modo, tras esta neutralización, en elementos de una sucesión, ordenados en el interior de la serie. Los momentos en sucesión se caracterizan no porque sean sustituidos por nuevos momentos, como ocurriría en una serie no temporal, sino porque van haciéndose pasados. “El tiempo es cómo el ahora va dejando de ser al convertirse en otro ahora. La sucesión de ahora es el tiempo” (ETM, 267). A diferencia del planteamiento aristotélico, el ahora de la sucesión no es psíquico, no pertenece al contar anímico, sino que se lo encuentra en el movimiento mismo cuando se lo somete a la operación de neutralización. Y ya podemos responder más en concreto a la pregunta anterior acerca de lo que diferencia al tiempo del movimiento:

“El tiempo se distingue del movimiento en la medida en que la sucesión se distingue de un proceso. La calefacción de un cuerpo es un proceso. Ahora bien, la sucesión de grados térmica, como pura sucesión, eso es justamente el tiempo en tanto que sucesión” (ib).

Ya se advierte cómo con la temporización de lo real ha evitado Zubiri privilegiar uno u otro de los tres éxtasis. Si en Bergson el tiempo es durée, que se va engrosando desde el pasado al modo de un hilo elástico o de una bola de nieve, y si en San Agustín es distensión anímica, dilatada a partir del pasado-presente que se conserva en la memoria, Heidegger, en el otro extremo, pone en la anticipación proyectiva el ad-venir de la temporalidad como futuro (Zukunft), mientras que para Aristóteles es el ahora del alma lo que unifica y mide los tiempos. Son las tres figuraciones de la temporalidad en las que explícitamente se detiene Zubiri y a las que opone la temporeidad, adscrita al ser de las cosas tempóreas en su actualidad o estar dando de sí.

Podía haber examinado también el tiempo circular o cíclico – brevemente aludido– como tiempo de la presencia, en el que se pierde la diferencia entre los tres momentos temporales porque acaban confluyendo en cualquier punto, como lo expone la circunferencia; este tiempo era para los griegos la representación del movimiento cósmico perfecto. O bien podía haber hecho mención del tiempo dialéctico –hegeliano–, al que cabe caracterizar como una logificación del tiempo, que pasa por alto el no-ser del pasado y la novedad del futuro, así como que ambos son irreductibles a cualquier conectivo lógico³⁰. Tanto en una como en otra representación se abandona la realidad de las cosas para fingir una explicación geométrica de la realidad, sea circular o helicoidal. Y a diferencia de los tiempos mencionados antes, que intentaban explicar los otros dos vectores desde aquel que en cada caso era privilegiado, en la figuración geométrica se reabsorben las diferencias entre los mismos en una unidad cerrada carente de estructura. En réplica a estas representaciones homogeneizantes, para Zubiri no hay una línea abstracta para el tiempo, ni recta ni circular ni helicoidal, sino que son las cosas en su movimiento las que modulan la temporeidad, y en vez de la sucesión figurativa entre pasado, presente y futuro, tenemos el “ya-es-aún” como unidad estructural de las cosas en su dar de sí.

Sin embargo, con el paso al ser vivo el tiempo se convierte en algo integrado en su peculiar dinamismo vital, de acuerdo con el dinamismo de la mismidad que como viviente le caracteriza. Hay un repliegue de la temporalidad sobre sí en el viviente (EDR, 301). La necesidad de ajustar y sincronizar los movimientos orgánicos y las reacciones al medio impone referirse a un ritmo vital propio en cada ejemplar de cada especie. Por tanto, parece que aquí no sería precisa la actualización ulterior para vivir la unidad de los momentos temporales, puesto que el viviente mismo los agrupa en su recaer sobre él.

“Esta correlación y regulación (entre las reacciones del organismo) adquieren un carácter autónomo en el ser vivo, el cual no solo tiene un tiempo que consume en sus reacciones, sino que tiene además un *ritmo vital*” (SH, 609).

³⁰ Cf. FERRER, U., “Del tiempo anónimo al tiempo biográfico”, *Revista Iberoamericana de Personalismo comunitario*, 11 (2009/2), pp. 69-75.

En todo caso, es un tiempo que es vivido como tardanza mientras se lo vive: es lo que se está tardando en configurar tales o cuales estímulos y en ejecutar estos o aquellos movimientos.

Con el paso al hombre el ritmo vital llega a ser modulación de la realidad propia, que se retiene a sí misma en su duración. Sucede, en efecto, que sobre la fluencia del dinamismo tempóreo está montada la aprehensión sinóptica del tiempo o el contar con él como una totalidad, lo cual posibilita la proyección de las posibilidades o temporalidad en la voluntad. La fluencia y el “contar con” son, pues, los dos pilares que sostienen la proyectividad específicamente humana:

“En la unidad de estos dos momentos, entre la *fluencia* y el *contar con* el tiempo, en eso estriba la inexorable raíz y la estructura formal de lo que llamamos *proyecto*. El hombre proyecta porque siendo una realidad fuente está contando con la totalidad del tiempo” (EDR, 306).

Con esto se nos abre el tratamiento de la temporalidad humana proyectiva.

Pero antes vamos a poner de relieve cómo se constituye el estadio previo e inferior de la duración temporal. Zubiri toma en cuenta los análisis de H. Bergson y W. James sobre la fluencia incesante del psiquismo. Pues bien, si llevo a cabo un acto de neutralización sobre la fluencia para considerarla solo en tanto que vivida por mí –y, por tanto, poniendo entre paréntesis sus contenidos y las transformaciones que les sobrevienen al fluir–, me quedo con la duración. A diferencia del tiempo cósmico, aquí no es el presente el que se va haciendo pasado y el futuro el que se hace presente, en correlación con los puntos del espacio, sino que es el pasado el que va avanzando hacia el presente y el futuro, sin presuponer los ahora. Por consiguiente, en la duración hay un enriquecimiento y una concentración progresivos del tiempo, en vez de una sucesión de ahora: “...(en la duración) el ahora en tanto que ahora nunca es otro, sino siempre el mismo más dilatado” (ETM, 272), un ahora, pues, que va durando como ahora, es decir, va siendo esta hora, este día, este mes...

c) La temporalidad humana proyectiva

Desde la duración se entiende mejor la proyección, ya que esta consiste en un cambio de signo de la primera. La proyección emerge de la realidad abierta del hombre, que es esencialmente proyectiva porque busca su acabamiento o perfección, inscrita en la idea de felicidad, como veremos más adelante (cap. 4, b). Pero a su vez el tiempo proyectivo de la vida humana resulta de la neutralización que hago de la realización del proyecto para atenerme a sus etapas en transcurrencia. El futuro va, así, determinando no solo el pasado, sino también su tránsito hacia el pasado a través de una serie de etapas. No es un tiempo que vaya del presente al futuro, sino del futuro al presente. Así pues, la proyección sitúa presente, pasado y futuro según un vector inverso al de la duración, y ello en función de las posibilidades, en las que el hombre decide sobre sí.

La proyección del futuro es justo el abrirse de las posibilidades *hic et nunc*. El pasado es aquello a que me vuelvo para realizarlas. Y el presente es la situación en que me encuentro a la vista de las posibilidades que hago reales. Por tanto, el acceso al tiempo humano proyectivo se efectúa desde las posibilidades, cambiando eso sí su vectorialidad respecto de la duración. En la proyección lo primero es la futurición, en la que se acusa la anteposición de la persona al tiempo y la pluralidad de posiciones que le cabe adoptar ante él. Entiendo que *la proyección voluntaria, en la que se centra mayormente Zubiri, es solo una entre estas posiciones*, la cual cuenta con la restricción de que, al realizarse, desfuturiza el futuro, precisándose así de otra proyección para que reaparezca el futuro y, por tanto, no dando razón de la futuridad como expresiva del ser de la persona. Tendremos ocasión de examinarlo más adelante. Sin embargo, en un sentido sí advierte Zubiri que el tiempo proyectivo no es el originario: en cuanto necesita de un emplazamiento que le dé perspectiva. Por estar emplazado, el tiempo de la vida humana está dotado de sentido dentro de la proyección. Detengámonos en esta noción de emplazamiento antes de seguir adelante.

El emplazamiento viene del límite temporal de la existencia humana en el mundo, por más que sea un límite incierto. Una hipotética existencia carente

de límites en el tiempo se encontraría con que podría posponer sine die, y sin consecuencias, su proyección, determinada como acción, y de ahí resultaría que la acción también carecería de límites en los que se reconociera su unidad. Por ello, la proyección de la actuación en el curso de la existencia finita requiere contar con el tiempo y administrarlo debidamente. De lo cual se desprende que la vida como totalidad no está dada, sino que más bien lo que procede decir es que las posibilidades de la vida están emplazadas, siendo de ahí de donde obtiene el hombre la noción de totalidad aplicada a su existencia.

Duración, futurición y emplazamiento son los tres modos como el hombre se sitúa ante la sucesividad o negatividad interna al tiempo. Por la duración, retiene el pasado, que no es en presente; por la futurición, se proyectan las posibilidades, que no son todavía efectivamente, y por el emplazamiento, se asiste al presente no retenido ni proyectado y, por extensión, a la propia vida como una totalidad hecha presente. El hombre se comporta como agente de su duración, al ir reteniendo el pasado; como autor de su temporalidad, al proyectarla en el futuro, y como actor del tiempo que se le cumple, al hallarse emplazado.

“La (tardanza) se funda en la duración y está montada sobre el carácter de ritmo vital, en que se denuncia el hombre como agente de la continuidad de sus actos. Por la futurición el hombre está en el tiempo como autor de su propia interna temporalidad. Como emplazado el hombre está en el tiempo como actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado. La unidad de agente, autor y actor en el tiempo es la unidad de su duración, futurición y emplazamiento” (SH, 616).

Solamente en la segunda componente o temporalidad proyectiva tiene parte principal la voluntad, en tanto que alumbra las posibilidades reales y las realiza.

¿Cuál es la estructura temporal de la proyección? Ya hemos visto que la proyección no se sustenta sobre sí, frente a la tesis de Heidegger, sino que está inscrita en la unidad entre duración y emplazamiento. La pregunta equivale, pues, a por qué compone la proyección una unidad con estos otros dos momentos. Y la respuesta de Zubiri está en atender al “mí” que tienen en

común las tres componentes y que con su autopresencia en ellos les da unidad y realidad.

“La unidad del tiempo está radicalmente en el ‘mí’ temporal: ‘mi’ duración, ‘mi’ futurición, ‘mi’ emplazamiento. 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).

El punto de partida para la aludida forja temporal de la figura del “mí” es la constitutiva inquietud del “mí”, en tanto que está en situación (ib). Y la inquietud es constitutiva porque el hombre ha de ir definiendo con sus actos su ser absoluto o, en otros términos, porque responde al problematismo de lo absoluto de su propia realidad:

“(La inquietud) no es la mera inquiescencia de la vida como un decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. El hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto” (HD, 52).

Así pues, la continuidad temporal no es solo la del decurso, sino sobre todo la del sujeto, que se está presente como realidad tempórea en el durar, en el proyectar y en el estar emplazado: es el “me” del *me* estoy decidiendo, *me* estoy poniendo a lo que ya he decidido, *me* sé en inquietud... De aquí que los actos de autodeterminación de la voluntad no se congreguen a modo de un haz, sino que, al recaer sobre alguien uno, le convierten en duradero, y no solo perdurable más allá del tiempo que pasa, y esto ocurre también en los actos proyectivos, en la medida en que están edificados sobre la duración.

El estar en decurso y a la vez presente ante sí es lo que expresamos con el “estar sobre sí” (SH, 625), que es justamente la situación antropológica que ya nos apareció como punto de partida de las voliciones, al dejar en suspenso las tendencias (cap. 1, b).

“Precisamente porque el hombre está constitutivamente en su propia decurrencia, sobre sí, y porque ese sobre sí emerge de la propia decurrencia, el hombre tiene la presencialidad en que se constituye el tiempo. La vida decurrente, al abrir el ‘sobre sí’, eleva el decurso a tiempo” (SH, 625).

La proyección encuentra su fundamento antropológico en la insostenibilidad de las propias estructuras, que no tienen garantizada en el hombre la decurrencia de su ritmo vital. *Mediante el estar sobre sí la inteligencia hace del tiempo una proyección*, sobreponiéndose a la inestabilidad de la decurrencia y transformando en el sentido inverso la vectorialidad del antes al después. Este sobreponerse al tiempo basado en la decurrencia, es lo que se expone en las nuevas formas de hacer frente al tiempo, que se resumen en la proyección. He aquí algunas de ellas:

“...el hombre corre temporalmente en el ‘correr del tiempo’. Este correr le fuerza a proyectar y con ello a ‘emplear’ el tiempo: lo emplea ganándolo, perdiéndolo o recuperándolo. Finalmente, el hombre gasta el tiempo que le ha sido asignado. Corriendo, empleando y gastando el tiempo, el hombre va definiendo la figura de su propia realidad en la autodefinition tempórea de su propio vivir” (SH, 633).

En la proyección se unifican la fluencia o dar de sí y la visión sinóptica del tiempo (la cual, como ya se advirtió en el capítulo anterior, está presente en los actos libres, por lo que la proyección es, a este nivel sinóptico, expresión de libertad). Ocurre como en el hombre que corre, que, a la vez que está dando unos pasos, está divisando el trayecto que va recorriendo. La inteligencia se abre a la realidad en decurrencia, incluyendo en ella el dinamismo propio, y la recoge o reúne en la unidad del proyecto. “Entonces esta visión del campo entero de la realidad fluente reobra sobre el momento presente de su fluencia y este *reobrar* es justamente el *pro-yecto*” (EDR, 307). Esta doble componente se advierte en expresiones como “dar tiempo al tiempo”, donde se aúnan el tiempo de la fluencia o dar de sí (segundo tiempo) y el tiempo sinóptico (primer tiempo de la fórmula).

* * *

En lo que se acaba de exponer no está, a mi juicio, lo bastante resaltada la prioridad del futuro en la proyección ni tampoco la anteposición correlativa de la persona al tiempo. Fijémonos en que el proyecto no se transpone *talis qualis* en su realización, sino que suele incluir componentes de novedad y sorpresa, reflejo de la novedad y contingencia del propio existir en las *res gestae*, como ha destacado H. Arendt en su categorización de la acción. Tal es el sentido de la expresión “espero que me vaya bien”, referida a las propias empresas proyectadas. Y por lo que se refiere a la anteposición de la persona al tiempo, el futuro que se adelanta en la proyección no llega a exponerla propiamente, ya que es proyectado como un posible presente: no solo se lo anticipa en un momento presente, sino que también apunta a una nueva presencia y, una vez resuelto en ella, deja ya de ser el futuro anticipado en la presencia que anteriormente era.

Con la proyección del existir humano, y derivadamente de las acciones emprendidas, estamos ante un futuro que no se desfuturiza –con su puesta en práctica– en un antes, pues ello significaría volver a la temporalidad circular, ni tampoco en un ahora, pues en tal caso nos quedaríamos en la representación imaginativa del tiempo, dejando pasar el tiempo de la realidad existencial. Pese a tratarse de un futuro emplazado, como señala Zubiri, queda en la incertidumbre sobre sus circunstancias y sobre sí mismo, lo cual da lugar a que no pueda representarse con plena fiabilidad en sus contenidos. En rigor, el tiempo que permanece como futuro no es el proyectado, sino el estrictamente personal, que se antepone a la sucesión temporal. En él no tienen cabida el antes y el después, pero no por ello está la persona fuera del tiempo (como a veces parece sostener Max Scheler), porque al expresarse valiéndose de los medios culturales o bien de su cuerpo como medio expresivo anterior a ellos, queda la realidad humana como futuro que acontece, sin agotarse en ninguno de los contenidos proyectados.

Lejos de desfuturizarse en lo hecho presente en un ahora, el hombre singular está siempre detrás de sus manifestaciones. Consideraciones en este sentido se pueden hallar en J. Marías: “La estructura proyectiva y futuriza de

la vida biográfica como tal es ‘abierta’ y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si ‘el hombre’ es intrínsecamente mortal, “mi vida’ consiste en una pretensión de eternidad... Descriptivamente me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración*, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viviente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida”³¹. Como ya se apuntó, esta prioridad del futuro sobre los argumentos de la proyección no excluye a priori otras formas del mismo como futuridad, distintas de la futurición proyectiva. Habremos de volver sobre esta diferencia entre futuridad y futurición en las conclusiones, cuando dispongamos de un mayor recorrido.

Limitémonos a subrayar por el momento que lo que se mantiene como futuro en la proyección no es el presunto sustrato inerte e incólume a las variaciones, sino la anticipación misma, que se renueva de continuo. El carácter aparentemente aporético que deriva de asignar la prioridad al futuro se explica porque lo atrapamos casi automáticamente en la línea temporal, asimilándolo a un ahora en potencia; pero basta con advertir que el ahora estable al que remitiría es un ahora representado, con mayor o menor amplitud en su duración, para que se muestre su actualidad pura de ahora como una hipostatización. Así como el punto no forma parte de la línea extensa o como el comienzo y el cese no contribuyen al despliegue del movimiento, sino que los dos están fuera de él, tampoco el futuro es una parte de la duración temporal, sino que proviene en último término de la índole futuriza de la existencia personal.

Pero una existencia cuyo futuro no se desfuturiza va más allá de los límites temporales inicialmente adscritos a la proyección, porque el futuro no transcurre. Lo permanente no es originariamente el yo percibido como siendo ya, ni menos aún la sucesión indefinida, que es abstracta, sino el *yo personal* que se proyecta y que no es afectado por la fluencia temporal porque es él quien la acota desde su brotar incesante. Lo cual nos pone en la vía del tratamiento de la realidad personal en el siguiente capítulo.

³¹ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, pp. 221-2. Cf. también los pertinentes análisis de HAYA, F., “El hombre como señor del tiempo”, *Studia Poliana*, 10 (2008), pp. 27-50.

CAP. 3: LA PERSONA COMO SUJETO DE LOS ACTOS VOLUNTARIOS

Los actos de querer lo son de un sujeto que se hace presente como quien quiere algo para sí. A diferencia de lo conocido, que no postula inmediatamente un sujeto de la operación de conocer, sino solo la operación cognoscitiva conmensurada con su correlato objetivo, no puede darse, en cambio, fenomenológicamente el querer sin un querer-yo. El acto de querer es constituido centrípetamente por el sujeto que quiere³² y a través de él apunta este al término querido, resultando a la vez el propio sujeto modificado como efecto del acto de querer. De este modo, se explica que la expresión “voluntario” no designe ante todo el objeto del querer, sino antes que nada el acto mismo de quererlo. Querer algo es oblicuamente quererme como aquel que lo quiere. Así se comprueba en el hecho de que no pueda querer simultáneamente A y no-A, al modo como puedo conocer dos opuestos extendiendo la mirada a su género lógico común.

Aunque la anterior descripción fenomenológica no es originalmente zubiriana, Zubiri parece situarse en parte en su órbita al expresarse en los siguientes términos: “si su estructura como realidad es subjetual, la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre” (HD, 49). No es, pues, inmediatamente en la aprehensión de realidad, sino en los actos voluntarios donde comparece la persona como sujeto o yo. De momento vamos a tomar como sinónimos los conceptos “yo” y “persona”, aunque estrictamente no sean idénticos, como se verá más adelante.

A continuación se estudiarán dos procedimientos zubirianos de acercamiento a la persona, a saber, el sistema abierto y el dinamismo de la realidad en sus distintas flexiones; terminaremos con un apartado dedicado a las formas de despersonalización social e histórica, que paradójicamente van incluidas en el proceso de personalización.

³² Cfr. PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, Rev. de Occidente, Madrid, 1931.

a) Primera aproximación a la persona desde el sistema

El punto de partida de la Ontología clásica en su tratamiento de la persona está en la categoría aristotélica de sustancia (con la que se traduce hypóstasis o suppositum), adoptada en la célebre definición de Boecio como *suppositum rationale*³³. Zubiri, en cambio, adopta como vía para acceder a la persona la noción de sustantividad, como un todo en el que las partes o notas constitucionales se coimplican. Según ello, la sustantividad se define por la unidad coherencial primaria de notas (SH, 48). Viene de aplicar el modelo husserliano de aquellos todos que están integrados por partes no-independientes, contrapuestas a las partes fragmentarias. “Por *todo* entendemos un conjunto de contenidos, que están envueltos en una fundamentación unitaria y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto los denominamos partes. Hablar de *fundamentación unitaria* significa que *todo contenido está en conexión de fundamentación con cualquier otro contenido, sea directa o indirectamente*”³⁴. La conexión directa es la propiamente estructural, y la indirecta se refiere a las partes de partes, que según la ley de la transitividad son también partes del todo.

A su vez, la coimplicación entre las partes está presente en lo que las ciencias contemporáneas entienden por sistema.

“El sistema de una cosa real es una unidad clausurada cíclica: tiene lo que llamo *suficiencia constitucional*. Pues bien, el sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas es lo que constituye la *sustantividad*” (SH, 46). O bien en otro lugar: “Un sistema es un conjunto conexo o concatenado de notas posicionalmente interdependientes” (SE, 150). Así pues, “la suficiencia constitucional es la razón formal de la *sustantividad*” (SE, 157).

El sistema se define en las ciencias naturales y humanas como un conjunto de elementos en interacción o que se codeterminan mutuamente³⁵. Les acompaña la tendencia a un estado óptimo: cuando este óptimo se

³³ BOECIO, *Liber contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

³⁴ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen* I, III, P. 21, p. 282.

³⁵ BERTALANFFY, L. von, *Teoría general de sistemas*, FCE, México, 1976, p. 94.

establece como equilibrio estacionario entre los elementos, se dice que es cerrado, como un termostato, el mantenimiento térmico en los animales de sangre caliente o una situación de equilibrio ecológico; y es abierto cuando no basta con el feed back para el mantenimiento del equilibrio, sino que necesita – para su estabilización– del intercambio con el medio y de la capacidad interna de aprendizaje positivo y negativo, como sería una corporación social (cuyos componentes son los llamados stakeholders) o bien el conjunto de especies vivientes conexas según los mecanismos de la evolución o también un proyectil autodirigido capaz de detectar los errores y corrigiéndose a tenor de ellos en su trayectoria.

Los sistemas abiertos son irreversibles, autoorganizándose y creándose ellos mismos sus propias diferenciaciones internas en intercambio con el medio. Sin embargo, Zubiri hace un uso más restringido de la noción de sistema abierto, reservándola para el hombre, por serlo ciertamente en un sentido más propio que los otros sistemas: no solo se abre al exterior para actuar, como en los ejemplos anteriores de sistemas abiertos, sino que su apertura es intrínseca o estructural, según se hará manifiesto más adelante.

El viviente individual no humano puede ser considerado como un sistema, pero con la particularidad de que es energético (frente al carácter entrópico de los otros sistemas abiertos, en los que los inputs han de exceder los outputs para el mantenimiento del sistema). La operación interna recursiva que le permite diferenciarse del medio es la replicación ya desde la primera célula: es lo que se conoce como el principio de clausura de la operación. Se ha adoptado a veces el concepto de autopoiesis para dar cuenta de la productividad interna exponencial que caracteriza al sistema biológico a partir de la primera célula³⁶. Con más propiedad se lo ha denominado también autoprogramación, en el sentido de que en el cigoto se encuentra ya diseñado el código genético, que por medio de las cadenas de aminoácidos contenidas

³⁶ MATURANA, H., VARELA, F., *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Debate, Madrid, 1990, p. 36. El concepto de autopoiesis también es empleado por N. Luhmann en el sentido de autorreferencia del viviente en todas sus operaciones.

en las proteínas irá programando en lo sucesivo su realización biológica completa³⁷.

A estas propiedades se añaden la independencia frente al medio y el autocontrol de su actividad (SH, 52; EDR, 166; HD, 30). La independencia se acusa en el metabolismo, en tanto que consiste en la de-sustanciación de las sustancias nutritivas al incorporarlas a la propia sustantividad. Y el autocontrol está en la programación genético-central, asociada al cerebro, en que desempeña su vivir. Mediante ambos rasgos el animal se autorrealiza en la ejecución de sus funciones vitales.

La sistematización orgánica es algo nuevo en relación con los sistemas moleculares que lo integran. Empleando la terminología usual en química, no es una mera mezcla aditiva de subsistemas, sino una combinación funcional lo que hace aparecer, como un producto nuevo, las propiedades orgánicas a partir de las físico-químicas. Pero en este caso la articulación en el sistema no designa una configuración espacial determinada, sino un proceso temporalmente distendido, en el que las notas nuevas –las biológicas– siguen a las más elementales –físicoquímicas– y vienen posibilitadas por ellas.

“Las (características) biológicas son otras propiedades ‘sistemáticas’ distintas de las que se ocupa la física y la química, pero no menos materiales que estas. Las mismas leyes físico-químicas, y funcionando como tales, dan lugar estructuralmente a otras propiedades estructurales nuevas” (SH, 55).

Estas características del sistema viviente acusan ya una individualidad incoativa o quasi-individualidad, como un avance respecto de los demás sistemas. Es una individualidad que se va haciendo más pronunciada conforme ascendemos en los escalones de la vida. Pues si bien la individualidad estricta solo aparece con el hombre, el animal ya comparte con él la independencia del medio y el control sobre el mismo, que permiten atribuirle un preanuncio de individualidad; lo que le falta para ser individuo

³⁷ THORPE, W.H., *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Alianza Univ., Madrid, 1980, p. 41.

estricto es llegar a enfrentarse con las cosas en alteridad y, correlativamente, estar en respectividad consigo mismo.

La disposición de las partes dentro del sistema viviente no es, pues, solo espacial, por co-localación, sino que también se escalonan temporalmente, de modo que se hace preciso alcanzar una determinada cota de actividad para que sobrevengan las nuevas partes. En otros términos: no se trata solo de que los miembros cooperen en un plan unitario, sino que más específicamente la unidad del viviente es unidad en desarrollo, trazado en el genotipo y en diálogo bioquímico con el medio (determinante del fenotipo). Por ello, habrá que distinguir de las propiedades constitucionales –las que están programadas desde el plasma germinal– aquellas otras adventicias o adquiridas eventualmente con el concurso externo, aunque posibilitadas desde la índole genética; un ejemplo de nota adventicia sería la delgadez no metabólica.

Si pasamos al hombre, Zubiri le atribuye las mismas características sistemáticas de todo ser vivo, pero de un modo nuevo y más intenso. Por lo pronto, el sistema viviente está integrado en el hombre por los dos subsistemas orgánico y psíquico, carentes por definición de sustantividad o clausura cíclica (mientras que el psiquismo animal viene determinado unilateralmente por las estructuras orgánicas, según el texto antes citado, no llegando a ser propiamente un subsistema). A los subsistemas se hace preciso aplicar la misma no-independencia recíproca dentro del sistema que afecta a las notas en el animal, y la posibilitación temporal de unos niveles de actividad por los anteriores se traduce aquí en que el subsistema psíquico comparezca emergiendo desde el subsistema orgánico³⁸.

Esta noción de sistema le permite fácilmente salvar la unidad indivisa del hombre ya desde el momento de la concepción.

“Pienso que en el germen está ya todo lo que en el desarrollo constituirá lo que suele llamarse hombre, pero sin trans-formación alguna, solo por desarrollo. El germen es ya un

³⁸ El término “emergencia”, abundantemente empleado por Zubiri, es equívoco, ya que no es lo mismo emerger desde el nivel inferior por lo que este da de sí (caso de los animales) que emerger en el sentido de que se le haga hacer o dar de sí al nivel inferior la actividad más alta, como ocurre en hombre según veremos un poco más abajo.

ser humano. Pero no como creían los medievales (y los medievalizantes que muchas veces ignoran serlo) porque el germen sea germen de hombre, esto es, un germen de donde saldrá un hombre, sino porque el germen es un hombre germinante, y por tanto 'es ya' formalmente y no solo virtualmente hombre. La germinación misma es ya formalmente humana" (SH, 50).

Se pueden rastrear varios textos que abundan en el mismo sentido del germen como hombre germinante. Solo en *Hombre y Dios*, su última obra, se halla un pasaje en que se deja indeterminado el momento en que el embrión alcanza la condición de persona o personidad ("pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad", HD, 50).

Sin embargo, la dificultad que tiene la noción de sistema para ser aplicada al hombre está en el carácter totalizante y homogeneizador que ejerce sobre los subsistemas que lo integran. El término emergencia, que Zubiri emplea para describir el desnivel entre ambos subsistemas dentro del conjunto y al que define como un dar de sí una alteridad (EDR, 156), resulta ambiguo para dar cuenta del carácter cualitativo de la diferencia de formalidades de cada uno o, dicho de otra manera, es ambiguo para poder hacerse cargo de la diferencia entre el "dar desde sí misma" de la materia en el sentir animal y el hecho de que la materia "no da por sí misma, sino porque se le hace hacer" (SH, 476) en la hominización.

No obstante, hay un modo como Zubiri trata de ajustarse a este desnivel. Tal modo consiste en aplicar solo al hombre la noción de sistema abierto, en el sentido de que está en apertura desde sí mismo a su propia realidad y a las otras realidades en tanto que realidades. Esta apertura modifica al sistema como tal, por cuanto no significa el resultado de la acción de abrir, ni tampoco proviene de una actuación específicamente determinada, sino que concierne a su modo de ser y comportarse tanto respecto de sí como de toda otra realidad. "Abierto no es estar abierto a *otra realidad*; no es un carácter de alteridad. Sino que abierto es estar abierto a *su propia realidad* en cuanto realidad" (SH, 68). Según ello, la realidad propia no se le llega a presentar primariamente como un objeto de conocimiento, sino antes que nada como un

acompañamiento modalizado como real, como un “estar realmente” (SH, 70) en los propios actos y estados.

Ya se trate de los estados psíquicos, ya sean los estados fisiológicos, ya las acciones transitivas, en cualquiera de estas situaciones el hombre está realmente en ellas, no ya solo por la índole real de lo aprehendido, sino por la modalización real, no temática, de quien tiene por propios los estados y acciones, como se expresa en las locuciones “me siento realmente alarmado”, “estoy realmente resfriado”, “realmente he tropezado”, “me compro realmente el coche”...

“Este ‘realmente’ envuelve al hombre mismo, pero no como objeto *aprehendido* dentro de la situación, sino que es algo más bien *co-aprehendido*. El hombre, por tanto, no está aprehendido como algo real, sino más bien como algo modal: realidad, en este problema, es un ‘realmente’. El ‘co’ expresa precisamente el carácter modal del realmente” (SH, 70).

De acuerdo con esta inflexión que le viene de la apertura a sí misma como real, la persona no es el sistema en sus componentes, sino el ser suyo o autós del sistema, lo cual se muestra en el tenerse a sí mismo inteliendo o haciéndose cargo de la realidad, optando por la realidad poseída en fruición y atemperándose a la realidad con el sentimiento. Este ser suyo difiere esencialmente del ser “el mismo”, que se ha considerado antes a propósito del viviente no humano. El alguien alcanzándose a sí mismo (“lo que hace es conseguirse, la consecución de sí mismo”, SH, 662) en la realización del sistema abierto, es lo que Zubiri llama personeidad. “Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio, el hombre es formalmente suyo, es suidad” (HD, 48).

Pero, ¿cómo interviene en la personeidad el subsistema orgánico? Recordemos que las notas plurales del sistema pueden desenvolver su actividad de tres modos: accionalmente, en disponibilidad y pasivamente; ni que decir tiene que cuando las unas actúan accionalmente, las otras aportan la disponibilidad o bien la pasividad, ya que son tres modos excluyentes. Con esta base antropológica puede sentar Zubiri que no sea “la” voluntad la que

dirige la actuación, sino “esta” voluntad, modulada en su *haecceitas* por las restantes notas del sistema.

No es preciso, por tanto, que el hombre esté inteliendo, queriendo o sintiendo afectivamente para que actúe desde su realidad personal, ya que las notas del subsistema superior pueden ser actuantes desde la disponibilidad de estar recibiendo la configuración total del sistema y estar haciéndolo viable, como también puede ocurrir lo inverso: que en el sistema haya dominancia del nivel consciente, volicional o sentimental, pero viniendo posibilitado por ciertas conexiones neuronales. En uno y otro caso el sistema queda polarizado en determinadas notas accionales. Cuando las notas polarizadas actúan bajo la dominancia de las polarizantes, están en disponibilidad; pero también las notas pueden actuar de un modo meramente pasivo, como en los estadios embrionarios, limitándose entonces a estar en solidaridad con aquellas que ostentan el predominio.

Por formar un sistema, el ser suya o ser en propiedad de la persona no se resuelve en una vivencia psíquica, ni tampoco se confunde con tener ciertas propiedades asociadas a su constitución, sino que estriba en el carácter efectivo que la revela como persona, previamente a sus dimensiones moral y jurídica, en las que el dominio de sí misma y la imputabilidad y responsabilidad hacen que la expresión “mis actos” adquiera un nuevo y más completo sentido. Esta connotación primaria de sí como propio en todas sus realizaciones vitales manifiesta la impropiedad de referirse a “la persona” –en términos genéricos–, ya que cada una es irrepetible e incommunicable; vale decir, no hay la persona como especie porque solo se reconocen “mi” persona, “tu” persona o la de él, remitiendo las dos últimas a un previo “mí”. Es lo que también se pone de relieve al decir que es *ella misma*, con una ipseidad irreductible tanto a la del quid que permanece lo mismo o inalterable bajo los predicados como a la del mismo (*idem*) animal en su dinamismo como viviente (en el siguiente epígrafe examinaremos los distintos dinamismos reales); yo mismo, en cambio, es el ser actual de la persona.

“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. No es lo que soy relativamente absoluto, sino que, por el contrario, lo relativamente absoluto

‘es’ Yo. Yo no es sujeto de sus actos; utilizando aunque sea indebidamente estas frases predicativas, diré más bien que Yo no es sujeto, sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos ‘Yo mismo’. Es el ser de la persona” (HD, 56).

Por ser sistema abierto a su propia realidad, la realidad de cada persona puede patentizarse como “me” y como “mí”, antes de actualizarse en su ser como yo. Habrá ocasión de comentar un poco más abajo lo que quiere decir “relativamente absoluto”; ahora importa retener que de ese modo se revela el yo.

En el hombre decir que la realidad que le caracteriza es suya significa, pues, que no actúa meramente por las notas que posee, sino que se comporta respecto de su propia realidad, abierto a ella. Lo que sí ocurre es que este ser suya admite mayor o menor acentuación. Es suya mínimamente en el “me” de la voz media griega: “me encuentro bien”, “me como un pescado”, “me caí de bruces”..., donde la persona se flexiona y modela según el tipo de acción realizada. En cambio, el “ser suya” se recoge en sí misma, ganando en intimidad y separable de las variables acciones que le competen, cuando se presenta como el “mí” idéntico en medio de tales acciones (“tal cosa me ocurrió a mí”). Y se delimita y contrapone a todo lo que no es ella cuando se hace consciente de ser “yo”, cuya significación está en diferenciarse de un tú determinado o de todo lo que no es ella. Son los tres momentos de actualización del subsistente como acto, fundados cada uno en el anterior y articulando una unidad estructural (en el próximo epígrafe veremos, sin embargo, que esta unidad no es estructural en sentido estricto).

¿En qué sentido llama Zubiri subsistente al hecho de poseerse a sí mismo? La inteligencia no tiene la función de definir específicamente a la sustancia, como equívocamente da a entender la definición de Boecio, ni tampoco al subsistente, sino que es lo que lo constituye personalmente, como personidad. De acuerdo con ello, el poseerse a sí mismo no es tampoco una nota lógica específica, ni siquiera una nota real en función talitativa, que constituyera a la sustantividad tal como es, sino que pertenece al orden trascendental, al constituir el modo de ser “de suyo” de la realidad personal. La subsistencia es el modo de ser real de la persona en la autoposesión,

mientras que la consistencia es su contenido talitativo. Consistencia y subsistencia son, así, dos momentos correferidos. Mediante el “me”, el “mí” y el “yo”, en su articulación efectiva, se actualiza la subsistencia del alguien activo: “...el ejecutante es un subsistente y, por ello, en todo acto se coactualiza, junto al contenido, el carácter subsistente del que ejecuta el acto” (SH, 124).

La movilización de la voluntad desde las instancias tendenciales inconclusas lleva a reconocerse al yo³⁹, que es quien traza la figura de su personalidad desde su intimidad, hecha patente en el momento inmediatamente previo del “mí”. “La figura que el acto ejecutado confiere a la intimidad ejecutante es lo que estrictamente debe llamarse personalidad” (SH, 136). Como ya se ha indicado, no actúa la voluntad en abstracto, sino esta voluntad moldeada por la situación tendencial de partida. Tanto el despliegue del acto voluntario como su incorporación a la naturaleza humana son las coordenadas en las que se forja virtuosamente un temple personal determinado:

“La virtud es la incorporación de la decisión bajo forma habitual –bajo la forma de una hexis, es decir, como un rasgo de la figura de la personalidad– a lo que el hombre naturalmente es” (SH, 149).

Dos de los modos de estar activo ya señalados, a saber, en pasividad y accionalmente, se reproducen en el yo del viviente personal cuando va delineando su figura personal. Por ello, no es menester que el yo se haga a sí mismo consciente para ser tal.

“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).

³⁹ Zubiri distingue el Yo con mayúsculas como ser personal, que se afirma de modo absoluto, del yo con minúsculas, en respectividad con el tú y con el él (TDSH, 25). Es una diferencia que en este contexto puede pasarse por alto.

Así se comprueba en el hecho de que no haya ninguna discontinuidad o cesura entre el yo consciente y su identificación como el mismo, salvando las intermitencias de la conciencia o bien los estadios en que no había posibilidad todavía de conciencia. Se dice con la misma propiedad “yo ejecuté tal acto” que “yo nací tal día”.

Por ser un yo, la persona humana se sitúa como un absoluto frente a todo lo que no es ella. “Lo que constituye el carácter de persona es el no formar parte de nada, definirse frente a todo, incluso frente a lo divino” (SH, 667). No está definida, pues, en función de ninguna otra realidad, aunque las incluya en respectividad, por su apertura constitutiva: por ello es un absoluto-relativo. Absoluto designa en el hombre su modo de implantación en la realidad, estando ab-suelto o desligado de toda otra realidad; y relativo quiere decir que se mide por relación a lo que ya es, porque su modo de implantación absoluta no tiene carácter originario, sino cobrado. Pero esto se hará más palmario en el próximo epígrafe, al tratar acerca del modo en que la persona, siendo ella misma, no es lo mismo, en virtud de su dinamismo constitutivo.

b) La persona desde el dinamismo trascendental de la realidad

Un segundo acercamiento a la persona complementario del anterior es el que efectúa Zubiri a partir del progresivo grado de dinamización que se encuentra conforme ascendemos en la realidad. El “de suyo” no es tan solo trascendentalmente constitutivo para cada realidad, sino que posee también un dinamismo a distintos niveles igualmente trascendental: es lo que designamos como dar de sí (cf. cap. 2, b). Estudiaremos cómo se cumple este dar de sí en la persona o, en términos zubirianos, cuál es el dinamismo de la suidad. Adelanto que tal dinamismo es la personalización o actualización de quien es ya persona bajo las formas pronominales expuestas del me, el mí y el yo. Pero antes lo mostraremos en el nivel inferior de los otros vivientes.

Mediante su actividad el organismo es más el mismo hasta llegar en el caso del hombre a la autoposesión como real en el ejercicio de sus operaciones cognoscitivas y volitivas. En este sentido, la concepción aristotélica atiende a que en cualquier actividad propiamente viviente ya a nivel animal (conocer,

sentir, apetecer...) deja de haber distancia entre el moviente y el término alcanzado con el movimiento –distancia propia de los movimientos cinéticos–, porque tampoco hay un trayecto que recorrer para el movimiento vital: es praxis, y no kinesis. Mientras en las acciones transitivas no vitales el fin del movimiento está en el término alcanzado tras su realización, el fin de la actividad vital está en el propio organismo que la inicia (no es fin como peras o límite, sino fin como telos o finalización interna).

Lo que destaca Zubiri, en línea con la Filosofía de la Biología contemporánea, es que el dinamismo del ser vivo hay que entenderlo en orden a la persistencia de sus estructuras, reponiendo incesantemente los materiales de que está compuesto⁴⁰. Y la actividad corresponde a cada célula, que tiene asignado estructuralmente un funcionamiento determinado, y aun dentro de cada célula no hay corpúsculos individuales, sino campos de probabilidad según la Física contemporánea. A su vez, el viviente desde su centro está en correlación con un medio (EDR, 169), que es el marco espacial y temporal para sus actividades características.

En la serie animal desde la ameba hasta el mamífero con mayores formalizaciones cerebrales se aprecia una creciente individuación, de modo que el dinamismo del individuo se vaya interiorizando progresivamente. “Desde la interiorización de la materia hasta la máxima formalización en la corticalización, hemos asistido a una progresiva interiorización, cada vez mayor, precisamente del ser vivo” (EDR, 183). Lo cual no se debe a una mayor complicación en su notación característica, sino que es el dinamismo constitutivo de lo real lo que se va modificando o asumiendo nuevos modos.

“Con su actividad, el ser vivo está constituyéndose precisamente en su mismidad como forma de realidad –ya esto va más allá de la mera talidad. Es la mismidad como forma de

⁴⁰ Muy especialmente ha sido subrayado por Hans Jonas: “Solo son individuos (vivientes) aquellas entidades cuyo ser es su hacerse: con otras palabras, las entidades que están entregadas a sí mismas para ser, de tal modo que su ser es encomendado a ellas y ellas están encomendadas a mantener su ser mediante actos suyos siempre renovados” (*Philosophical Essays*, Prentice Hall, Inc., 1974, p. 185 ss; también *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000).

realidad. Esto es precisamente lo esencial de un ser vivo”
(EDR, 184).

El viviente no es primeramente y luego ejercita una función o movimiento (cf. cap. 2, a), sino que su dinamismo es su modo de ser el mismo⁴¹. Y como es el mismo sólo en el movimiento, vivir es poseerse en una u otra forma:

“Poseerse no significa tener una acción reflexiva; significa simplemente que la totalidad del ser de uno vaya normalmente envuelta en las actividades que desarrolla para ser el mismo que ya era. La mismidad es esencial y formalmente un acto de poseerse” (EDR, 185).

De este dinamismo particular derivan las diferencias entre el ser vivo y los seres inertes. Así, la diferencia entre el entorno del electrón y el medio del viviente está en que solo en el medio está aquel como un centro que tiene asignado un lugar y se disponen sus partes en un situs, mientras que el entorno se limita a circundar al electrón, por ejemplo como campo electromagnético. O bien el ser vivo ejerce su actividad en correlación con el medio, mientras que lo inerte se limita a resistir a las fuerzas electromagnéticas que componen su entorno.

No basta por ello con decir equívocamente que el ser vivo produce acciones in-manentes (o que permanecen-en él), como si fuera previamente y al margen de tales acciones, sino que la vida es actividad por sí misma.

“El viviente es aquella realidad cuya forma de realidad consiste en darse a sí propio su propia mismidad” (EDR, 188).
“Las cosas estables son estables a pesar de lo que les acontece; resisten a los envites del Universo. El ser vivo, al revés, está produciendo su vitalidad precisamente siendo justamente sí

⁴¹ Algo semejante señala A. Pfänder, si bien en términos de finalización interna al viviente, que no aparecen expresos en Zubiri: “En este ser vivo está trazado lo que llegará a ser, y si tal finalización apunta a producir (produzieren) la existencia del viviente y a mantenerlo, por medio de una constante autorrenovación, en el existir, entonces esta finalización está determinada en el contenido, sin que necesite ser representado aquello a lo que se dirige” (PFÄNDER, A., *Philosophie der Lebensziele*, Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen, 1948, p. 30).

mismo, y no pudiendo ser sí mismo más que haciendo efectivamente lo que hace” (EDR, 194).

Se echa en falta en la caracterización que hace Zubiri del viviente la diferencia biológica entre genotipo y fenotipo. Esta diferencia hace posible que posea una información genotípica –albergada en las moléculas del ADN– que despliega diacrónica y dinámicamente en diálogo con el medio. Traduciendo a estos términos el modo estructural como Zubiri entiende la vida, diríamos que lo peculiar del sistema viviente es que la totalidad almacenada en el código genético sólo se ejercita en el despliegue externo y sucesivo de las partes, implicándose así estas de acuerdo con el orden temporal de los ciclos vitales, y no en la coexistencia simultánea. La apertura del sistema significa, entonces, que sin el concurso del medio no puede descifrarse, de modo semejante a como el contenido cifrado de un libro sólo se actualiza cuando hay alguien que lo lea o interprete, o como la partitura no es más que una clave para la escenificación de la obra musical (fenotipo del viviente). Por ello, no parece acertado llamar al viviente no humano sistema cerrado, aunque Zubiri lo haga para subrayar el modo trascendental en que se cumple la apertura en el hombre, siguiendo un dinamismo que ya no puede ser de mismidad porque concierne al ser suya de la persona.

Paralelamente al dinamismo de la mismidad en el animal, para Zubiri el dinamismo de la suidad está en continuar siendo persona. Y análogamente a como el animal necesita de un medio para su dinamismo, el hombre hace su vida no en un medio, sino instalado entre las cosas como reales. Este “entre” acusa de modo particular la presencia del hombre, no solo en el sentido de que no hay “entre” sin él, sino también porque como “entre” es dinámico con la dinamicidad del hombre: lejos de estar definido en términos específicos, como lo está el medio, el “entre” humano instaaura ámbitos variables, dilatables por relación a las cosas reales entre las que media.

Si pasamos, pues, a considerar el dinamismo de la suidad en función trascendental, encontramos el poseerse característico de la sustantividad humana o su ser persona.

“Por eso poseerse no significa aquí simplemente continuar siendo el mismo, que es lo que le acontece al animal,

sino que poseerse es *ser su propia realidad*. La sustantividad humana es *eo ipso* persona. Persona es justamente ser suyo” (EDR, 223-4).

La autoposición se articula dinámicamente en los tres momentos progresivos del me, el mí y el yo, en los cuales se reactualiza la realidad personal en acto.

“Esta reactualización es el *ser de la realidad sustantiva*. Este ser, expresado en el me, en el mí y en el yo no es mi realidad, sino la actualidad de mi realidad en cada uno de los actos de mi vida” (EDR, 224-5).

Estos tres momentos de la realidad personal (el me, el mí y el yo) en rigor no componen una secuencia temporal, sino que siempre se hace posible intercambiarlos y depende de cada idioma el que nos expresemos preferentemente en una u otra de las formas (“me duele”, “encuentro en mí un dolor”, “yo estoy dolorido”); pero tampoco se trata estrictamente de una unidad estructural o sistémica, ya que el mí se funda en el me y el yo se funda en el mí, representando el yo, como absoluto que se autoafirma, la culminación, en el sentido de que el “me” y el mí” son un posible yo, en el que se convierten dinámicamente. A los tres les acompaña la versión a la realidad y el carácter cobrado, no originario, de la realidad propia, como absoluto-relativo. Encontramos, así, una fisura en el modelo sistémico adoptado inicialmente, ya que no se puede decir que sean tres momentos en interacción y, por otra parte, el yo, en el que desembocan por su dinamismo los otros dos momentos, es el mismo que ellos pero afirmado como tal.

“El Yo se funda en el Mí. Y el Mí se funda en el Me. Cada forma supone la anterior. Y esta unidad no es una unidad estratificada, sino que es una unidad dinámica. Cada uno de ellos subtiende dinámicamente al término posterior. Hay un momento en que el “me” no puede sentirse *me* sino sabiéndose, sintiéndose *mí*. Y el mí no puede, en cierto momento, ser mí sino subteniéndose en forma de yo. Cada término o cada momento subtiende dinámicamente al término siguiente” (EDR, 223).

Zubiri se detiene a examinar cómo se lleva a cabo el dinamismo de la personalización. Partiendo de las cosas-sentido como posibilidades con las que opera el hombre, examina la doble vertiente de la dinamicidad que ejercen sobre él o *poder* y del propio dinamismo humano en orden a la apropiación de alguna de las posibilidades, al que denomina *apoderamiento*. Respectivamente, se hace manifiesto el poder de lo real en su sustantividad y el poder correlativo que el hombre le confiere como posibilidad apropiada. Pero esto nos alerta una vez más de que el dinamismo de personalización trae consigo la inidentidad de quien, al ser suyo, no se posee absolutamente, en total transparencia (es absoluto-relativo, también en este sentido dinámico), sino que se va realizando y, con ello, ganándose o recobrándose en su realidad. En otros términos: el no ser lo mismo de la persona, indispensable para poder ser realmente ella misma, se traduce en que *ha de pasar por lo irreal para configurar la realidad de su personalidad*. La persona ha de constituir su personalidad en forma de proyecto antes de convertirla en realidad, hasta el punto de que “el dinamismo de suidad es el dinamismo constitutivo de la posibilidad en cuanto tal” (EDR, 239). El dinamismo trascendental de la persona no es mismificación, sino posibilidad como constitución activa de la posibilidad en cuanto tal.

Que la persona se personalice en sus posibilidades, en lo que no es en acto, pone de relieve la prioridad en ella del futuro, que ya ha sido señalada en otro contexto. No son posibilidades ya delineadas, sino que tiene que constituir las la persona como posibilidades *suyas*. La persona personifica cuanto no es ella, al incluirlo en su dinamismo en atención al momento de negatividad que tal dinamismo incluye. La diferencia entre lo real y lo posible en la persona no parte de su delimitación recíproca establecida previamente, porque es alumbrando sus posibilidades y haciéndolas efectivas en tanto que proyectos como la persona se personaliza o, en otros términos, porque tiene que empezar por posibilitar sus posibilidades antes de realizarlas. Como luego veremos, es el mismo dinamismo de hacer un poder que se cumple en la historia, fundado en el dinamismo de la personalización. La determinación de posibilidades equivale a la conversión de los eventos en recursos u oportunidades, tal como hacer de un palo una jabalina, sin que el objetivo esté prefijado, ya que hay que descubrirlo como posibilidad. Esta creatividad propia (o quasi creación, en términos zubirianos) se traslada en forma de

historia a las unidades culturales, que han de ser interpretadas (desde su pasado) y que reclaman ser proseguidas (partiendo de sus horizontes indeterminados).

Como resultado de la personalización, “la personalidad no es sin más el conjunto de actos, sino (que) es la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de un ejecutor. Esa realidad queda modulada por la ejecución de los actos en y por su apropiación. Personalidad es así un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de su vida” (SH, 113).

Se ve así cómo lo más original de la aportación zubiriana en este punto está en entender la personalización no en función de categorías que la persona tenga en común con el resto de la realidad, sino desde la realidad de ella misma: su dinamismo no es variación ni transformación ni evolución ni mismificación, sino estrictamente posibilidad, como “constitución activa de la posibilidad en cuanto tal” (EDR, 242), a diferencia del paso de la potencia al acto, que es el modo en que opera la posibilidad o virtualidad en las realidades no personales⁴². Con esto se esboza en Zubiri una Antropología trascendental, en el sentido de que lo trascendental en el hombre es el modo como se pone de manifiesto en su realidad la realidad como tal.

Lo trascendental personal no son las propiedades generalísimas del *ens commune*, sino que es el modo como se revela la realidad en concreto en la realidad de la persona.

“El orden trascendental *no es a priori* respecto de las cosas que son... El orden trascendental (no) es *antes* que las cosas que son reales... El orden trascendental es justamente la función trascendental que tienen las talidades y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de la investigación” (EDR, 244).

⁴² Esto no significa que la persona no disponga de un núcleo de virtualidades que ella misma ha de actualizar. Es un aspecto que no queda destacado con nitidez en Zubiri. Lo que quiere indicar sin duda es que este desarrollo interno de la persona no es sin más la actualización de algo potencialmente ya diseñado, como en los seres no personales.

Lo cual se muestra particularmente en la persona, cuya realidad no se subsume bajo conceptos extraídos de algún ámbito no personal. El hecho de que a nivel personal el dinamismo de lo real tenga un carácter propio es el indicio más preciso de la Antropología trascendental en Zubiri.

c) La despersonalización social e histórica de la persona

En el dinamismo constitutivo de la personalización aparece la negatividad no solo en el sentido ya señalado de la irrealidad, sino también como despersonalización del otro y del propio yo dentro del sistema de las posibilidades en que una persona determinada se apoya para conformar proyectivamente su personalidad. Se presenta así el espacio de lo que es público o publicidad, como un estar-ahí o tomar cuerpo anónimamente. Dentro de ello Zubiri se fija de modo particular en el carácter despersonalizado de lo social e histórico, mas no como si los considerara despersonalizantes (al modo como Ortega conceptuaba los usos sociales mostrencos en *El hombre y la gente*), sino paradójicamente como mediadores necesarios en el proceso de personalización.

La despersonalización tiene en Zubiri el sentido preciso de que el ser suyo de la persona no comparece en el cuerpo social, por cuanto equivale este a un sistema de posibilidades articuladas y definidas, ni en la serie histórica, integrada por los efectos concatenados que con sus acciones los agentes históricos nos han legado. Por lo que hace a lo primero, “la socialidad en cuanto tal envuelve a los otros precisamente en tanto que otros, es decir, en forma despersonalizada” (EDR, 256; TDSH, 57). En cuanto a la historia, se subraya que tiene por sujeto próximo no a los agentes personales, sino a la sociedad ya constituida: “El cuerpo social es el sujeto formal de la historia” (EDR, 266). Y, no obstante, tanto la socialidad como la historicidad son dimensiones inherentes a la persona, que no pueden por menos de actualizarse y desempeñar su papel en la tarea de personalización.

1º) Empezando por el campo de lo social, su realidad se delata como un poder al que se remiten las personas para hacer efectivo, prolongándolo, el

poderío de sus actos libres: así, la embarcación que hay que tomar para cruzar el embalse, los recursos mediales que son precisos para alcanzar unos fines propuestos o los instrumentos técnicos son otras tantas prescripciones sociales sin las que ciertos proyectos personales quedarían cercenados en su despliegue. En este orden, el otro comparece anónimamente, en la forma indeterminada y mínima del cualquiera, para el que están a disposición los medios públicos. Mas no por ello deja de ser el sostén del mundo de lo público, como conjunto de cosas disponibles despersonalizadamente *para cualquiera*; cada vez que las uso, el otro se hace presente, siquiera en la forma mínima de dejármelas usar. El otro, cualquiera que sea, no ha de ser reconstruido desde los objetos públicos mediante ningún artificio metodológico ni empieza siendo un alter ego, porque ya está actuando sobre mí cuando manejo las cosas a la mano (en este aspecto se muestra la oposición de Zubiri a los planteamientos trascendentalistas modernos, muy en particular a la fenomenología trascendental).

¿Cómo se accede, entonces, a lo social desde la persona? Zubiri repara en que detrás de las diversas formas en que se ofrece lo social y de los mecanismos específicos que despierta (imitación, presión, colaboración, concurrencia...), se encuentra un haber irreductible, anterior a toda personalización y sobre el que se funda el nexo social:

“Hay en mí algo, que por ser ‘hay’ es real, pero que es en cierto modo extrínseco a mí: es un mero haber. Sobre ese haber humano, el hombre se encuentra en la condición de estar circundado y circunscrito por él” (SH, 260).

Es el haber humano recibido o, simplemente, el mundo humano. Su base antropológica está en los momentos ya referidos del “me” y del “mí”, anteriores a la afirmación de la persona como un yo y, por tanto, no directamente personalizadores (aunque susceptibles de actualización desde el yo).

Al acudir en mi ayuda, al hacerme compañía... los otros me salen al paso o se meten en mi vida iniciando el curso de la socialización primaria, antes de que yo me dirija conscientemente en petición de ayuda o sienta el vacío de la falta de compañía. Zubiri se aleja por igual tanto de la ficción del

individuo aislado –la noción de individuo está tomada del álgebra, como variable independiente– que precisaría de un mecanismo convencional para acceder a la vida social (G. Tarde pone este mecanismo en la imitación) como, en el otro extremo, de la ficción colectivista, en que la sociedad absorbe a los individuos como funciones suyas (E. Durkheim). Pero tampoco afina la socialidad meramente en la naturaleza humana, como una propiedad suya al modo aristotélico, que hace del individuo un ser naturalmente sociable, al modo como es también locuaz o bípedo. Sino que la persona como individuo posee socialidad porque está inmediatamente vertida a los otros o es di-versa, sin que haya necesidad de adscribir la socialidad primero a su naturaleza y realizarla derivadamente y de modo específico en los individuos correspondientes. La socialidad es, en su realidad personal, más elemental y primaria que la sociabilidad natural del hombre.

Ahora bien, la socialidad cabe detectarla de un segundo modo, esta vez en el hombre ya personalizado, a saber, cuando se “reduce” su acción a algo realizado impersonalmente, prescindiendo de la significación biográfica original en la persona que la lleva a cabo. Es un momento perteneciente a las acciones personales en tanto que realizadas como cualquiera otro las pudiera realizar y en tanto que adquieren de acuerdo con ello corporeidad social.

“Lo *personal* reducido a ser *de la persona*: he aquí la esencia de lo impersonal. Ello nos hace ver que la distinción entre ‘personal’ y ‘de la persona’ es esencial: lo impersonal es esencialmente un modo de la persona” (TDSH, 57).

Se advierte aquí un cierto eco de la diferencia tradicional entre actos del hombre y actos humanos, ampliando la significación de los actos del hombre al verterlos como actos de la persona (con anterioridad a la conciencia intencional), de modo que sea permitido incluir en ellos las dimensiones social e histórica. Los actos sociales son conceptuados como actos de la persona, en tanto que “reducidos” al índice de sociales, prescindiendo de su coeficiente real de actos personales.

Y así como no se es individuo humano si no es en alteridad, tampoco se es otro si no es como individuo. Individualidad y socialidad son, de este modo, dos dimensiones humanas correlativas. Ambas di-mensionan o miden

despersonalizadamente a la persona. Como expresiones de la alteridad sin discernimiento del quién, los otros son “cualesquiera”. Y en tanto que dimensionado individualmente, el hombre es “cada cual”. Vamos a referirnos brevemente a esta dimensión individual.

En relación con la individualidad en toda su generalidad, para Zubiri “es un momento que pertenece a la cosa sustantiva por toda su propia realidad” (SE, 171). No se está entendiendo, por tanto, la individualidad como concreción de una especie lógica, que a su vez fuera determinación específica de un género lógico susceptible de distintas especificaciones, sino que la individualidad lo es *ab initio*, sin ejercer una función individualizadora en lo que inicialmente no sería individuo. Por ello, aunque no se diga en este texto explícitamente, es una individualidad que de un modo estricto solo puede encontrarse en el hombre. Pues no es mera singularidad numérica, como la que advertimos en una partícula o en un compuesto del universo material, ni tampoco concierne al universo material en su conjunto (el cual, aunque “indivisum a se”, no tiene algo externo que lo divida, es decir, no es “divisum ab alio”). En cuanto al animal, ya se ha visto que su individualidad es solo incoativa (cf. cap. 3, a). Por lo que no es extraño que unas páginas más adelante del texto citado se lo afirme ya sin ambages: “Solo en el hombre –y eso por su inteligencia– asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual” (SE, 177)⁴³.

2º) ¿Se da un modo análogo de impersonalidad en lo histórico?

La respuesta de Zubiri es que también la historicidad se enmarca en unas coordenadas y en una temporalidad que no son las personales de los

⁴³ Aquí se trata de la individualidad en sentido primario de quien es ya individuo, y esto se hace manifiesto en cada persona. Zubiri parece jugar con cierta equivocidad del término al trasladar esta individualidad a las realidades inferiores y encontrar que no son propiamente individuos. Sin embargo, un artefacto, un mineral o un cuadro son individuales, pero si no lo son en el modo acusado en que lo es cada hombre, es porque son realizaciones más o menos logradas de una especie o arquetipo común; la alternativa zubiriana de ver en ellos simples singulares numéricos no se cumple aquí, porque cada ejemplar está individuado en la materia dimensiva de un modo propio y excluyente. Baste esta observación acerca de la individuación, ya que su tratamiento nos desviaría del propósito que nos guía.

agentes históricos. La dinámica histórico-constitutiva consiste en hacer un poder, abriendo de este modo el cauce a los sucesos venideros, sin que las acciones personales como tales ingresen en la historia, ni la significación histórica adquirida por ellas coincida necesariamente con la relevancia biográfica de esas acciones en sus autores. Se requiere también aquí la operación de reducción a lo impersonal para detectar el coeficiente histórico de las acciones humanas. No faltan ejemplos en la Historia para documentar esta no coincidencia entre las intenciones de los agentes históricos y su relevancia o significación histórica (baste aquí aludir a que Cristóbal Colón descubrió América sin pretenderlo y sin ser consciente de ello en vida). El mundo histórico no es sin más lo ya vivido o lo recordado, sino que comporta la pervivencia del pasado en sus efectos bajo forma de tradición innovadora. Así, el descubrimiento de la imprenta por Guttenberg es un hecho histórico debido a todas las transformaciones que la difusión del libro traída por la imprenta habría de operar; y como tal hecho realmente histórico, nada debe a su vivencia en quienes están influidos por él.

“Es cierto que los individuos no entran en la historia en tanto que personas. Pero entran despersonalizadamente, y no en tanto que individuos, sino justamente por las cosas que han hecho en la historia. La declaración de guerra en un momento determinado, sí podrá ser una acción libre de una persona determinada. No hay duda ninguna. Pero no esto no forma parte de la historia. Lo que forma parte de la historia es la declaración de guerra, no la libertad con que un gobernante determinado la declara, que esto es una cosa de su vida personal” (EDR, 273).

Pero, ¿en qué consiste el carácter de dimensión humana de la historicidad? A este respecto, procede advertir que toda especie viviente es pro-spectiva, genéticamente va-hacia (TDSH, 72); de lo contrario, se quedaría en el individuo. Y si bien la historia no puede constituirse por mera génesis a partir de la especie humana, por envolver junto a ello el momento de realidad en sus agentes, la refluencia del carácter prospectivo de la especie sobre la actuación histórica de las personas sí trae consigo la impersonalidad que dimensiona a la persona. El “ir hacia” del avance histórico, poniendo entre

paréntesis los logros, el progreso efectivo de las personas y generaciones a través de ellos y el modo tradente como se efectúa la transmisión histórica, es justo lo impersonal aportado por las personas y sobre lo que se monta el avance histórico propiamente dicho.

El término que mejor expresa esta reversión sobre la persona y sobre las épocas de la impersonalidad prospectiva de los aconteceres biológicos e históricos es lo que llamamos edad. En la edad se compendia lo ya acaecido sin hacer expresa a la persona determinada, a la vez que se lo deja abierto prospectivamente. La edad es propia de la persona, pero no como persona ni como resultado de su creciente personalización, sino en lo que tiene de afectada impersonalmente por los tiempos biológico e histórico.

“La edad es precisamente la refluencia de la capacidad en su aspecto prospectivo sobre la persona de quien es determinación... Si se me permite introducir un cierto neologismo, el carácter con el que el Yo se afirma como absoluto frente a toda la realidad no es solamente siendo un ‘cada cual’ y siendo comunal, sino también *eténeo*. La *etaneidad* es la dimensión radical histórica del Yo” (TDSH, 100).

En conclusión y según el texto citado, hay tres formas impersonales que afectan al yo personal; las dos primeras son expresiones de la alteridad sin discernimiento del quién –el cada cual y el cualquiera⁴⁴– y la tercera es por razón de los pro-cesos (en su sentido etimológico de caminar hacia delante) en los que aquel está incurso. En este plano externo a la personalización biográfica y que la circunscribe es donde hay que situar como tres dimensiones del ser humano individualidad, socialidad e historicidad. En el próximo capítulo atenderemos a la relevancia moral de las dos últimas en el marco de la moralidad como característica antropológica.

⁴⁴ Sobre el término “comunal”, empleado en el texto de referencia en sustitución del “cualquiera”, se harán en el próximo capítulo las puntualizaciones precisas.

CAP. 4: LA DIMENSIÓN MORAL DEL SER HUMANO⁴⁵

Lo moral es entendido antropológicamente por Zubiri como apropiación de posibilidades (SH, 374; SSV, 266). El hombre es moral por ser animal de posibilidades apropiables. Lo moral no es, según ello, algo que se añade extrínsecamente a los actos, sino que el hombre es constitutivamente moral: es el “tener que tener” posibilidades apropiadas, distintas de las meramente físicas o naturales. Lo moral son propiedades en sentido reduplicativo, ya que no solo me son propias al modo de las propiedades físicas, sino que además han sido *apropiadas* (me pertenecen como propias) para definir mediante ellas mi propia realidad personal. “La apropiación es un acto de carácter personal. Y, por tanto, no se trata de una mera adición de propiedades, sino de algo distinto: es una integración” (SH, 540).

Mientras las propiedades naturales lo son por emergencia de la cosa real, las propiedades por apropiación, como virtud y ciencia, son solo posibilidades antes de su apropiación efectiva. Además, unas y otras propiedades no difieren solo por su contenido, sino por el modo mismo de ser propias (las unas por naturaleza, las otras por apropiación). “La realidad sustantiva cuyo carácter físico es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral” (SE, 164).

Términos también válidos podrían ser asunción o incorporación de posibilidades, aunque Zubiri no los emplea. En cualquier caso, con la apropiación se designa el proceso de hacer propias o efectivas distintas posibilidades humanas (desde ser un buen profesional o un buen ciudadano hasta otras con relevancia moral específica: Zubiri se refiere en alguna ocasión a las virtudes morales y al hecho del arrepentimiento, en razón del cual no puedo desmontar mis actos anteriores, pero sí darles un nuevo sentido, que condicione el rumbo que imprimiré a mi vida en el futuro). Con este

⁴⁵ El término “dimensión” está tomado en este contexto por Zubiri en el sentido usual y no en el sentido estricto en que hemos visto lo aplica a las dimensiones individual, social e histórica, como dimensionamientos de la persona desde una característica no personal.

acercamiento a la moralidad queda subrayada la unidad del carácter, en el seno del cual cobra una figura determinada la personalidad. Ello no excluye una consideración de las acciones in specie o aisladamente, pero lo que se quiere acentuar es su base antropológica, al no limitarse el agente a aportar el finis operantis de la acción inmediata⁴⁶. La elección de una posibilidad con la que configurar mi personalidad es descriptivamente anterior a la conversión de la posibilidad elegida en fin de la acción, ya que lo que moralmente realizo ha de ser realizable por mí, vale decir, integrable en el carácter y en las motivaciones biográficas. Como vimos en el primer capítulo, para Zubiri la primera diferencia descriptiva para la volición no es la que hay entre fin y medios, sino entre lo posible y lo real, y dentro de lo posible es donde enmarca la razón la diferencia entre fin y medios.

Tanto las propiedades físicas como las apropiadas aparecen sin la mediación enunciativa de la cópula: las unas, exponiendo el fisicar de la physis (el agua hace agua, el fuego arde, el salto salta...) (NHD, 176 ss); las otras, convirtiéndose en tales por la apropiación de posibilidades. Aparentemente estas propiedades abonarían la tesis zubiriana con carácter general de que “la complexión real que la cópula expresa directamente no es una complexión de seres, sino una complexión o estructura real *qua* real” (SE, 410). Sin embargo, aquí se trata de propiedades que ni siquiera en términos enunciativos se dejan separar de un sujeto de atribución, como sería el caso en “Pedro es blanco”. En las propiedades físicas, en efecto, el “es” se trueca en el “estar siendo” de la acción verbal (el agua está licuando, el fuego está ardiendo, el hombre está creciendo...) y en las propiedades apropiadas se trata de lo que queda, al quererlo, como querido, frente a lo meramente sido con anterioridad a toda actividad (cf. cap. 1, a)⁴⁷.

Son propiedades, las segundas, que se apropian por razón de su contenido en orden a deponer en ellas como reales la propia realidad (cf. cap.

⁴⁶ Que ambas consideraciones no son excluyentes lo indica expresamente para a continuación acentuar que de lo que está tratando no es del objeto de la moralidad, sino de la volición en tanto que moral: “Como ese bonum morale es término de un acto de voluntad, resulta que no solo el objeto es bueno o malo, sino que mi propia volición es buena o mala” (SSV, 265).

⁴⁷ Aunque a veces las expresemos lógicamente de modo predicativo (“el agua es crecida” o “Pedro es bueno”), ni unas ni otras recaen sobre un sujeto conceptivamente desligable de ellas, sino que articulan estructuralmente una realidad sustantiva.

1, a); por tanto, la realidad apropiada está connotada como posibilidad propia, y lo apropiable de esa realidad es su contenido. Son los dos momentos que nos han aparecido ya coimplicados en el acto de fruición: la realidad de lo querido y su contenido determinado. En la apropiación confluyen, así, la realidad efectiva del querer y lo posible que me apropio, cumpliéndose en estos términos la estructura antropológica según la cual el hombre solo es real en sus posibilidades. Por otro lado, el exceso de lo real sobre el contenido inteligido se traduce aquí en que depongo el máximo de mi bien en aquel bien determinado que me apropio.

El hombre no es primariamente sujeto-de cualificaciones morales, sino que lo es porque previamente se ha apropiado las posibilidades que hacen de él alguien moral. Es el momento de retornar a la noción-eje, que nos apareció en el primer capítulo, de realidad supra-stante (*hyperkeimenon*) a sus propiedades, en sustitución de lo sub-stante bajo otro tipo de propiedades.

“No está por bajo de sus propiedades, sino justamente al revés, está por encima de ellas, puesto que se las apropia por aceptación... La virtud o la ciencia no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento o la estatura, o el color natural de los ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es sujeto de talento y de color, pero no es sujeto-de virtud o de ciencia” (SE, 163).

En la apropiación está, además, supuesta la autoposesión, por la que se caracteriza la persona (cf. cap. 3, a), ya que es una apropiación realizada por mí. En otros términos: para poder apropiarme unas posibilidades, tengo que tenerme por propio, y esta suidad o autoposesión ya sabemos que es lo distintivo de la persona. Así se pone de manifiesto en el carácter: “el carácter es la definición misma de lo que es una propiedad apropiada por razón de su apropiación” (SH, 377). Así pues, las propiedades morales son las que el hombre posee en forma de carácter por apropiación; antes que la diversidad de caracteres humanos está, en efecto, el ser carácter o tener que forjarse a sí mismo, tenerse en propio mediante los actos. El bien moral unitario no necesita ser apropiado, porque al tratarse de la máxima posibilidad del

hombre, ya está apropiado como felicidad, que luego es ceñida a uno u otro bien determinado.

La dimensión moral resulta, así, designar algo constitutivo del hombre que se actualiza en la experiencia correspondiente como apropiación. Con ello estamos aludiendo al círculo hermenéutico teórico-práctico de las nociones morales, ya que su carácter general y abstracto se realimenta con la experiencia singular: el bien como máximo se hace presente en los bienes apropiados. Aristóteles hacía notar, en este sentido, que para saber lo que hay que hacer (algo abstracto) hay que hacer (en concreto) lo que se quiere saber⁴⁸. O en otros términos: para saber qué es la justicia no basta con una definición conceptual, sino que esta definición ha de partir de la noticia experiencial, la cual incluye a su vez la identificación nocional de lo que se está experimentando, a diferencia del saber que es solo experimental, propio de las ciencias positivas.

Bien es cierto que Zubiri no tematiza la moralidad como experiencia, dado el riesgo que conlleva de reducir la dimensión moral a una vivencia psicológica, pasando por alto que es un ergon o resultado en el hombre. “Lo moral en cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo. No es una pura vivencia, sino que es un ergon” (SH, 376). Hecha esta salvedad, la apropiación incluye simultáneamente lo que ya es propio y el querer como acto, que no desaparece con su realización, porque queda como apropiado en lo que es propio (aquí se advierte la realimentación hermenéutica de lo moral antes mencionada). Lo cual se refleja en lo antes señalado de que la vinculación de las propiedades apropiadas con la sustantividad humana no está mediada por la cópula, como enlace lógico entre sujeto y predicado cuando tienen distintas connotación y denotación.

Queda la pregunta sobre si todo lo apropiable es moral. Zubiri se lo plantea en una ocasión y responde acudiendo una vez más a la distinción entre apropiación de realidad y contenido apropiable:

“Puede uno preguntarse qué tiene que ver la moral con la posibilidad apropiada de hacer zapatos. Pero ¿qué se entiende por zapatero? ¿Tener unas habilidades para hacer

⁴⁸ ARISTÓTELES, E.N., 1103 a 32-33.

zapatos? Si uno naciera con un psiquismo capaz de hacer zapatos, esto no tendría nada que ver con lo moral; porque no sería una apropiación de posibilidades, sería pura y simplemente tener unas propiedades físicas capaces de producir aquel acto por sí mismo. En cambio, si considero no el contenido de esas habilidades que constituyen el oficio de zapatero, sino considero al hombre zapatero, estamos ya ante lo moral porque se trata de un sistema de posibilidades realmente apropiadas, y por su estar ya apropiadas. Ahí estriba el carácter esencialmente moral” (SH, 374-5).

Bien es cierto que con ello se ha limitado a señalar la apropiación como lado antropológico de lo moral, sin decirnos si hay también un modo moralmente específico de cumplirse la apropiación, además del común a todas las apropiaciones de posibilidades humanas.

Para orientarnos en la respuesta examinemos dos expresiones de esta dimensión moral constitutiva: a) la sentencia socrática del diálogo platónico Gorgias “es peor cometer una injusticia que padecerla” se refiere a una experiencia o noticia moral; la experiencia se hace necesaria porque no se parte de una noción a priori suficiente: el saber de la justicia/injusticia no es, en efecto, meramente abstracto, pero la experiencia que, en consecuencia, reclama es cualitativamente moral, por lo que no es simplemente una vivencia psicológica, sino más bien un *ergon*, siguiendo la denominación de Zubiri; b) otra es la experiencia de la responsabilidad, entendida aquí como forma negativa de lo moral: me siento responsable de lo que no he hecho, de lo que no soy autor –aun concerniéndome–, aun cuando en un sentido meramente material lo haya podido ejecutar como mero agente, pero en todo caso sin haberlo asumido proyectivamente como autor; pero la anterior negación –por la que soy responsable– en términos morales es lo que llamamos omisión, que nos hace tener experiencia de la responsabilidad por lo que no hemos realizado habiendo debido hacerlo.

Si con el primer ejemplo se subraya la irreductibilidad cualitativa de lo moral, que no puede ser subsumido en otros bienes, la responsabilidad en tanto que moral lo que pone de relieve es su gradualidad: me hago más responsable según voy asumiendo mis responsabilidades, frente a la

responsabilidad por omisión. Y este más en el orden de la apropiación es un más moral, que impregna a todo hábito. Son ejemplos en los que la moralidad no está solo en la apropiación general de posibilidades, sino en el modo específico de hacerme justo o responsable, como cualidades con relevancia moral inmediata.

Ahora bien, el envés o lado positivo de la responsabilidad en sentido antropológico es la justificación, ya que poder justificar un comportamiento es lo que evita tener que cargar con su responsabilidad (en el sentido anterior de omisión moral). Para Zubiri la justificación aparece, en efecto, como un patente enclave antropológico de la moralidad; el otro enclave al que se refiere es la voz de la conciencia. Sistemáticamente viene después el desglose de los dos componentes de la moralidad, que son el bien moral y el deber, a partir de la felicidad, inscrita constitucionalmente en el hombre; y explicita como experiencias incoativamente morales las dimensiones social e histórica, constitutivas del hombre, que ya han sido estudiadas en su condición de impersonales (cf. cap. 3, c). Se atenderá a continuación a estos tres epígrafes, añadiendo a modo de apéndice un tercero sobre la dimensión ético-política, que inexplicablemente no aparece mencionada en la obra zubiriana.

a) La justificación y la voz de la conciencia como enclaves antropológico-morales

La justificación es la contrapartida positiva de la falta de ensamblaje o acoplamiento en el hombre entre unas estructuras instintivas y el medio circundante o perimundo. Así, mientras la conducta animal se mueve dentro de un medio ajustado a su dotación específica, el hombre carece de especificidad biológica y, correlativamente, también está falto de un “mundo en torno” específico, abriéndose así al mundo como totalidad. Esta ausencia de justeza entre conducta inespecífica y mundo, en tanto que horizonte indefinidamente desplazable, trae consigo que el hombre tenga que justificar (*iustum facere*), hacer el ajustamiento que no le viene dado. Y para ello recurre al orbe de las posibilidades, desde las que dar cuenta de la acción que se ha decidido realizar.

“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. Por esto, 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 ese acto. Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum, justificar*” (SH, 347).

Pero la justificación no solo se presenta por el lado subjetivo como un rasgo antropológico, sino que también ha de ser justificada aquella posibilidad que en particular es elegida como posibilitante de la conducta, vale decir, como aquella a la que se da preferencia sobre las otras dentro del sistema de las posibilidades objetivas. Justificar la posibilidad elegida es tanto como conmensurarla con la razón de bien que reside en ella. Tras haber descartado por insuficientes la presión social, el imperativo kantiano del deber y el valor objetivo como razones últimas de la preferencia otorgada a una u otra posibilidad, Zubiri se ve conducido a la bondad efectiva de las cosas como justificante objetivo de la elección tomada.

“Cuando decimos que el hombre, en virtud de sus tendencias, se abre a un sistema de coordenadas dentro del cual va a inscribir las cosas como preferibles las unas respecto de las otras, lo que es menester decir es que el ámbito que se le abre al hombre es el ámbito de la bondad, de la realidad buena” (SH, 358-9).

La justificación objetiva está, pues, en que lo elegido sea también elegible, lo que equivale a decir que encuentre en el bien una razón interna que lo valide o justifique.

Propiamente es la posibilidad que media en la justificación de las acciones la que presenta esta doble vertiente, subjetiva y objetiva. La posibilidad subjetiva se refiere a lo que de hecho el sujeto puede realizar, a la vista de la situación en que se halla y de los medios de que dispone, mientras que la posibilidad objetiva atiende a la posibilidad como tal o en su razón

interna como bien humano. Por ejemplo, subjetivamente puedo lanzarme al suelo desde un cuarto piso, pero objetivamente la acción no puede ser justificada a la luz de la razón de bien que reside en ella. Importa advertir, asimismo, que en la justificación aparecen entretejidas la posibilidad y la realidad, que ya nos han salido al paso sobre la base del análisis de la fruición (al querer un bien efectivo entre otros posibles, cf. cap. 1 a) y que van a jugar su papel en la moralidad, en tanto que realización propia a través de las posibilidades.

La interpretación de Aranguren de la justificación como concerniente a la moral como estructura, que sería distinta y complementaria de la moral como contenido⁴⁹, si bien tiene un cierto apoyo en Zubiri en tanto que pertinente a la base antropológica de la moralidad, no se encuentra en este *expressis verbis*⁵⁰ y no parece del todo coherente con la dimensión objetiva anterior de la justificación, la cual remite ya a los contenidos buenos en razón de la mediación que corresponde a la posibilidad. Pues el bien moral no lo es al margen de la prevalencia concedida a una u otra de las posibilidades inscritas en el horizonte de proyección y realización humana. Pero esto es lo que nos va a ocupar en el próximo epígrafe después de fijarnos en la voz de la conciencia como el siguiente acercamiento antropológico a lo moral.

* * * *

A este respecto llama la atención que Zubiri se tope con la voz de la conciencia en el contexto de la inquietud antropológica (cf. cap 2, c), que deriva del carácter enigmático que corresponde tanto a la propia realidad (es lo que llama problematismo de la fundamentalidad o el “qué va a ser de mí”) como a la acción emprendida (problematismo ahora de la determinación de la propia volición o “qué voy a hacer de mí”). “La realidad humana tiene una

⁴⁹ ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza Univ, Madrid, 1981, p. 49.

⁵⁰ Así lo indica también COROMINAS, J., *Ética primera. Apotación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000, p. 142 ss. Bien es verdad que tampoco está en Zubiri la expresión de ética primera, en el sentido en que la utiliza el autor; pero esto lo examinaremos más adelante.

vida, y esta vida es constitutivamente inquieta porque la realidad en que se vive es enigmática. Por ello es por lo que la vida del hombre padece de inquietud” (HD, 100). Sin la inquietud como fenómeno antropológico no haría su aparición la voz de la conciencia:

“Esta inquietud que emerge de mí mismo tiene en cierto modo su contrapartida en otro fenómeno también innegable. En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una u otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer” (HD, 101).

Por tanto, el tratamiento zubiriano de la voz de la conciencia no es subsiguiente a los dictados de los deberes ni a la percepción de los valores (como es el caso de Scheler, para quien la conciencia administraría pragmáticamente los valores ya percibidos), sino que comparece desde el carácter absoluto-relativo de la realidad humana sustantiva: por ser esta absoluta, es congruente que haya para ella una voz que la invoque de modo “inapelable e irrefragable”, es decir, con absolutez; y por ser relativa la sustantividad humana, es una voz que no reposa sobre mí mismo, sino que se refiere a lo que voy a ser o tengo por delante (aunque pueda enjuiciar también acciones pasadas, pero solo de un modo derivado).

Otro procedimiento para advertir el arraigo antropológico de la voz de la conciencia es desde la intelección sentiente: como sentiente, la voz de la conciencia tiene el carácter notificante y clamoroso que procede del sentido del oído; pero, a la vez, como intelección, aquello que es notificado y que clama es la realidad misma en tanto que inteligida.

“La voz de la conciencia es el clamor de la realidad camino del ser absoluto. La realidad se me hace presente como noticia en la voz de la conciencia” (HD, 137). No es un informe meramente teórico, sino una voz que clama, como corresponde a las noticias –intelectivas– suministradas por la audición.

Desde la Fenomenología realista se ha mantenido de modo hasta cierto punto similar que la voz de la conciencia no designa una potencia externa que desde fuera emita un dictamen, sino que resuena en la vivencia reflexivo-práctica, en que el sujeto se sabe (y se siente) interpelado, con anterioridad a todo juicio de conciencia, en el que ya el sujeto entra en cuentas consigo mismo⁵¹. Zubiri ciertamente no presenta la conciencia moral de este modo vivencial, pero coincide con el enfoque fenomenológico anterior en anclarla en la realidad personal del hombre.

En este sentido, cabe establecer un paralelismo entre la justificación y la voz de la conciencia, como enclaves antropológico-éticos. Así como la primera no lo es primariamente ante un tribunal externo, sino que designa una estructura antropológico-moral, aun cuando reclame igualmente una instancia objetiva que establezca su validez, también la voz de la conciencia está estrechamente conexas con la inquietud constitutiva del hombre, y es inexplicable sin ella, por más que derivadamente requiera unos criterios de validación. Prescindir en una y otra de las bases antropológicas equivaldría a un extrinsecismo y voluntarismo éticos, en todo caso ajenos al planteamiento del filósofo español.

En la justificación se encuentra ciertamente la posibilidad no meramente como algo que no es efectivo, sino como lo posibilitante de la actuación moral, vale decir, como el poder efectivo que opera en la apropiación de las posibilidades. Pero, ¿de dónde procede este poder?, ¿cómo se transmite a las posibilidades meramente proyectadas? He aquí el punto de enlace entre la justificación ya examinada y la felicidad, por cuanto la felicidad no es una pura abstracción, sino lo que ejerce como poder en orden a la operatividad de las posibilidades que me apropio y que ya se me hacían presentes en la justificación. Ahora bien, tanto el bien moral como el deber están entroncados

⁵¹ La conciencia moral es fenomenológicamente un ser interpelado el sujeto por aquello sobre lo que se pronuncia, con anterioridad al juicio declarativo, que introduce la distancia objetivante entre el sujeto y aquello que enjuicia, hasta el punto de que en ausencia del ser interpelado el juicio subsiguiente puede hacer de un sustituto de la auténtica moralidad. Así, refiriéndose a la conciencia de culpa comenta Hengstenberg: “el juicio sobre ello es algo secundario, que incluso puede debilitar la vivencia inmediata de culpa, en la medida en que este ‘entrar en cuentas consigo mismo’ como autosanción soberana puede funcionar como un sustituto del auténtico arrepentimiento” (HENGSTENBERG, H-E, *Grundlegung der Ethik*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1989, p. 152).

antropológicamente en la felicidad (según el modo que seguidamente veremos) y la felicidad es inseparable de la comprensión que tiene el hombre de sí mismo como ser antepuesto a sus posibilidades proyectadas antes de hacer efectivo su comportamiento. Es lo que habremos de tratar a continuación a propósito del trasfondo de la justificación como estructura antropológica que hace aparecer las posibilidades.

b) El acceso al bien moral y al deber desde la felicidad

Sucede que en los proyectos objetivos determinados es el hombre el que está proyectado sobre sí. Y en las realizaciones con que resuelve la situación en que está el hombre se realiza o per-fecciona (de perfacere, hacer del todo). Ambas versiones hacia sí mismo son posibles porque el hombre se tiene a sí mismo indeterminadamente y en orden a un máximo; lo cual le proporciona la idea de felicidad. El hombre es felicitario antes de buscar la felicidad porque está antepuesto a sí en su figura plenaria de hombre. Parafraseando a San Agustín podríamos decir que sabe lo que son la felicidad y la perfección antes de encontrarlas, en tanto que posibilidades máximas de sí mismo. Por ello, la felicidad se plantea en cada acto, previamente a su realización determinada, no es en modo alguno como una suma o compendio de los actos ya realizados.

Así pues, la felicidad ya está apropiada por el hombre como posibilidad, es lo que depone en cada acto de deponer su realidad en una u otra cosa. La felicidad es la fuente del bien apropiado. Que el hombre busque la felicidad necesariamente no es simplemente una constatación, sino la raíz (el estar sobre sí) de que esté abierto al bien, la posibilidad (efectiva) de todas las posibilidades apropiables (solo problemáticas). “Esta posibilidad que es ya apropiada, precisamente por serlo, es la posibilidad de todas las demás, hace que todas las demás sean apropiables” (SH, 407). Lo máximo en orden al bien (lo óptimo) resulta ser anterior a cualquier bien determinado. Así se comprueba semánticamente en latín, en cuanto que lo mejor y lo óptimo tienen raíz distinta que lo bueno (algo semejante ocurre en griego con la

diferencia entre agazón, beltión y aóriston, término este último emparentado con pro-airesis, e-lección). En las lenguas latinas lo óp-timo tiene que ver con op-ción, no es pura y simplemente un posible bien de un grado más alto que los otros.

En otras palabras: *Hay bienes morales porque el hombre es moral (tiene que apropiarse las posibilidades). Y el hombre es moral porque tiene ya apropiada la felicidad; o también: tiene que apropiarse las posibilidades porque está ya apropiado como un máximo.* Este máximo ha de ser contraído a un bien o figura determinada; es por lo que la felicidad empieza siendo disyuntiva en el estar-sobre-sí, antes de cobrar una figura determinada, y luego se vuelve conjuntiva, en apropiación progresiva o madurada de los distintos bienes elegidos. “Solo hay felicidad (se entiende lograda, y no simplemente apropiada como posibilidad) si lo definitorio de cada acto es capaz de ser elevado a definitivo” (SH, 393), y no meramente formar parte de una secuencia, como ocurre con los momentos de felicidad a lo largo de la vida terrena. Aparece así de nuevo la temporalidad en la apropiación progresiva de los bienes como forma imperfecta de felicidad (cf. cap. 2 b y c).

Está apropiada la posibilidad de ser feliz; por ello falta, es problemática la apropiación de su figura efectiva, que es justamente lo moral. La felicidad es perfectamente real como posibilidad (no como necesidad ni como efectividad) y es lo que hace necesario el bien moral como apropiación real (no como supuesto ni como algo posible). Justamente la articulación entre lo real y lo irreal posible en la felicidad, es lo que llamamos “ideal” (SH, 393). El hombre no puede ser real más que en la idealidad de su realización, al adoptar una figura moral.

En tanto que apropiada, la felicidad ejerce un poder sobre el hombre. Las posibilidades proyectadas son todavía abstractas, apoyándose como posibilidades en el poder de la felicidad, en la medida en que como posibilidad ya ha sido apropiada. “El hombre, por no poder existir más que bajo el *poder absoluto de la felicidad*, tiene inexorablemente la posibilidad de ser feliz o infeliz en cada una de las situaciones” (SH, 402). La felicidad es entendida, en consecuencia, no solo ni fundamentalmente como la satisfacción o el cumplimiento de una tendencia, sino también y más radicalmente como un poder.

De este modo sortea Zubiri el pragmatismo de las posibilidades apropiables, según el cual se podría interpretar el anterior planteamiento, si se prescinde del poder de la felicidad. Se basaría en que las posibilidades en orden al bien parecen limitarse a componer un plexo pragmático. Así, la escalera de mano está para bajar las tuercas, las tuercas para remachar los clavos que aplico a la mesa, de la mesa me sirvo para apoyar los papeles... Mas lo decisivo es que estas posibilidades no se proyectan meramente en función de los resultados que cabe esperar de ellas, sino que, como posibilidades, penden de la felicidad ya apropiada como poder, que les confiere su ser-posibles, en vez de consistir en simples medios instrumentales.

* * * *

Pero también en la felicidad como posibilidad encuentra Zubiri la radicación antropológica del deber, en réplica a la antítesis kantiana entre deber y felicidad. En efecto, al estar sobre sí el hombre está entregado o debido a su propia felicidad, ya apropiada. Y de resultas de ello tiene debitoriamente las posibilidades como no apropiadas, sino apropiadas, en tanto que inscritas en la posibilidad indeterminada y apropiada desde el inicio que es la idea de felicidad. “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 felicidad” (SH, 412).

No comparto, por consiguiente, en este punto la apreciación de A. Pintor-Ramos de que “si no existiesen conflictos dentro de lo que Zubiri llama la estimación de bienes y valores, no existiría la necesidad ni siquiera la posibilidad de una normatividad moral”⁵². Esta posible objeción (o al menos restricción a la operatividad del deber), que sería aplicable a la Axiología scheleriana⁵³, no lo es tanto si se la dirige a una ética que ancla el deber en la

⁵² PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración en Zubiri, Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 116; en el mismo sentido, p. 70

⁵³ Lo he expuesto en otro lugar: FERRER, U., *Desarrollos de Ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, 2003, pp. 39-40.

realidad debitoria del hombre, por tanto con anterioridad a cualquier colisión entre las estimaciones y preferencias a favor de unos u otros bienes.

Examinémos ahora la radicación antropológica del deber desde lo último alcanzado en esta investigación relativo a la felicidad: En tanto que poder indeterminado, la felicidad requiere un poder correlativo que la saque de la indeterminación y que se ejerza sobre ella en el modo adecuado, tal que como felicidad pueda reconocerse en él. No otra es para Zubiri la base fenomenológica del deber.

“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*. El deber no es una posibilidad entre otras, sino aquella que es más conducente a la felicidad del hombre” (SH, 408-9). O bien: “Deber es la forma con que las posibilidades determinan el bien” (SH, 409).

Con esto Zubiri enraíza antropológicamente el deber, oponiéndose así a su consideración por Kant como un *factum a priori* de la razón pura práctica en pugna con las inclinaciones empíricas, entre las que se contaría en un sentido amplio la felicidad como idea vaga e indeterminada de la imaginación, en la que se compendian todas. Pero no hay deber en abstracto, sino que el deber es para... el hombre, y su doble supuesto antropológico reside en que haya posibilidades no apropiadas de hecho, así como en la posibilidad suprema ya apropiada de la felicidad, dada en su punto de partida. En efecto, el deber es simultáneamente lo no realizado todavía pero realizable tanto como lo ineliminable con la misma ineliminabilidad que caracteriza al horizonte de la felicidad.

El poder de lo real no apropiado todavía se actualiza como deber. Habría que distinguir –distinción que juega un papel de primer orden en toda la obra de Zubiri– entre lo real ejerciendo su poder en forma de deber, a partir de la estructura antropológica básica, y los contenidos apropiables o talidades, que dan una u otra especificación al deber y a los que designamos igualmente como deber. Esta distinción se vuelve más nítida si diferenciamos entre mi deber (propio del hombre) y lo debido o los deberes que otorgan su talidad al

primero. Ya se advierte que no se trata de una separación (si no se entiende el deber como una idea a priori, al modo de Kant), sino de la distinción entre lo trascendental y lo talitativo aplicada al deber.

La ordenación natural del hombre a la felicidad es el dinamismo con el que engarza la invocación con que se presenta el deber ante el hombre, especificando la exigencia de felicidad actuante como un poder desde el inicio, según se ha mostrado. E igual que la felicidad deja indeterminado el campo de los bienes apropiables, también el deber, atendiendo a su radicación antropológica, deja en indeterminación el radio de los bienes que se han de ir presentando como apropianda y que darán lugar a nuevos deberes. Por ello, los deberes especificados son múltiples, mientras que la idea de felicidad subyacente es unitaria (SH, 411). De este modo, evita Zubiri toda sombra de sospecha de que el deber aparezca como un sometimiento in-justificado, vale decir, renuente a la justificación como estructura antropológico-moral (tal como lo ha presentado el prescriptivismo lógico-lingüístico de R.M. Hare).

“Por esto, el deber, el carácter debitorio de la realidad, y aun los deberes no son una imposición externa. Al hombre se le pueden imponer deberes precisamente porque es sujeto de ellos, porque es realidad debitoria” (ib).

Si a la felicidad el hombre está ligado y no puede no estarlo, respecto de las posibilidades que como deberes la felicidad le abre se encuentra ob-ligado en razón del poder que dimana de ellas. Así enlaza el deber con la obligación a través del poder, que primariamente pertenece a la felicidad como exigencia:

“Precisamente en la medida en que está ya ligado a esa posibilidad de la felicidad, está respecto de las demás no ligado, sino ‘ob-ligado’; he ahí la estructura formal de la obligación. La obligación es la forma en que el deber se apodera del hombre” (SH, 410).

Pero, ¿por qué nos vivimos obligados, si la obligación se refiere a un término externo al hombre como posibilidad suya? ¿En qué se funda el “ob” de la obligación? En su última obra *El hombre y Dios* la respuesta de Zubiri apunta a fundar el término objetivo de la obligación en la realidad mediante la

religación constitutiva del hombre. El “ir a” característico de la obligación se funda en un previo “venir de”, por el que estamos ya re-ligados al poder de lo real. “El ob no es separación, sino por el contrario remisión al fundamento” (IRA, 243). El apoderamiento en que consiste la religación no se ejerce sobre la realidad personal ya constituida, como es el caso en la obligación, sino que “es una respectividad constitutiva” (HD, 92) y posibilitante del estar obligados. “Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo *a tergo* no para actuar viviendo, sino para ser real” (ib).

“La obligación es algo interno a la persona y la presupone constituida: la obligación gravita siempre sobre una forma de ser, pero no la constituye; la realidad como última, como posibilitante y como impelente es aquello que constituye la religación” (SPFHR, 40).

El que las cosas me hagan hacerme no depende de mí ni de las cosas, sino de la religación primaria a lo real como poder que excede tanto de mí como de las cosas.

Mas podemos seguir preguntando: ¿cómo acontece la conversión de la religación en obligación? Hemos de partir de que el poder de lo real se hace efectivo en sus vectores intrínsecos que son las cosas reales y, por tanto, sin que la figura concreta en que el hombre se realiza venga forzada por la realidad, aun cuando haya de desenvolverse por necesidad dentro de ella. La opción tiene aquí su lugar, no referida solo a una determinada acción, sino como ad-opción de una forma de realidad en la acción elegida. “En la religación, pues, el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo” (HD, 374). Pero justamente este momento opcional, contenido en la forzosidad de la religación, es lo que deja a salvo el modo libre como el hombre es reclamado por la obligación (por más que esta libertad no afecte a los contenidos obligatorios en tanto que apropianda).

A diferencia de la religación, la estructura de la ob-ligación tiene su anticipo en la intelección correspondiente al sentido kinestésico, donde la realidad se presenta en hacia, abriendo trascendentalmente la vía de la razón al ámbito direccional de la obligación.

“En la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Solo tengo la realidad como algo en ‘hacia’. No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’. Es un modo de presentación direccional” (IRE, 101-2). La intelección acorde con la kinestesia es tensión dinámica: “es un modo de aprehensión intelectual en hacia” (IRE, 105).

De modo congruente con ello, en la obligación estoy dirigido dinámicamente al término real al que previamente estoy re-ligado por el poder de lo real, en el que estoy implantado.

Pero la determinación de las obligaciones o deberes excede de la intelección primordial, remitiendo al ejercicio subsiguiente de la razón. “La inteligencia tiene que considerar lo que es eso de la felicidad en ese ejercicio ulterior de la inteligencia que es la razón. Los deberes en plural no transparentan más que por un acto de razón” (SH, 412). Anterior a la razón es el logos, que comprende la opción y la decisión o juicio moral, partiendo de la aprehensión primordial del deber⁵⁴. En cuanto a la razón, esboza en un primer momento lo que “debería ser” de modo universal y en un segundo momento pasa del “debería ser” al “deber ser” en concreto.

Logos y razón son, pues, dos modos ulteriores posibilitados por la aprehensión primordial. Es por lo que la realidad del deber se presenta ya en su intelección primera.

“El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y solo gracias a ello, se mueven en la realidad. La maduración modal no es constitutivo formal del inteligir, pero es un inexorable crecimiento determinado por la estructura formal del primer modo, de la aprehensión primordial de la inteligencia sentiente” (IRA, 324).

El esbozo del “debería” instaura un sistema de referencia sugerido por la razón, que se verifica o cumple posteriormente en la determinación

⁵⁴ Cf. GRACIA, D., “Zubiri en los retos actuales a la Antropología”, *Zubiri desde el siglo XXI*, Pintor Ramos, A. (coord.), pp. 111-158.

fundamentada del deber que comparece en concreto (es la diferencia resaltada por W. D. Ross entre los deberes evidentes o prima facie y los deberes particulares o en acto). Mas ¿cómo se desenvuelve este proceso?

Según Zubiri, hay tres momentos en los que se despliega la moralidad: moralidad transmitida, conciencia moral como intelección propia de lo que ha de ser apropiado y uso de razón, como capacidad de medir o verificar por sí mismo la adecuación entre lo apropiandum y el ideal moral de hombre. Están en correspondencia con los tres modos que sucesivamente constituyen el inteligir y su prosecución primero por el logos y después por la razón. El tercero de ellos incumbe, pues, a la razón inquiriente y es lo que más brevemente designamos usualmente como obrar responsable. Cada uno de los dos últimos está montado sobre el precedente, en la medida en que la razón se apoya en el logos y el logos prosigue la intelección.

“Moralidad, conciencia y responsabilidad no son términos convergentes. Toda responsabilidad supone conciencia y toda conciencia supone moralidad. Lo recíproco, sin embargo, no es cierto. Ni todo lo moral es esencialmente consciente ni toda conciencia moral es responsable” (SH, 436).

El primer momento de la moralidad transmitida se inserta en la socialidad e historicidad, en tanto que a través de ellas se nos vehicula lo moral, antes de que la conciencia moral llegue a su expresión en el juicio de conciencia.

c) La socialidad e historicidad como dimensiones inseparablemente éticas

En la medida en que socialidad e historicidad conciernen al proceso de personalización (cf. cap. 3, c), y no solo al esquema filético específico del hombre —que ciertamente les da curso—, se hace preciso contar con ellas en la apropiación de posibilidades en que se funda antropológicamente la moral. Atenderemos diferenciadamente a ambas dimensiones, enlazando con las consideraciones del tercer capítulo. Una y otra inciden en el estrato más elemental de la moralidad transmitida, el cual tiene su base antropológica en el

momento del “me” incluido en el dinamismo personalizador y articulado con el mí y el yo, como vimos en su momento. Así como para que el yo cobre conciencia de sí es preciso previamente un “me”, también el obrar responsable, que recae explícitamente sobre la realidad que se actualiza como yo, cuenta con la moralidad transmitida socialmente, a la que el yo enjuicia y eventualmente somete a revisión.

La socialidad es la vinculación constitutiva con los congéneres partiendo de la individualidad diferencial de cada cual, como miembro de la misma especie, y esto desde el grado más incipiente de la personalidad.

Esta “individualidad diferenciada no es una dimensión de la personeidad, sino de la personalidad. Soy específicamente individual según mi personalidad. Y no olvidemos que el ser del hombre es unitariamente natural y apropiado” (SH, 192-3).

En el planteamiento aristotélico el recurso prematuro al concepto de sustancia (algo separado, jorismós) en aplicación a los individuos humanos, es lo que habría impedido advertir en ellos la habitud social relacional (TDSH, 48). Zubiri opone a ello que si bien la aprehensión de realidad es irreductible en los individuos o individual, se efectúa por la mediación de los otros individuos y de sus pertenencias básicas; derivadamente, la realización personal individual habrá de incluir la referencia a los demás bajo distintos modos. Más abajo indagaremos cuáles son estos diversos modos, pero antes extraigamos algunos corolarios.

En primer lugar, individualidad y socialidad no son dos aspectos realmente distintos, menos aún contrapuestos, más bien son dos dimensiones, en el sentido preciso que tiene el término en Zubiri: como distintas influencias de un mismo esquema filético sobre la personalidad; en efecto, para la conformación individual se requieren los otros, se es di-verso, y la habitud hacia el otro es intrínseca al individuo, se está en versión constitutiva hacia el otro. En este sentido, la soledad no sería un signo de autenticidad, sino que acusa de modo negativo la exigencia de alteridad inherente al hombre. Por tanto, el análisis orteguiano de intimidad y autenticidad como soledades

radicales⁵⁵ no contaría suficientemente con la apertura a la realidad, indisociable del me y del mí –ambos reveladores de la intimidad–, como formas pronominales de una acción verbal públicamente expuesta.

La individualidad no significa, pues, en el hombre meramente que sea un ejemplar entre otros de una especie, según se vio en el capítulo anterior, sino alguien diferenciado cualitativa y realmente de los demás miembros de la especie, primero filéticamente, pero a una con ello en su ser persona. Somos diversos en una serie inmensa de notas, pero somos sobre todo diversos trascendentalmente en el respectivo yo, esto es, en la actualización absoluto-relativa de nuestra realidad diferencial (lo que técnicamente llama Zubiri dimensionalidad del yo) .

“Si la diversidad de mis notas es una diferencia talitativa, la diversidad respectiva de las formas de realidad es una diferencia trascendental. Es una diversidad del yo, del tú y del él: el hombre está determinado por sus notas a ser absoluto, y esta co-determinado por las demás personas a serlo de modo diverso” (TDSH, 25).

Otro corolario de lo anterior es que los derechos sociales (los así llamados derechos de segunda generación) no son una concesión otorgada al individuo por una instancia externa (normalmente el Estado), sino que están afincados en la constitución natural y personal del ser humano. Por ser personalmente realidad moral, la alteridad se manifiesta moralmente en unos lazos sociales que dan lugar a derechos inherentes al hombre como miembro de la colectividad.

Pero, ¿cuáles son los modos primordiales antes aludidos en los que se manifiesta la condición social del individuo? En una somera enumeración Zubiri hace mención de la socorrenia o necesidad de ayuda, la educación, la convivencia y la compañía. La vinculación al otro se hace patente inicialmente como socorrenia en la búsqueda de alimento y de amparo. “Por sentir precisamente la necesidad de socorro, el hombre está constitutivamente

⁵⁵ “La vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad*, radical soledad”, ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Obras, Alianza Ed., 1983, p. 105. En otro lugar: “Mi humana vida... es, por esencia, soledad” (o.c., p. 115).

abierto al otro” (SH, 236). Los demás “se encuentran en mi vida como aquello que representan al acudir a un socorro; la unidad entre el acudir y la ayuda es lo que expresa el concepto de socorrenca” (ib.). En cuanto a la educación, Zubiri la entiende primariamente como la transmisión a cargo de los educadores del sentido humano de las realidades que son aprehendidas como ajenas. Para ello hay que contar con que la aprehensión de realidad concerniente a lo otro viene acompañada por el sentido que le es transmitido al educando y que este descubre.

Este entreveramiento de individualidad y alteridad seguirá hasta los estadios avanzados de la vida moral. Reparemos, a título de ejemplo, en las actitudes moralmente opuestas del egoísmo y la benevolencia. El egoísmo paradójicamente solo es posible desde la versión primera a los otros; es una toma de posición en relación con el previo estar referido a los demás en el modo de ser un “cada cual” o, lo que es lo mismo, un yo que es el “alter mío” entre los demás “alteri”. Inversamente, la benevolencia, como actitud moralmente positiva que hace entrar al otro en el radio de mi querer, se dirige al “otro que yo” y, por tanto, implica la afirmación absoluta por la que se confronta el yo con todo lo que no es él.

“Radicalmente por mucho que uno viva para sí mismo está viviendo para otros, y recíprocamente el desvivirse por los otros es una forma de vivir para sí. El *alter* como *alter* está ya en mi habitud y no consiste en mera multiplicidad numérica; el ego como ego está modalizado en su forma de ser cada cual” (SH, 322).

La socialidad de la educación se pone de relieve en la *mentalidad*, entendiéndola por tal el modo de pensar y de conducirse en la vida que tiene cada cual en tanto que afectado por los demás. La mentalidad no entiende, sino que es el modo comunal de la inteligencia, único sujeto próximo de la intelección (la mentalidad expone una habitud relativa a la mens o inteligencia). Por tanto, tampoco la realidad inteligida puede ser el término o asunto de la educación, en la misma medida en que la realidad no se confunde con la mentalidad, sino que esta es aquello a través de lo cual la mente accede socialmente a la realidad.

Por lo que hace a la convivencia o modo social subsiguiente, no es todavía la interacción, en la que cifraba Max Weber lo constitutivo de la acción social, sino algo previo: la habitud estructural de alteridad respecto de cualquier hombre con el que con-vivo, como otro que yo. Es el momento constituyente del nosotros colectivo, pero en función trascendental, que hace que la realidad aparezca en común: un mismo mundo externo, una misma cultura ambiental... Mas como a su vez los otros como personas se autoposeen en tanto que realidades, interviene un segundo dinamismo trascendental de convivencia sostenido por el primero: tal es el espacio de la comunión interpersonal. En ambos órdenes tiene lugar la apropiación de posibilidades en que se reconoce la esfera ética.

“La apropiación (por convivencia) consiste formalmente en que hago de la vida de los demás una posibilidad de mi propia vida... Las vidas de los demás, o los demás en tanto que vivos, en cuanto constituyen posibilidades de mi propia vida, es la única forma en que puedo apropiarme la vida de los demás” (SH, 306).

Esta duplicidad dentro de la convivencia –la colectividad indiferenciada y la comunidad de personas– da lugar a que idénticos vocablos, como solidaridad, publicidad, comunicación..., adquieran una significación ética distinta, según que los refiramos a la colectividad anónima o a los ámbitos de participación en lo común interpersonal, de acuerdo con la clasificación anterior. La ética se diversifica, así, en empresarial, político-institucional, familiar, educacional..., aun contando en todos los casos con el momento común de publicidad. Sin embargo, es esta una distinción, por así decir, tipológica (en el sentido de Weber y Schutz), ya que en toda agrupación humana se dan en mayor o menor grado la colectividad y la comunión; conforme a la primera los individuos se organizan e institucionalizan sus modos de aparecer en público, conforme a la segunda tiene lugar la compenetración en la distancia. Es obvio, por ejemplo, que la solidaridad debida a la división del trabajo –llamada por Durkheim solidaridad orgánica– no tiene el mismo alcance ético que la solidaridad entre los miembros de una familia, o bien que el espacio de lo público se diversifica en sus exigencias éticas en cada uno de estos y de los otros marcos.

Por último, en la compañía se hace presente el particular poder de lo social que como irradiación reside en los otros. En la compañía se hace especialmente operativo el ejemplo, que juega un papel tan relevante en las éticas fundadas en los modelos personales, como en Scheler, o en la moral de la aspiración de Bergson. Zubiri amplía el concepto de causalidad hasta extenderlo a la esfera interpersonal, en la que se hace presente el poder de lo real como fuerza irradiadora del ejemplo. “La ejemplaridad no consiste en que hay un modelo, un paradigma; la ejemplaridad tiene un poder positivo de irradiación, en lo que reside el carácter poderoso de la ejemplaridad” (SH, 322).

* * * *

Si reparamos en que las posibilidades socialmente apropiables no son abstractas, sino que están ahí o han tomado cuerpo, y en que tampoco se presentan desligadas entre sí, sino que se articulan en sistema, habremos de concluir que su dinamismo no es externo ni siquiera subsecuente a ellas; por el contrario, ha de decirse que las penetra constitutivamente. Tal dinamismo, cuyo resultado es el alumbramiento de nuevas posibilidades o innovación, es lo que entiende Zubiri por dimensión histórica del hombre (consideración que complementa la que antes se examinó). La historia es sistema dinámico de posibilidades (EDR, 268).

¿Bajo qué aspecto este dinamismo histórico despersonalizado (cf. cap. 3, c) forma parte de la condición moral del hombre? No ciertamente por su sujeto próximo, que es el cuerpo social; tampoco por sus efectos, ya que no coinciden necesariamente con las intenciones y propósitos de sus agentes. Pero sí como espíritu objetivo, según la denominación hegeliana, aunque cambiándole el sentido que tiene en Hegel de algo subsistente. Si lo moral se funda antropológicamente en la apropiación de posibilidades y estas deben su curso histórico a su disposición sistemática concreta, entonces toda moral se encuentra *ab initio* siendo histórica, encuadrada en un espíritu objetivo. La historicidad en la moral equivale a la mundificación de los sucesos personales,

vale decir, a su instalación en un mundo con unos rasgos espirituales objetivos, como se advierte en la datación de tales sucesos –debidos a unos agentes personales– como hechos, con sus condicionantes y efectos externos, con su incardinación en una u otra generación....

En otros términos: Desde el punto de vista de su transcurso contemplado en perspectiva –tal como hace el historiador– la historia es la desrealización de las posibilidades antes proyectadas y hechas efectivas; historiarlas no es sino verlas como ya transcurridas. Pero previamente a esta desrealización y en su núcleo fundante se halla la historia como capacitación⁵⁶ social de un sistema de posibilidades: y es aquí donde se enmarcan las posibilidades humanas reales –que están en la raíz del comportamiento moral–, al encontrar su inserción mundanal en respectividad con las otras posibilidades ya realizadas.

Pero ¿cómo se lleva a cabo el dinamismo histórico? Pronto se advierte que no puede ser por transmisión, ya que ello comporta fijeza en lo que se transmite.

“Las formas de vida en ‘la’ realidad no solo no son de hecho término de transmisión genética, sino que por su propia índole no pueden serlo precisamente porque son en amplia, pero inexorable medida término de opción. Por esto es por lo que la historia no es mera transmisión” (SH, 201).

La forma de legar algo de modo que el receptor tenga que aceptarlo en su realidad es lo que llamamos tradición (apódosis) o entrega (de tradere,

⁵⁶ El término “capacitación” fue técnicamente acuñado por Zubiri para referirse al rendimiento histórico en las Lecciones de 1974 sobre la dimensión histórica del ser humano (TDSH). La capacitación se diferencia de la actualización de una facultad en que recae sobre la facultad misma potenciándola en cuanto principio (TDSH, 97). Trasladada a la historia, la capacitación designa a esta como posibilitadora de nuevas realizaciones sin modificar las potencias ni las facultades humanas; lo cual es consecuencia de que no haya un sujeto idéntico o mismidad subyacente a los cambios históricos. Es un término el de capacitación que sustituye al histórico “hacer un poder”, empleado hasta entonces desde NHD (1942).

entregar). Para Zubiri la historia se hace por entrega de forma de vida en la realidad, en la que está implicada una opcionalidad por un sentido real. Montada sobre la transmisión genética, la tradición le añade no simplemente un “pasarse el testigo” de unos a otros individuos y comunidades, sino estrictamente una entrega de la realidad, que permanece abierta por su sentido a nuevas conformaciones. “Lo tradicional es la realidad entregada y no lo que de ella atestigua el testimonio” (SH, 205).

Si atendemos solo a su sentido, la historia es un relato reconstruido y verificable en unos documentos y testimonios. Pero no es esto lo que Zubiri quiere decir con la entrega de realidad que se efectúa históricamente. El sentido podría integrarse en un *fictum* narrativo y permanecer incólume en relación con el sentido histórico. Lo que se lega históricamente a cada hombre consiste más bien en un sistema de posibilidades, a las que el destinatario habrá de dar una u otra conformación vital. Nos vuelven a aparecer las posibilidades, a partir de cuya apropiación es como se hace efectiva la realidad moral. Pues las posibilidades que el hombre se apropia no están suspendidas en el vacío, sino que se adhieren a aquellas que me vienen de los demás por tradición. De este modo, la historia no proporciona solo la mundificación a los sucesos de mi vida, sino también una continuidad intrínseca con mis antecesores a través de las posibilidades sobre cuyo transfondo he de configurar la realidad de mi vida.

Desde estos supuestos se entiende, por ejemplo, que la nota ética de la responsabilidad no concierna solo a mis propias acciones en cuanto terminan en mí, sino que tenga un origen y unos destinatarios que son otros. Por aquí se podría enlazar en alguna medida con las consideraciones de E. Lévinas sobre la responsabilidad. En virtud de la dimensionalidad social la responsabilidad me viene de alguien otro, que me la puede reclamar. Yo soy responsable en primer término porque puedo responder, pero inseparablemente porque hay otro que se me muestra como otro o innominado al hacerme responsable (responsable tiene que ver con *pondus*, el peso o la carga que echan desde fuera sobre mí antes que yo me vuelva hacia ello, por tanto de ningún modo un mero objeto intencional). Y en virtud de la dimensionalidad histórica estos otros indeterminados se extienden también a quienes me han precedido o a quienes vendrán después, haciendo posible una responsabilidad ética ante la

historia en general, cuyo crecimiento no es solo personal, sino que también se mide por la acumulación de los efectos históricos sobrevenidos.

ANEXO SOBRE LAS BASES ETICO-ANTROPOLÓGICAS DE LA DIMENSIÓN POLÍTICA

Este anexo pretende en lo posible cubrir el hueco de la dimensión política contando con su base antropológica sin salirse en exceso de las coordenadas del pensamiento de Zubiri⁵⁷. Creo que para ello conviene empezar por desenmascarar aquellas categorías frecuentemente aducidas para la interpretación de lo político que encubren sus caracteres antropológicos más propios. Tales son los miembros de las antítesis individuo-colectividad y natural-convencional. Así como el hombre no es individuo desvinculado, pero tampoco mero miembro de la colectividad, tampoco el quehacer político se podrá anclar en el hombre de un modo adecuado si se lo entiende desde estos supuestos. Ligada a la primera está la segunda antítesis: cuando se le exige, por ser individuo, de lazos naturales, su incorporación política solo puede proceder o bien de su bondad natural a través de la reflexión a solas consigo mismo (Rousseau y algunas utopías colectivistas) o bien de unas reglas de juego contractuales y en tal medida arbitrarias (liberalismo); y cuando se lo ve como parte de la colectividad, la razón de ser de lo político queda fuera de su actividad propia como ser humano, poniéndola en función de una dinámica social asociada de un modo natural al desarrollo de factores estructurales infrahumanos (marxismo). De aquí la pertinencia de empezar por exponer el área de lo político desde la dimensión social que se acaba de resaltar.

En este sentido, las virtualidades sociales, ilimitadas por principio en su despliegue, reciben precisamente de la adscripción política unos límites

⁵⁷ Otro intento de reconstrucción del pensamiento político en Zubiri es el que hace F. DANIEL JANET, "Pensar la política desde la filosofía de Zubiri", *Balance y perspectivas...*, 665-716. Es significativo que de los conceptos zubirianos que el autor emplea (posibilidades, coexistencia, convivencia, habitud...) ninguno sea específicamente político, por lo que no puede por menos de tratarse de una reconstrucción en su sentido más genuino.

configuradores y tangibles. Entre los griegos se encuentra la primera organización y reflexión ético-antropológica de la actuación política. Mediante la unidad organizada de la polis impidieron, en efecto, la dispersión de los ciudadanos en el actuar y padecer en común, según ha subrayado Hannah Arendt. El ethos político confiere, así, cobertura legal y territorial a un espacio social de aparición mutua ya existente, pero en sí mismo no definido. Así como lo social implica la alteridad como hábitud de la persona, paralelamente en su actividad viene incrustado el ethos suministrado por la configuración política. Lo político significa una esfera de actividad nueva e irreductible, en la que los particulares se encuentran en los asuntos mundanos comunes sin dejar de ocupar cada cual su posición singular, a semejanza de la mesa que simultáneamente une y separa a los comensales (la comparación es de la pensadora judía). La permanencia y estabilidad de los asuntos públicos comunes, como dignos de atención y dedicación en sí mismos, se muestran en que sobrepasan a las claras el tiempo vital de los individuos implicados en ellos.

La acción política pone de relieve la pluralidad asimétrica de las personas de otro modo que la coexistencia e interacción sociales. Cualquier decisión política es tomada por relación a otros dentro de una esfera pública común, a la vez que insta un espacio abierto orientativo para otras posibles decisiones. El medio u onda expansiva en el que se sitúan las acciones y consiguientes re-acciones es un espacio inmaterial, intangible, que debe sus contornos a los hechos y palabras en los que se revelan públicamente las personas. Es, en otros términos, un espacio de aparición, artificialmente dispuesto y originado por los hombres al organizarse en la comunidad mundana que es arquitectónica respecto de las otras comunidades. Así pues, a diferencia del espacio social, que interviene como lazo intersubjetivo inmediato desde la alteridad constitutiva de los hombres singulares, el espacio político está conformado duraderamente como uno y el mismo y en él se albergan las relaciones sociales con su creatividad.

Pero espacio y tiempo intervienen de modo distinto en las vertientes social y política. La función sincronizante e idealizadora que cumple el tiempo

social anónimo en la relación intersubjetiva⁵⁸ tiene, ciertamente, paralelo con la función conformadora y consistente que realiza el espacio común en la convivencia política. Ambos proveen de unos puntos de referencia extravivenciales y suprafísicos, en los que las personas confluyen; basta comparar la unidad del tipo social, temporalmente constituido, de los contemporáneos con el hábitat político, espacialmente distendido, de la ciudad para advertir la semejanza. Siguiendo con el paralelismo, también hay un tiempo específicamente político, ajustado a los procesos que rebasan las intenciones y los comienzos personales, pero ya no es una idealización intersubjetiva dada por los tipos, como el tiempo social, sino el marcado por las resonancias que provoca la libertad política iniciadora y que es recogido desde fuera por el historiador en forma de tramas narrativas. En todo caso, espacio y tiempo en el ámbito político tienen en común que vinculan a los agentes y pacientes políticos más allá de la acción singular, posibilitándola públicamente y tejiéndola con otras acciones subsiguientes tan imprevistas como las que las han desencadenado.

A diferencia de la colectividad social, en la que los hombres en principio aparecen como cualesquiera, el proyecto político está siempre acotado, se particulariza en un pueblo y se contrapone a los otros proyectos políticos con los que está en interacción. El carácter delimitado –no solo en unos confines territoriales, sino también por la historia y cultura particulares– del bien político es incompatible con que el ciudadano no tome parte en su determinación, definiéndolo y procurándolo con sus actos; a diferencia de las comunidades a las que se pertenece por nacimiento, como la familia, el suelo patrio o la comunidad cultural, la polis adquiere la forma que sus miembros le dan, siendo por tanto una de las condiciones de la ciudadanía la libertad –al menos virtual– en su adopción. Y la trayectoria política de que cada pueblo se dota en el tiempo es un trasunto de la opcionalidad y forja de sí características de la persona. Concurren, así, en el espacio y tiempo políticos características definitorias de la persona, por lo cual se habla traslaticamente de la personalidad cultural e histórica de un pueblo. Pero la salvaguarda de esta

⁵⁸ Cfr. SCHUTZ, A., LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994, pp. 73-87; a este respecto nuestro estudio FERRER SANTOS, U., “Mundo de la vida e intersubjetividad en Alfred Schutz”, *Signo, intencionalidad, verdad*, Moreno Márquez, C., Mingo Rodríguez, A. (eds.), SEFE/Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, pp. 357-367.

dimensión política constitutiva de la persona ha debido enfrentarse a diversos modos de entenderse a sí misma la actuación del hombre que la imposibilitan en su núcleo.

Tanto la vertiente social como la política de la persona se vuelven irreconocibles cuando prima el hacer productivo sobre el actuar, la implantación de los resultados medibles en detrimento de la acción intersubjetiva y de la aparición de las personas en el dominio público. El modelo técnico eficiente correspondiente pasa por alto las características de innovación, impredecibilidad, irreversibilidad y apertura a las otras personas, que son propias de la acción humana contingente, en beneficio del control sobre los medios planificados. La declinación de la vida social en procesos-promedio pronosticables y la instrumentalización del quehacer político en aras de la seguridad de los individuos y las colectividades incorporan categorías del hacer técnico, como son la preexistencia del medio socialmente predecible y la construcción de unos medios aislables de sus fines, como es el Estado moderno hobbesiano entendido en función de los individuos.

En ambos casos se pierde la vinculación de la racionalidad práctica a la persona, modelando la vida política desde el troquel del Estado homogeneizador de las personas reducidas a individuos, o bien desde las libertades abstractas y emancipadas de estos, que tienen en el Estado su garantía. Estado burocratizado e impersonal, por un lado, e individuo en concurrencia con los otros mediante las leyes anónimas del mercado, por el otro lado, son los dos polos dialécticos que se expresan respectivamente en el Estado asistencial y en el liberalismo de los derechos individuales, según se ponga el acento en uno u otro de los extremos, sin por ello eliminar totalmente al otro. Pero mientras el individuo desvinculado en un hipotético *status naturae* y el Estado, neutralizante y sólo demarcador, son constructos, la persona es la realidad sustantiva cuya actuación pública, articulada con las otras, sostiene e informa las unidades políticas.

A diferencia de la socialidad, anclada constitutivamente en la persona, la realidad política existe solo en el ejercicio de su plasmación y definición, integrando por referencia al bien común civil las actividades sociales más restringidas. Los criterios éticos de identificación del bien común civil solo se vuelven operativos por medio de unas reglas de actuación que congregan en su

ethos políticamente a los ciudadanos. La comunidad política no media neutralmente entre diferentes especies de actividades públicas ya constituidas, sino que, al revés, estas actividades se convierten en públicas cuando adquieren su inserción en el ethos político abarcante.

En el cuerpo político se reflejan características antropológico-éticas que son originarias de la persona como realidad moral. Me limitaré a mencionarlas y exponerlas de un modo esquemático. Tales son la soberanía interior y exterior, la articulación entre las libertades individuales en la acción política y la efectividad en los derechos ciudadanos.

La soberanía significa en la persona la dominación sobre sí o *dominium sui*, contando con la especificación de cada una de sus potencias y ateniéndose a ella, de tal modo que pueda atribuirse a sí misma la realización de sus actos y derivadamente la asignación de los medios externos, sobre los que proyecta un orden y con los que prolonga la dominación que ejerce sobre los actos. Para Zubiri la soberanía parte de la anteposición a sí mismo antes de deponerse en una u otra opción. Análogamente, la soberanía política, entendida como responsabilidad por las decisiones propias relativas a la comunidad, corresponde a las personas en común en tanto que forman un pueblo, no delegable en instancias sectoriales de la sociedad, y esta soberanía política no es un poder despótico en la medida en que tenga su apoyo en los poderes naturales y sociales a los que gobierna desde la óptica del bien común, antepuesto a los bienes particularizados.

En segundo lugar, la unificación de los esfuerzos y voluntades de los ciudadanos en una dirección es necesaria para la construcción del orden político. En el orden personal cada cual está ubicado y orientado desde su subjetividad mundana de modo singular e irreductible (está dimensionado diríamos con Zubiri), pero no por ello deja de haber un marco común objetivo en el que unas y otras personas hacen los intercambios y emplazan sus diferencias relativas. La actuación política de las libertades ciudadanas parte también de una diferenciación de posiciones y funciones, enclavadas por referencia a un orden externo a las personas, pero del que ellas asimismo precisan para diferenciar y coordinar sus comportamientos responsables como ciudadanos.

Por último, y por lo que hace a los derechos ciudadanos anteriores a toda configuración política determinada, basta contemplar la historia reciente del siglo XX para advertir de un modo patético cómo las proclamaciones de los derechos inalienables de las personas solo se han tornado efectivas cuando simultáneamente se ha partido de las comunidades políticas como sujetos de derechos y no se ha excluido a las personas de la ciudadanía. No han sido buen punto de partida el individuo abstracto, la raza, el Estado o la clase social para fundar el orden político. Solo la inserción política de las personas y su bien político-personal son condición para el ejercicio efectivo de los derechos ciudadanos, al permitir referirlos a los bienes que identifican a la comunidad y posibilitar el juego recíproco con los derechos de los demás en su desempeño responsable mancomunado.

CAP. 5: EL BIEN Y EL MAL EN LA ESTIMACIÓN Y LA VOLICIÓN⁵⁹

Podría argüirse que con el planteamiento ético que se ha esbozado se desdibuja la diferencia moral fundamental entre lo bueno y lo malo, para la que no sería bastante la noción de posibilidades por apropiar. De aquí que nos preguntemos seguidamente cómo aborda Zubiri tal diferencia (en 1964 le dedicó un curso con el título *El problema del mal*). Desde F. Brentano ha sido frecuente en Ética fenomenológica retrotraerla a la diferencia axiológica entre cualidades positivas y negativas, dadas en las estimaciones correlativas y en los correspondientes actos de preferir. El filósofo donostiarra asume provisionalmente este enfoque (acorde con su formación inicial), pero sobrepasándolo en sus propios términos, de tal modo que acaba por conducirlo a la cuestión crucial acerca de cómo se pasa del valor estimado al bien realmente querido. Es una cuestión, sin embargo, que se le complica ante el problema filosófico, que se presenta en sus comienzos como aporético (tal como apareció entre los griegos), de la volición del mal. Lo cual le llevará a profundizar en el estudio de la voluntad, llegando a adscribirle una condición propia para que pueda realizar actos morales. Nuestra indagación sobre los actos de voluntad llevada a cabo en el capítulo primero nos ha proporcionado ya las bases antropológicas del tratamiento zubiriano, que acabará siendo metafísico para poder hacerse cargo del mal moral.

a) Del valor como objeto al bien realmente estimado y querido

Zubiri toma inicialmente de la Axiología contemporánea la intencionalidad del acto estimativo. Lo que estimo es algo objetivo, que

⁵⁹ Una aproximación bastante completa al tema de este capítulo se encuentra en GONZÁLEZ, A., “Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri”, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, 175-219.

pertenece a la estimación sin ser por ello parte o ingrediente suyo (conforme al sentido etimológico del término ob-jectum, anti-keímenon). Pero se aparta de Scheler en que se trate de unos objetos independientes de las cosas reales, recludos en la esfera ideal de los valores, por más que solo sean valores cualificando a las cosas reales, pero en todo caso con una legalidad y consistencia propias. Para Zubiri no basta con ello. Más bien: los valores son esencialmente atributivos, no solo adherentes a los bienes o residentes en ellos, sino que son más bien algo “de” los bienes, enraizado en ellos, como lo expone su estructura lógico-predicativa (“Tal bien es valioso”).

“Lo que tenemos presente y sobre lo que formalmente recae el acto de estimación, no es lo sereno en la luz sino la luz serena. No aprehendemos lo sereno junto a lo luminoso sino lo sereno en la luz” (SSV, 215).

Es una apreciación que suscribiría Husserl, para quien los valores solo pueden encontrar compleción en su sujeto lógico. Lo gratificante no es simplemente una cualidad que acompaña, a modo de orla o muesca, a un estado de cosas, como pueda ser el rato de sobremesa, sino que, por ser sobremesa, es gratificante. Es más: todo valor mentado funda una expectativa referida al estado de cosas que le da cumplimiento, o bien que lo decepciona. Para Husserl el valor no se agota en lo dado en el acto de estimación, sino que desde ello se inicia un proceso teleológico de cumplimiento que lo abre a su corroboración y que también lo expone a eventuales frustraciones. Pero Zubiri no se queda tampoco aquí, sino que invoca la intelección de realidad para lo dado como valioso en la estimación.

“En definitiva, lo estimado en cuanto tal es realidad valiosa, tanto por lo que concierne a sus propiedades reales como por lo concerniente a su carácter de realidad, y el acto mismo de estimación envuelve intrínsecamente un acto de intelección” (SSV, 217).

Lo estimado en el estimar no es simplemente su correlato objetivo, como si se conmensurara con él, sino que posee un plus sobre el objeto, al que convierte en estimandum. De un modo análogo advirtió Brentano que lo amable no es sin más lo apto para ser amado, al modo como lo visible es lo

que puede ser visto, sino propiamente lo digno de ser amado o lo amado con corrección (*liebenswert*). En este punto también podría traerse a colación el análisis kantiano del respeto (*Achtung*), que es tal que enlaza inmediatamente la esfera del sentir con el a priori legal de la razón del que es oriundo el respeto como sentimiento: el respeto sería el único sentimiento cuyo término se da como mereciendo ser respetado, y no como afección empírica; por ello, el sentimiento de respeto es apto, a juicio de Kant, para introducirnos en el terreno de la moralidad sin necesidad de justificación adicional. Ahora bien, la diferencia entre estas posiciones y la de Zubiri viene de que este plus o exceso de lo estimado sobre el objeto intencional no procedería de un juicio de corrección (como era el caso en Brentano), ni del a priori de la razón pura práctica (como en Kant), sino de la realidad presente como un *prius* inteligido al hacerla objeto de estimación.

He aquí un texto en este sentido:

“La intelección no es mera *objetividad*, sino simple *actualización* de la realidad misma en cuanto tal... El *prius* en la presentación nos vierte a la realidad misma. Esto es, en la intelección lo inteligido *queda* no solo como objetividad sino como realidad” (SSV, 220-1).

En último término, lo que es estimado es el bien real, y el valor es la valía o cualidad de bien por la que se lo reconoce. En un texto procedente del curso “El problema del hombre”, dictado en 1953-1954, muestra paladinamente su discrepancia con Scheler en este punto fundamental: “Scheler ha querido interpretar el bien como *soporte* de los valores. Pero el bien no es la cosa como soporte, sino al revés: como *raíz* de los valores, como fuente suya” (SH, 358). Mas en el curso posterior de 1964 lo expone con mayor precisión, al introducir técnicamente por vez primera la noción de condición como capacidad de algo para constituirse en sentido –noción que será tematizada años más tarde en *La estructura dinámica de la realidad* (1969)– y la aplica a las cosas en su ser estimadas. Así, frente a una consideración solo axiológica del acto de estimar, para Zubiri

“el bien no es mero soporte (*Träger*) del valor, sino que es la condición de la realidad en cuanto estimanda...”

Ciertamente, puedo ir del valor al bien. Pero entonces el valor es mera *ratio cognoscendi* del bien; en manera alguna su *ratio essendi*. La razón de ser del bien es la realidad misma en su condición de estimanda” (SSV, 223).

Alguna precisión más sobre la condición. El término “condición” no se toma aquí en el sentido lógico de implicación, sino en sentido sustantivo, como cuando se dice de alguien o de algo que es de tal o cual condición. La realidad en su condición de estimanda es el bien. El bien y su opuesto el mal (habría que añadir lo indiferente, en tanto que ni bien ni mal) son condiciones en el sentido antedicho de aplicables a la realidad.

“La realidad de bien y mal es una dualidad real, pero de lo real en su condición. Bien y mal son realidad, pero realidad en condición. Recíprocamente, bien y mal son cualidades de la condición, pero en cuanto condición de lo real” (SSV, 224).

El bien no es, pues, nuda realidad, pero está basado en la realidad en tanto que esta se constituye en cosa-sentido para el hombre en virtud del acto estimativo (sin que esto signifique que el estimar sea el único acto que haga aparecer cosas-sentido). Zubiri llama condición a esta “capacidad que tiene una realidad para ser constituida en sentido” (EDR, 228; SSV, 231). La diferencia entre nuda realidad y condición real constituyente de cosas-sentido es conceptuada mediante el esquema husserliano de actos fundantes/actos fundados, pero trasladándola de una diferencia interna a los actos de conciencia (simples y articulativos o sintácticos, o bien enunciativos de estados de cosas y enunciativo-axiológicos) a una diferencia dentro de la realidad aprehendida entre nuda realidad y cosa-sentido: la condición real no añade, en efecto, ninguna nota real a la realidad, por lo que esta se limita a servirle unilateralmente de fundamento: “la aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido” (SSV, 230). Es algo paralelo a lo que ocurre con la implicación lógica o condición suficiente, que es también unilateral.

La pregunta ahora es cómo ancla el bien en lo real aprehendido. Y la respuesta primera de Zubiri es que “la capacidad de lo real para tener sentido de estimandum, es lo que hemos llamado la línea del bien” (SSV, 233) (luego

veremos que una respuesta más definitiva es que el bien se consolida en los actos de voluntad más allá de la aprehensión estimativa). Pero en la línea del bien se sitúan el bien estrictamente tomado, el mal y lo indiferente (lo adiáforon). Sin embargo, antes de abordar estas diferencias en el siguiente epígrafe veamos cómo la cosa-sentido es la fuente de las posibilidades que el hombre como esencia abierta puede apropiarse con sus actos voluntarios (EDR, 102). Zubiri lo enuncia programáticamente: “En esas cosas-sentido están ancladas lo que llamamos las posibilidades” (EDR, 248). Y como las posibilidades fueron encontradas a partir de la estructura antropológica de la justificación, resulta que la condición aparece antropológicamente como una prosecución de la justificación a través de las cosas-sentido. Es cierto que la dinámica de las tendencias es lo que lleva primariamente a los actos voluntarios, según ya se examinó (cf. cap. 1, b), pero el despliegue de estos ha de contar también con las posibilidades mediante las que se hace posible justificar el bien querido. Ahora bien, con ello surge un nuevo interrogante: ¿es lo mismo el bien estimado que el bien querido? Y si no es lo mismo, ¿cómo se pasa del uno al otro?

Como bien real cabe que sean lo mismo, en el sentido de que un mismo bien puede ser estimado por alguien y querido por alguien otro o por el mismo que lo estima, pero en cualquier caso bajo otra consideración. La diferencia no está entonces en el bien, sino en los actos de estimar y querer. Pero Zubiri no la afronta desde el punto de vista fenomenológico-vivencial, sino justamente por la intensificación del momento de realidad que caracteriza al querer en tanto que acto de una esencia abierta y del cual adolece el estimar. Querer un bien es quererlo realmente en mí como en el medio en que se incardina todo acto de querer. Mientras el acto de estimar es pura y simplemente transitivo, el acto de querer involucra además la realidad personal, gramaticalmente presente como dativo ético (quiero algo como siéndome conveniente).

“Lo que digo es que toda cosa es amada, en alguna forma, en mí mismo. Y que solamente en la medida en que es amada en mí mismo hay la posibilidad de que sea amada por sí misma. No se trata de un egoísmo de objeto, sino de un medio en que se da eso que llamamos el bien. Este medio es la sustantividad humana, como bien de mí” (SSV, 252).

Otra es la cuestión noológica, relativa a la diferencia esencial entre el acto de aprehensión de lo real y el acto de estimar, modulado en las formas afectiva y volitiva. Zubiri afirma expresamente que el lugar fundante corresponde al primero, a la intelección. “Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento ni volición” (IRE, 284). Ni intelectualismo, ni emotivismo, ni voluntarismo, sino unidad compacta de intelección, sentimiento y volición, en tanto que los tres actos se dirigen a la realidad. Ahora bien, de estos tres actos es la intelección como aprehensión impresiva de lo real el que hace posible estructuralmente la aparición de los otros dos, ya que la afección sentiente (que, en cuanto envuelve realidad, es sentimiento) y la fuerza de imposición (que, en cuanto termina en lo real, es voluntad) son notas que acompañan a la presentación intelectual de lo sentido. Esta postura es la que Zubiri hace suya y a la que denomina inteleccionismo:

“Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, porque solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras típicamente humanas” (IRE, 283)⁶⁰.

Una segunda diferencia entre los actos de estimar y querer viene de que el bien querido se presenta bajo una nueva actualidad, que falta en el bien en tanto que estimado. Para esta nueva actualidad no basta la intelección primordial, sino que se requiere que el logos acceda a la condición real en que quedan las cosas más allá de su ser inteligidas. Esta intervención del logos está implícita en la estructura del objeto de la voluntad, ya puesta de relieve (cf. cap. 1 a), según la cual se quiere *A en razón del bien* que se encuentra en ello y al que se adhiere primariamente la voluntad. Es una estructura de la que

⁶⁰ En este sentido, cfr. PINTOR RAMOS, A., “Intelectualismo e inteleccionismo”, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, p. 110 ss. Sin embargo, basándose en otros textos zubirianos de la misma obra citada, alusivos a la aprehensión frutiva de la realidad (en la que estarían asumidos tanto el sentimiento como la volición) y en el fenómeno del recubrimiento entre unos y otros modos de aprehensión, C.A. POSE VALERA sostiene que el término “intelección” no significaría propiamente un predominio del acto intelectual sobre la estimación y la volición, sino la unidad primaria de los distintos modos de presentarse la realidad en la intelección sentiente (“Intelección, sentimiento, valor”, *Zubiri desde el siglo XXI*, Pintor Ramos, A (coord.), Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, 281-293).

carece la función estimativa. Mientras que la realidad queda en condición de estimanda en cuanto término formal del acto de estimación, en el querer, en cambio, lo querido lo es por su conveniencia real con la realidad sustantiva del hombre, aun cuando no se muestre así de un modo meramente intencional, sino que requiera que el logos lo haga manifiesto desde su campalidad. En este sentido y correlativamente al bien, se valdrá Zubiri de la noción de “condición” como herramienta conceptual para encarar el problema del mal: “el mal no es una propiedad real, sino una condición real de las cosas” (SSV, 246)⁶¹.

b) Lo intencionalmente bueno y malo

El bien del hombre no atañe solamente a sus estructuras biopsíquicas, sino que incluye el momento intencional en la inteligencia y la voluntad. No basta con el despliegue íntegro de aquellas estructuras, es menester que sean queridas intencionalmente conforme a su sentido. Más aún: es una abstracción artificiosa desdoblar en el hombre ambos momentos, el físico y el intencional; propiamente el único bien humano –moral– está en querer adecuadamente el orden objetivo real que se me abre intencionalmente y que incluye el bien propio biopsíquico.

“La plenitud no solo psicobiológica sino intencional, querida por mi intencionalidad, es justamente lo que llamamos moral, en una primera aproximación. El hombre como realidad físicamente intencional es, desde el punto de vista de su voluntad, una realidad moral” (SSV, 264).

El bien somático y psíquico del hombre no asumido intencionalmente es desde luego real, pero no plenamente humano mientras no sea

⁶¹ Sin embargo, la condición no se cumple del mismo modo en el bien que en el mal, pues no hay simple oposición entre ambos, sino que el mal se presenta en la línea del bien. Por ello, la realidad tiene condición de bien como un carácter formal (SSV, 246). En este punto se advierte cierta indecisión en Zubiri, ya que, de un lado, reconoce en la realidad el carácter formal de bien, viendo en el bien un trascendental (SSV, 292), y por tanto sin que haya necesidad de un acondicionamiento previo para constituirse en cosa-sentido, pero, de otro lado, equipara como condición el bien y el mal en las cosas reales.

intencionalmente querido; es meramente una factio o bene-ficio, promovida causalmente, y su privación, consistente en la desintegración o disarmonía de la propia sustantividad en el orden psicobiológico (SSV, 258), es lo que Zubiri llama malefactio o male-ficio.

Pero el bien moral, al ser intencional, queda en mí como querido. Ahora no se trata de que yo quiera lo que estructural y naturalmente soy, como se acaba de exponer, sino, al revés, de que llego a ser aquello que quiero: querer un acto de generosidad me hace ser generoso, y así sucesivamente. Formulado de otro modo: lo que soy, prescribe mi querer (era la primera aproximación moral), pero también lo que va a ser de mí, está en mi querer en tanto que mantenido intencionalmente y prolongado en nuevos actos de querer (redundancia del querer en el ser o consideración moral definitiva). El bien y el mal habrá que formularlos en este caso de modo distinto:

“Soy precisamente lo que soy y quiero ser, en mí mismo. De aquí que el mal –hablamos ahora nada más que del mal– no es en este caso un *malefactum*, no es un mal que me produce algo, sino que es el mal en que me coloco yo mismo por mi propia condición. Justamente entonces no es maleficio: es *malicia*” (SSV, 265)⁶².

Lo mismo cabría decir en relación con el bien que queda en mí, el cual no es simplemente benefico, sino que para él acuña Zubiri el neologismo “bonicia”, como opuesta a malicia (otras veces lo llama bondad simplemente).

Mientras el beneficio/maleficio es en el hombre relativo a aquello que lo provoca, la bonicia o bondad moral y su opuesto recaen sobre el hombre de un modo sustantivo a partir de los actos voluntarios intencionales (SSV, 265); se trata de un *bonum simpliciter*. El carácter intencional de estos actos –y derivadamente del bien moral– es lo que explica que el bien relativo a ellos quede en el agente a través de la volición, y no que sea debido a una realidad externa al hombre que interactuase con él, como es el caso del beneficio o del daño causados desde fuera.

⁶² Zubiri aclara que no toma el término malicia en el sentido más restringido de una persona maliciosa, sino como el carácter moral negativo de la volición no por razón del objeto, sino por razón de la volición misma (SSV, 265).

Es inequívoco que al tematizar el bien moral comparezca el mal, al menos como posibilidad y en diferentes grados. Realizar una acción moralmente buena, o bien en mayor o menor medida meritoria, es tanto como haber podido no realizarla; y si esta acción era obligatoria, su no realización hace aparecer el mal moral, cuando menos por omisión voluntaria. Pero, ¿es por ello el mal simplemente la agustiniana *privatio boni*? ¿O es una disconformidad con un orden objetivo positivamente querida? ¿O acaso consiste en querer un bien psicológico con desconsideración de los aspectos no convenientes que residen en él?

Ninguna de estas respuestas que se han dado clásicamente es rechazada sin más por Zubiri: por ejemplo y en relación con la primera, el mal lo entiende como *privatio boni*, aunque solo por ordenación a la sustantividad humana, en respectividad a ella, que es la única mundanal que tiene carácter absoluto. “El mal no es una cosa, sino defecto de cosa, privación defectiva o defecto privativo” (SSV, 246). Solo hay una privación que excluye Zubiri en el origen del mal: es la privación o carencia metafísica, al modo como la entiende Leibniz. Que las realidades creadas no tengan el máximo de perfección, sino que estén limitadas por las demás esencias compositibles con ellas es un signo de finitud, pero no es un mal metafísico ni a potiori mal moral alguno. Es cierto que el mal implica limitación, pero por el solo hecho de poseer un límite ninguna realidad es mala. Pero en todo caso, aun no negando que el mal envuelva privación del bien, quiere ahondar más: ¿cómo es posible que la voluntad quiera lo moralmente negativo en términos absolutos?

Lo radical y original de la propuesta zubiriana está en emplazar tanto lo moralmente bueno como lo moralmente defectuoso (en el sentido etimológico de de-ficiente o que decae de lo efectivamente bueno) en el acondicionamiento de sí misma que la voluntad precisa para su querer intencional y que la capacita para constituirse en sentido (en otro orden y de un modo análogo decimos que la puerta ha de estar acondicionada en su quicio “para poder abrirse”, y si lo está para lo contrario, decimos que tiene un vicio o defecto). La condición es, según se vio, lo que convierte a la nuda realidad en cosa-sentido, como un cuchillo, una vivienda o una puerta, con una respectividad particular al hombre que se añade a la respectividad por

mera actualización. Pues bien, a través de la voluntad adquiere el hombre su condición propia, que lo capacita para la actuación moral.

“El acto de voluntad consiste en darme a mí mismo mi propia condición. Por consiguiente, el problema está en la condicionalidad interna de la voluntad, y no simplemente en el objeto sobre que recae” (SSV, 271).

Pero con ello solo se ha situado el problema. Queda en pie la cuestión de cómo puede la voluntad querer el mal, si su objeto es el bien. Con lo anteriormente expuesto se dice que no basta con la especificación por el objeto para que se ejecute el acto voluntario moralmente cualificado, sino que la propia voluntad requiere estar en condición. Ahora falta por precisar en qué reside la particular “condición” de la voluntad, a la que Zubiri designa como bonicia, o en su caso malicia.

Para querer hay que “dejar que se apodere de mí la realidad en su condición” (SSV, 272). ¿Qué quiere decir esto? Se trata de que el poder posibilitante de la posibilidad que me apropio se hace mío, se apodera de mí. El “dejar” por parte de la voluntad estriba en que es mi volición la que convierte en posibilitante la posibilidad apropiada, la cual de este modo llega a ejercer su poder apoderándose de mí. En el caso del mal, ocurre de un modo paralelo, pero también paradójico, que le otorgo el poder sobre mí en virtud de la fuerza del querer y en discordia con esa fuerza:

“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 que me da la propia sustantividad considerada como un *bonum* mío, siendo así que el acto de volición mala consiste en atentar contra ese mismo *bonum* del que recibo fuerza para ser malicioso” (SSV, 276-7).

Pero, sea para el bien o para el mal, la “condición” de la voluntad ha de estar en correspondencia con la posibilidad apropiada mediante el mecanismo descrito. De aquí una nueva caracterización de la volición: “Querer es poner el poder del mal –o el poder del bien– en mí” (SSV, 273). La bondad y la malicia

son voluntarias no simplemente en tanto que actos voluntarios, sino en el sentido de instauradas por la voluntad.

Ahora bien, como resultado del concurso psicobiológico con el poder apropiado, este se transforma en lo que llamamos atracción sobre la voluntad. En la atracción el poder se activa no como puro poder, sino como habiendo sido movilizadado por el bene-ficio: “La atracción es la forma como el poder está unificado con el *factum*, con la *factio*” (SSV, 275). Las tendencias subtendidas al acto voluntario reaparecen así en él en la forma de colaborar en su asentamiento, debidamente orientadas. “Toda moral tiene, en una u otra forma, un aspecto por el que tiene que jugar con la rectificación de mis tendencias, incluso fisiológicas, como benéficas o maléficas” (ib.). Sin este apoyo tendencial la voluntad aparece crispada, en un acto de autoafirmación que la bloquea. Por lo que son aquí pertinentes las primeras lecciones que dio Zubiri sobre la voluntad, en las que se detiene a exponer los distintos momentos que inscriben la volición dentro de la unidad tendencial del hombre, desde la estructura pática hasta los momentos de arrojo en el ponerse a aquello que ha sido decidido y de firmeza por relación al dinamismo temporal con el que ha de medirse el querer (SSV, 60-63).

Pero la condición no solo ha de caracterizar a la voluntad, sino también a las cosas-sentido, que se constituyen en buenas o malas respectivamente a la personalidad. Si, por el contrario, el bien residiera únicamente en la voluntad, como sostenía Kant, estaríamos una vez más diseccionando la realidad unitaria e integral de la sustantividad humana. En este sentido, para Zubiri la personalidad tiene –como el resto de las realidades– una actualidad campal, vale decir, pertenece al hombre en su respectividad con las demás realidades incluyendo la propia, con sus tendencias orgánicas y disposiciones psíquicas, que modulan cada personalidad y a fortiori cada voluntad; la personalidad “es el modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad” (IRE, 273). Más nítidamente: “Personalidad es la cualificación campal de la personeidad” (ib). Reaparece así, desde la realidad personal de los actos voluntarios, lo ya sentado en el epígrafe anterior de que para que se haga visible la línea del bien no basta con la estimación, sino que es preciso acceder mediante el logos a la condición real de las cosas como buenas, malas o indiferentes.

En conclusión: “En la estructura unitaria del bien y del mal como condición, y en tanto que condición, es en lo que consiste la realidad del bien y del mal” (SSV, 285). Ahora bien, si la condición de la cosa querida no depende de la voluntad por consistir en una aptitud interna, ocurre que, por el lado del sujeto, este carácter positivo y actuante del bien y del mal, como condición real, no depende tampoco solo de la voluntad en la que quedan y de sus actos intencionales (bonicia y malicia), sino que el bien y el mal se muestran también en las formas derivadas de 1) beneficio/maleficio, en que se adueñan inclusive de los deseos y tendencias, 2) benignidad/malignidad, cuando activan la voluntad ajena, y 3) espíritu del bien/maldad, cuando actúan como principios objetivados incidentes en el mundo.

Mientras en el beneficio/maleficio hay causación transitiva ejercida sobre mí como efecto, en la bondad/malicia otorgo al bien o al mal el poder sobre mí. En la malicia el mal como poder se instala en la voluntad, que no es mala solo por lo que hace, sino en sí misma, ya que ha instaurado en sí el poder del mal o se ha colocado en condición de mala. Pero, por ser poder, la malicia puede extenderse también a otro: entonces se convierte en malignidad, que incita al mal como mal en los otros (en lo cual se distingue del maleficio). En la malignidad se sintentizan, de este modo, los rasgos de la malicia y el maleficio. En cualquiera de los tres casos el bien y el mal funcionan como un poder in crescendo, primero instaurado por la voluntad propia, luego inspirando las otras voluntades y, al fin, decantado en unos topoi o lugares comunes, que ejercen como espíritu objetivo o mundanizado.

Llegados a este punto, el problema del mal en toda su radicalidad asume un rostro metafísico. De él está pendiente incluso la denominación de mal que previamente y de modo provisional le damos en sus presentaciones físicas, psicológicas y éticas. Sin poder tratarlo aquí en todo su alcance, dedicaremos a esta vertiente el tercer epígrafe.

c) La razón de ser del mal

¿Qué es en definitiva el mal en el pensamiento de Zubiri?

Cuanto más se subraya el problema y el escándalo (en su sentido etimológico de piedra que sirve de obstáculo) del mal, con más énfasis se está afirmando implícitamente la connaturalidad con el bien, que no tolera a aquel. Se podría decir, como sostiene M. Nedoncelle⁶³, que en la medida en que nos rebelamos contra el mal, sea existencial o argumentativamente, estamos resistiéndonos a poner en entredicho la primacía del bien, a pesar de los alegatos de A. Camus frente a la existencia de Dios en nombre del sufrimiento de los inocentes, basándose en que no sería conciliable con la Bondad y Omnipotencia divinas. Pero si no existe el Bien trascendente, tampoco se puede nombrar el mal con toda la carga de aversión que lleva consigo y deja de ser problemática su conciliación con el bien. A lo que pretendo llegar con esta digresión es a la prioridad lógica y metafísica del bien sobre el mal, según una tesis clásica, en el mismo sentido en que una magnitud negativa solo se entiende desde la magnitud positiva negada por ella. Pero, ¿se puede seguir manteniendo esta prioridad cuando se otorga al mal una positividad en forma de poder, como hemos visto es el caso de Zubiri?

Para centrar la cuestión hay que empezar por advertir que la positividad del mal moral concierne al hombre como algo puesto intencionalmente por él y que solo existe en tanto que así puesto. Ni la condición de la voluntad ni la cosa-sentido, supuestas en el mal voluntario, agregan nota real alguna a la realidad física de algo. Físicamente es lo mismo el acto de disparar en la diana que el acto de apuntar a alguien con el arma homicida. Por tanto, Dios no puede ser causa directa ni indirecta de este tipo de mal, aunque como mal sea positivamente realizado por el hombre.

“El poder de la malicia es inherente a la libertad; y en tanto en cuanto poder de malicia, ha sido creado por Dios y es uno de los mayores y más espléndidos bienes que hay en el universo: el poder ser malo. Lo malo es serlo efectivamente. Ahora, eso no depende de la causalidad creadora de Dios, sino del ejercicio de mi libertad” (SSV, 297).

⁶³ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid, 1997, pp. 259 ss.

Sin embargo, no son excepción el bien y el mal al poder de lo real, sino que las cosas se reconocen como buenas o malas por el bien o mal que promueven, por su eficacia como tales. La positividad del mal incluye, por tanto, su poder como onda en expansión, tanto en el plano biográfico como en el orden social e histórico. ¿Acaso significa esto el eclipse del bien? Que traiga consigo tal eclipse es el signo de este poder, pero la tesis de Zubiri es que no estamos ante un poder irrefragable ni definitivo. Véamoslo primero en el mal causalmente provocado o male-ficio.

En este caso lo paradójico es, en efecto, que a través de él transparece el bien moral en lo que tiene de pugna por adquirir el bien plenario del hombre, sobreponiéndose a las adversidades.

“La razón de ser del maleficio es su ordenación a un bien mayor, que es precisamente la sustantividad de la realidad humana como realidad moral...; es una vía para mi plena sustantividad en cuanto *bonum morale*” (SSV, 305; SH, 399).

El maleficio lo es para algún órgano o función biológica, pero justo ello es lo que permite abrirse al bien integral de la sustantividad humana como bien moral. Un terremoto, una erupción volcánica, un microbio, etc. no son malos como tales, sino en su condición respectiva al hombre, que es quien los transforma en cosas-sentido. El mal como maleficio depende de un conflicto de bienes finitos, al ser cada uno en respectividad.

“El maleficio resulta de que cada una de estas cosas buenas es limitada, y de que la realidad de cada una es constitutivamente respectiva a la realidad de las demás. Y justamente en esta respectividad puede producir lo que es un bien para uno, un maleficio para otro” (SSV, 295).

Queda a salvo, por tanto, el bien que concierne trascendentalmente a la realidad como tal y el de cada realidad particular, no menos que el bien sustantivo del hombre en su realidad moral.

Pueden ilustrar esta afirmación zubiriana hechos de innegable significación moral, como la mayor humanidad que se despierta ante una calamidad ajena o el esfuerzo moral de superación y de forja de un temple

ante las deficiencias propias. Al contacto con el mal propio y ajeno se fomentan, efectivamente, nuevas posibilidades para poner en ejercicio la misericordia, la clemencia y otras virtudes semejantes, reveladoras de la moralidad. En el contexto de la sociabilidad humana en tanto que enfrentada a tendencias antisociales el seno de la sociedad civil, Kant comparaba el crecimiento moral del hombre con el desarrollo de los árboles en descampado haciendo frente a las inclemencias, en contraposición a los árboles raquíuticos allí donde han estado guarecidos de los elementos naturales adversos⁶⁴. A fin de cuentas, el hombre como sustantividad moral está en condiciones de relativizar o dar su auténtica perspectiva al mal.

“Por donde quiera que se le tome, como maleficio, como malicia o como maldad, el mal tiene su razón de ser en estar ordenado precisamente a un bien superior. Es una voluntad permisiva, pero anclada en la voluntad de beneplácito de un bien superior” (SSV, 312).

Por eso, en el animal no puede haber mal ni siquiera en la forma de maleficio, ya que no se comporta respecto de su propia realidad como un bien, que le permitiera calibrar posibles males a los que estuviera expuesto. No obstante, sigue siendo ciertamente un enigma cómo el mal coopera al realce del bien moral, pero lo que aquí importaba resaltar es que con el maleficio no se trata de un mal *simpliciter* que hubiera que cargar a cuenta de Dios como creador de las realidades limitadas.

Mas centrándonos en el mal moral, en sus dos formas de malicia (mal en la voluntad) y de maldad (el mal como espíritu objetivo en el mundo), me voy a limitar a llamar la atención sobre algunas líneas por donde discurre la propuesta de Zubiri, que alcanza a mi juicio una gran lucidez. Hay que advertir, sin embargo, que la contraposición entre mal físico y mal moral no es taxativa, si se toma en cuenta la unidad biopsíquica del hombre. En otros

⁶⁴ “En la sociedad civil esas mismas inclinaciones (antisociales) producen el mejor resultado; como ocurre con los árboles del bosque que, al tratar de quitarse unos a otros el aire y el sol, crecen erguidos, mientras que aquellos otros que existen en libertad y aislamiento extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen” (KANT, I., “Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la Historia*, FCE, México/Madrid/Buenos Aires, 1985, p. 50).

términos: el mal físico en el hombre es mal no en última medida por las posibilidades que le amputa como realidad moral, y el mal moral suele venir procurado por unas cosas, personas o mentalidades que ejercen un poder físico o efectivo sobre él. O bien expuesto desde el ángulo positivo inverso: atender a la salud, por ejemplo, no es solo una exigencia biológico-sanitaria, sino inseparablemente una posibilidad humanamente debida.

Pero incluso a propósito del mal estrictamente moral es válido –y es la tesis de Zubiri– que hay un bien superior que el mismo mal manifiesta y que es lo que Dios quiere en el mal, como es la libertad y soberanía del hombre cuando obra moralmente mal. En cuanto puesto por el hombre, el mal moral es un poder positivo, pero, por cifrarse en ser condición instaurada por el hombre, no añade nada a la realidad física de la voluntad ni a la de la cosa provocada por él. Es un mal que, como tal, carece de realidad, no pudiendo por tanto recaer sobre él el querer divino. Tratándose del mal moral (como también *mutatis mutandis* de lo moralmente bueno), la volición correspondiente queda en mí, siendo por tanto algo efectivo en mí mientras lo quiero: no es sino la reversión de lo intencionalmente querido sobre la realidad del agente que lo quiere. Por ello, se sustrae al querer divino. Sin embargo, todavía falta por mostrar cómo cooperan al bien los actos intrínsecamente malos, tanto en quien los realiza como en un plano histórico supraindividual.

En relación con los actos de malicia, tienen de peculiar el estado o situación en que dejan a la voluntad, una vez realizados. En tal estado se hace presente el ya señalado poder del mal, pero también los límites de este poder, pues por la interna disensión en que se halla el poder del mal en la voluntad y por la experiencia que acumula en el hombre, le pone en vías de superarlo de un modo más definitivo que antes de esa experiencia, proporcionándole posibilidades de bien de las que previamente carecía. Reaparece la noción-eje zubiriana de las posibilidades apropiandas.

He aquí una exposición de la argumentación completa:

“La volición nos deja en situación de apoderamiento del poder del mal. Ahora bien, esta situación, según dijimos, es intrínsecamente antinómica. El hombre, en su acto de malicia, quiere en cierto modo el mal, en virtud de la fuerza del bien

con que busca su propia sustantividad. Y lo que con su malicia ha querido es justamente algo que atenta a la sustantividad plenaria moral del hombre. Esta interna antinomia puede, en el estado resultante de la propia volición, serle manifiesta al hombre. En este sentido, el estado de malicia no es fuente de realidad, pero innegablemente es fuente de posibilidades, algunas de ellas buenas, como esa de rectificar la interna antinomia” (SSV, 308).

El poder de la malicia o mal moral está asentado en el poder del bien a través de las posibilidades (SSV, 306), lo cual ocurre mientras la personalidad humana no esté definitivamente fijada en el momento final de la vida. El mal como poder carece de sustantividad, ya que está inscrito en las posibilidades de bien desde las que se configura la personalidad como realidad moral, según se estudió en el capítulo anterior. Se da así prioridad al poder, como posibilidad que se adueña del hombre, sobre la situación efectiva en que se encuentra, y es en el marco de las posibilidades todavía no realizadas donde encuentra su lugar el bien apropiable, por poderoso que sea el influjo que ya ha ejercido el mal. Más abajo veremos que, por parte de Dios, la voluntad permisiva del mal se inscribe en la voluntad de beneplácito, cuyo correlato es el poder del bien.

En cuanto a la maldad o mal históricamente vigente, como espíritu objetivo implantado en el mundo y que extiende históricamente su influencia, el curso de la argumentación es paralelo al anterior, al recurrir de nuevo a la noción central en el planteamiento zubiriano de las posibilidades, antropológicamente fundantes de la realidad moral en el hombre. En verdad la historia alecciona con la experiencia de la humanidad y, en este sentido, permanece abierta a un juicio futuro, en el que salgan a la luz comparativamente los resortes del bien y del mal y se ponga así de manifiesto la interna concordancia de los hombres en los primeros, frente a la disensión y conflicto acarreados por la maldad.

“El hombre no debiera querer el mal. Pero puesto que lo quiere, cuando menos el conjunto de posibilidades históricas de la maldad, le lleva por antinomia a la aprehensión más plenaria del bien. Esta es la razón de ser del mal” (SSV, 312).

Prolongando **esta** línea, la historia encuentra su consumación en un Juicio final, en el que prevalezca definitivamente el bien del hombre sobre su aparente fracaso en ocasiones en la historia (SSV, 319).

En consecuencia, los descollantes bienes del progreso y la civilización están aquejados de ambigüedad, por no ser bienes en sentido pleno mientras no estén ordenados a nuevas posibilidades morales en el hombre. La dimensión histórica de la moralidad –que se ha puesto de relieve en otros lugares– cobra aquí su relevancia, al permitir adquirir una experiencia más acendrada del bien moral, con el cual han de medirse los bienes acarreados progresivamente de un modo histórico. La voluntad divina del bien humano se despliega como voluntad de un bien consolidado biográficamente frente a sus amenazas de declive y adquirido en la experiencia histórica acrecentadora de posibilidades. Terminaremos desarrollando esta referencia a la voluntad divina que tiene por término el bien humano.

En último término, Zubiri acude a las nociones metafísico-teológicas de voluntad de beneplácito en Dios en relación con el bien y voluntad permisiva a propósito del mal. Mientras la voluntad de beneplácito es aprobatoria, la voluntad permisiva no acepta lo que permite y, si lo permite, es por el mayor bien que resplandece a través de los efectos malos que no necesariamente acompañan al bien querido por Dios con voluntad de beneplácito. Hay que recordar que solo el mal moral lo es propiamente, por ser el hombre la única realidad que se comporta respecto de sí misma. Toda la argumentación zubiriana va encaminada a mostrar cómo la voluntad permisiva se subordina a la voluntad de beneplácito y cómo una y otra se unifican en Dios revelando una única voluntad, que solo puede ser de beneplácito⁶⁵. En Dios la voluntad permisiva continúa intencionalmente, por razón del término querido, la voluntad de beneplácito. La razón de ello está en que es correlativa de las consistencia propia de las cosas creadas y, en el caso del hombre, de la consistencia propia de una realidad acondicionada moralmente gracias a su voluntad; pero en Dios mismo ambas voluntades se aúnan en voluntad de

⁶⁵ Cf. el tratamiento de esta problemática en TORRES QUEIRUGA, A., “La metafísica del mal en Zubiri”, *Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, 135-153..

beneplácito, ya que para Dios el mal en sí mismo carece de realidad, por cuanto en Él no cabe la respectividad propia de lo creado.

Visto desde el ángulo de la limitación de las realidades: Toda realidad creada es verdadera, buena y bella, pero la falsedad, la maldad y la fealdad les acompañan trascendentalmente en el orden de las posibilidades a que están expuestas como realidades limitadas que son (la posibilidad vuelve a jugar su papel ahora como elemento de distorsión en las realidades). El vino puede ser falsificado como realidad, el mal puede ser padecido o cometido, lo feo puede aparecer. Por ello Zubiri llama al *verum*, el *bomun* y el *pulchrum* trascendentales disyuntos, ya que todas las realidades finitas están sometidas trascendentalmente a las anteriores alternativas. Solo para Dios no cabe lo falso, lo malo ni lo feo, ya que su voluntad permisiva de los segundos términos es una en Él con la voluntad de beneplácito. “Los trascendentales son disyuntos, precisamente y formalmente porque lo son de una realidad trascendentalmente limitada en cuanto realidad” (SSV, 384).

Y puesto que en su último alcance el tratamiento del problema del mal es teológico y excede los límites del logos humano, Zubiri acaba trayendo a colación las realidades cristianas de la gracia y el pecado, en los que el bien y el mal morales asumen una faz nueva y quedan sobreelevados. El bien y el mal morales se desvelan en su realidad en el plan originario del Altísimo, que es Creador, Redentor y Salvador del hombre.

Baste con estas indicaciones, por cuanto han destacado suficientemente que la *respuesta metafísica de Zubiri al problema del mal se sitúa en la perspectiva del bien moral del hombre* como término no exento de esfuerzo y penalidades, pero que a la vez, en tanto que bien plenario de la sustantividad humana, es apto para justificar o dar razón de lo penoso que pueda resultar su adquisición. Preservar la realidad moral del hombre, incluso al precio de que pueda usar mal de su libertad, es un bien mayor que la carencia de carácter moral.

“En tanto en cuanto Dios ha querido con voluntad de beneplácito naturalezas finitas, malélicas unas, con posible malicia otras, su voluntad permisiva es la continuación

intencional, en cierto modo, de su propia voluntad de beneplacito” (SSV, 301-2).

Extendiendo esta consideración a la contraposición entre bien y mal en toda su generalidad, uno y otro lo son en último término por referencia al hombre, y como el hombre es persona y la persona se autoposee, el bien y el mal no lo son en abstracto, sino que son mi bien y mi mal, y como tales de condición moral.

ANEXO SOBRE DIOS COMO FUNDAMENTO DEL PODER DE LO REAL

El acceso a Dios a partir de la religación constitutiva del hombre lo expone Zubiri en diversos cursos complementarios, en parte recopilados en *Naturaleza, Historia y Dios* y con un mayor desarrollo en *El problema filosófico de la historia de las religiones* y sobre todo en *El hombre y Dios*. Aunque no lo abordamos aquí in recto, ya se ve que tampoco es posible soslayarlo del todo por su relación con el poder de las posibilidades. Adviértase que el poder de lo real con el que hago mi vida no tiene su origen en mí ni en las cosas reales, sino que es el poder de aquella realidad que posibilita que las posibilidades se apoderen de mí y que me impele a hacer mi vida, dándole una figura personal. Se trata de Dios como realidad fontal. Dios está presente como fundamento en la realidad de las cosas y en mi realidad. Dicho sucintamente: “Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma” (HD, 150). Dios, como poder real fundamental, no es quien hace mi vida, pero sí quien me hace hacerla. Puede verse en ello una glosa del texto de San Pablo en el discurso a los atenienses en el Areópago: “En Dios vivimos, nos movemos y existimos”⁶⁶. Parafraseando una vez más a San Agustín, diríamos que Dios es lo más íntimo a las cosas y sobre todo a mí mismo.

Por la religación se alcanza a Dios como realidad absolutamente absoluta desde la realidad relativamente absoluta que es el hombre. Se concluye en Dios no ya bajo algún aspecto metafísico del universo que exija

⁶⁶ Hechos de los Apóstoles, 17, 28.

una causación proporcionada, como en las vías tomistas, sino como Dios o fundamento real (lo cual está de acuerdo con el sentido de *theos*, etimológicamente emparentado con el verbo *títhemi*, establecer o fundar). Mientras la causalidad para Zubiri se apoya en unos contenidos reales y los pone en función de otros previos, el poder afectaría a lo real en su fundamentalidad de real con anterioridad a sus contenidos talitativos. No obstante, se ha rastreado algún paralelismo con las vías de Santo Tomás en el modo de concluir, salvando las distancias entre el punto de partida tomista en hechos cosmológicos con alcance ontológico y el arranque antropológico zubiriano que representa el hecho de la religación⁶⁷.

⁶⁷ Sobre las oscilaciones de Zubiri en relación con la valoración del punto de partida de las vías tradicionales, con las que en su última obra se muestra crítico, cf. ROVIRA, R., “Las cinco viae ante la crítica de Zubiri”, *Aquinas* (Latern Univ. Press, 48 (2005/3), pp. 551-568.

CAP. 6: ALGUNOS DESARROLLOS INTERPRETATIVOS DE UNA FILOSOFÍA ZUBIRIANA DE LA PRAXIS

Se va a dedicar este último capítulo a hacer un balance somero de aquellas interpretaciones de la obra de Zubiri que han atendido en especial a la praxis y al papel relevante que le corresponde en el conjunto de su pensamiento, sea desde una filosofía liberacionista en el contexto latinoamericano (Antonio González, J. Corominas, F. Niño...), sea estableciendo el primado verificacionista de la praxis en las cuestiones bioéticas (D. Gracia), ya al socaire del giro pragmático-lingüístico y postmoderno contemporáneo (O. Barroso, V. Tirado San Juan...), ya asignando al sentido su lugar en la aprehensión primordial de realidad (J. Bañón, A. Pintor-Ramos...). No es posible en este libro hacer un recorrido completo por todos los comentarios y bifurcaciones centrados en la praxis a que ha dado lugar el pensamiento del autor donostiarra; me limitaré a poner el acento en aquellas bifurcaciones que conciernen más directamente a la temática ético-antropológica, aun consciente de la dificultad que proviene de que la filosofía de Zubiri es un todo demasiado abigarrado, en el que a duras penas se pueden deslindar los problemas particulares.

A la hora de sopesar unas y otras interpretaciones, la pregunta es inevitable: ¿dan pie los textos originales a las versiones que establecen el primado de la praxis o constituyen lecturas reduccionistas de algunos pasajes no fácilmente amoldables con la integridad de los textos? En este segundo sentido, se admite comúnmente que hay frecuentes oscilaciones y ambigüedades en la obra zubiriana, como ya hemos tenido ocasión de comprobar. Más que a una hermenéutica de esos textos se atenderá al lugar sistemático de las nociones aducidas.

1) De un modo general y antes de pasar a las interpretaciones mencionadas, el primado de la praxis parece venir abonado por el hecho de

que Zubiri sustituye al sujeto lógico permanente de sus actuaciones por el sistema de notas que se reconocen solo en el “de” que las asocia, vale decir, en su comportamiento recíproco. Lo cual empieza por advertirse en su concepción de la esencia como lo que esencia algo o el momento nuclear de la sustantividad (SE, 186): no está en el orden de la subjetualidad, sino que se enmarca en la sustantividad.

Sin embargo, a esta presentación de la prevalencia de la praxis en las esencias cabe argüir que lo que es válido sin más para las realidades mundanales en respectividad no lo aplica nuestro autor a la persona, la cual es constitutivamente sujeto de acciones, como ya se vio (cf. cap. 3, introd.). Baste con que nos fijemos en el siguiente texto: “la suidad no es un acto ni nota ni sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución” (HD, 48-49). Pero aun en las realidades infrahumanas el dinamismo de la respectividad solo es posible contando con la identificación formal y constitucional de cada cosa en sus notas. Y en su aplicación a la persona, esta, como realidad y basamento de la moralidad que es, antecede a sus acciones.

2) En particular podría aducirse a favor de la preeminencia de la praxis –humana– que la libertad y la acción presentan un carácter antropológico muy primario en Zubiri, ya que el momento aprehensor y el momento tónico no garantizan por sí solos, sin la intervención de la praxis libre, el momento efector, al modo como, en cambio, sucede en el animal. Por ello, se podría hablar de una filosofía de la praxis, a la que también se denomina filosofía de la acción y praxeología, que sería anterior a la ética de bienes y deberes (así lo sostienen J. Corominas y Antonio González, ambos pertenecientes al Departamento de Filosofía en la Universidad de San Salvador). En la unidad radical y primaria de la acción sería donde están insertos como actos diferenciados la aprehensión, el sentimiento y la volición, así como los distintos momentos dentro de cada acto, en lo que se fundaría este primado de la praxis. En este sentido, para Corominas “la ética no se deriva de una

filosofía primera, sino que es idénticamente filosofía primera”⁶⁸. No quiere decir que sea ética o filosofía primera porque se fundamenten en ella los demás saberes, en el modo en que lo propone Levinas, sino porque hay un hecho primordial en alteridad radical, en el que se asientan todos los saberes indiferenciadamente primeros, entre los que se incluye la Ética.

A este respecto y en un plano antropológico, no le ofrece duda a Zubiri, ciertamente, que hay un hecho primario de alteridad, pero no resulta concluyente la argumentación si lo que pretende es reivindicar una praxis auténtica o verdadera sin base teórico-enunciativa, como parece desprenderse de la defensa del primado de la praxis. Pues en las tres dimensiones que admite Zubiri en la verdad –declarativa, patentizadora y aseguradora– no se halla ninguna componente pragmático-performativa que gozara de autonomía, al modo como lo entienden J. Austin o K.O. Apel. Por el contrario, “estas tres dimensiones, a saber, el haber que presenta la realidad, la patencia y la firmeza, constituyen el atenuamiento a la realidad, esto es, la verdad” (SH, 637-8; SE, 135). Algo más explícito es este otro texto:

“Patencia de riqueza, firmeza de su realidad, efectividad de esta realidad, son las tres dimensiones congéneres y coetáneas de la verdad real, y por tanto lo son de la realidad misma como capacidad de ser actualizada en la inteligencia” (HD, 191).

El “est” veritativo latino, la aletheia griega, como rescate del olvido, y la raíz semítica uer (de donde verus o severus) como confianza, son las tres matrices que convergen en la verdad, sin que en ninguna de ellas se encuentre una deriva pragmática. De aquí que en la verdad del hecho moral, como en cualquier otra verdad, no se pueda prescindir de la componente noológica, que se expone enunciativamente, por más que en conexión con las otras dos.

El propio autor parece reconocer lo problemático de su interpretación del primado de la praxis cuando añade: “Y aunque esta interpretación no fuera estrictamente fiel a la letra de Zubiri, parece la más apegada a este bracear denodado por alcanzar un punto de partida radical en el que Zubiri no dejó

⁶⁸ COROMINAS, J., *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, p. 254.

jamás... de desmentirse permanentemente”⁶⁹. Y admite que hay otras interpretaciones posibles, a las que llama metafísica y noológica.

3) La abarcante presencia de la praxis en Zubiri se percibe asimismo a través de las dimensiones social e histórica de la persona, tales que el trato más primario con estas realidades está impregnado de lo humano. Pues tanto el sentido recibido de los primogénitos a través de los signos expresivos en los primeros años (según ha puesto de relieve el interaccionismo simbólico) como el legado transmitido históricamente son objeto de comprensión antes de proyectar una acción intencional. Según ello, el propósito de la acción remite a respuestas motivacionales todavía no intencionalmente proyectivas (así, un acto de agradecimiento, un acto social de correspondencia..., de los que proceden distintas intenciones). De aquí que el desarrollo de la socialidad e historicidad en el hombre sea ya ético, aunque quepan unas metodologías social e histórica particularizadas⁷⁰. Como se nos dice: “Nada puede anular en la acción humana, por mínimo que sea, un momento moral anterior a toda intencionalidad histórica o del Espíritu”⁷¹.

Ya hubo ocasión de comprobar, en efecto, cómo valiéndose de la alteridad ínsita en las acciones humanas, aun en aquellas más rutinarias o de menor alcance intencional, Zubiri extiende el campo de la praxis moral y evita así la dicotomía entre sistemas sociales y moralidad, a que es tan proclive en especial el tratamiento ético-comunicativo de Habermas⁷². Sin embargo, no

⁶⁹ *o.c.*, p.255.

⁷⁰ Incluso la ciencia histórica como saber del pasado no es éticamente aséptica, ya que está en función de la memoria psicológica y ética de los individuos y pueblos (RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003) y precisa de la comprensión de los proyectos humanos vueltos al futuro antes de objetivarse históricamente (es el otro sentido –originario– de la historia, como quehacer colectivo dirigido hacia adelante). En su aplicación a la historia europea, es muy reveladora la obra de GAZAPO ANDRADE, B., CAMBÓN CRESPO, E., *Europa, Identidad y Misión*, Edibesa, Madrid, 2004.

⁷¹ *o.c.*, p. 258.

⁷² HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp. Frankfurt, 1985. Se ha hecho notar cómo los sistemas compactos del poder y del mercado dejan, en el planteamiento de Habermas, un espacio restringido a la sociedad civil. Cf. PÉREZ DÍAZ, V., *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid, 1997, pp. 45-58; FERRER, U.,

me parece que lo anterior constituya un argumento para anteponer la praxis a la teoría, por dilatada que se torne el área de aquella, ya que también se ha examinado en esta misma investigación (cf. cap. 3, c) cómo las dimensiones individual, social e histórica están inscritas dentro del dinamismo de la suidad, por el que la persona es ella misma no siendo lo mismo y en definitiva tienen en la persona –en su realidad propia e irreductible– su razón teórica de ser. Es la persona la que reconoce su mismidad –en el sentido de ipseidad– en las tres dimensiones anteriores e inseparables de ella.

Separándose de Zubiri –aunque tome de él la inspiración–, Antonio González propugna una filosofía primera de la praxis o praxeología trascendental, desnuda de toda otra referencia, como puedan ser la realidad, la cosa–sentido, la sustantividad o la persona en Zubiri, o bien la conciencia y la subjetividad en la filosofía moderna, preferentemente Husserl. El residuo que le queda, al margen de los supuestos de que las distintas filosofías de la acción lo han recubierto, son las unidades últimas que son los actos, acciones, actuaciones y actividades, yendo de lo simple a lo complejo en un orden de progresiva configuración. “Este punto de partida está mezclado (en Zubiri) con distintos presupuestos que nos llevan más allá de la verdad primera. No obstante, también resulta obvio que es posible una progresiva liberación de tales presupuestos”⁷³.

No se estudia, pues, la actualización de nuestros actos a partir de actos ulteriores, sino la facticidad primordial del acto fuera de toda consideración consciente. “El *factum* del acto ‘hecho’ es el *verum* primario anterior a toda dualidad entre la cosa actualizada y el acto de actualización. Más radical que la verdad de la actualización en un acto es la ‘verdad simple’ del acto mismo. La verdad primera es una verdad simple en la que no hay dualidad. El *factum* de los actos es la verdad primera que constituye nuestro punto de partida”⁷⁴. La agrupación primera de los actos atendiendo a su triple presentación como sensación, afección y volición, unificadas por la alteridad, es lo que da lugar a la acción, con anterioridad al acto que la actualiza como provista de sentido. Y

Opinión pública y sociedad civil en Habermas, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002, pp. 21-33.

⁷³ GONZÁLEZ, A., *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997, p. 43.

⁷⁴ *o.c.*, p. 67.

si, en cambio, fijamos la acción intencionalmente con arreglo a un sentido, la sobrepasamos como acción y sorprendemos la actuación consciente o intencional. Desde estas articulaciones primarias de la praxis se pretende reconstruir los conceptos metafísicos, que en sí mismos considerados parecen sustraerse a la praxis.

Así, reclamándose de Zubiri pero radicalizándolo, el carácter personal de las acciones lo ve A. González exclusivamente en la distensión de estas en sus tres momentos sensitivo, afectivo y volitivo; o bien el carácter social lo expone en la alteridad radical con que el propio cuerpo y los propios actos se actualizan como “otro entre otros”; o la libertad se le muestra en las acciones por ser abiertas y distensas, sin tener que acudir a un sujeto libre; o el bien y el mal aparecen en su modo más elemental relativamente a los tres momentos que estructuran la acción; o el carácter económico de la acción quedaría manifiesto al permitir o impedir los demás el acceso a determinadas cosas... Una vez que se llega, por fin, al estadio de la actividad, en la que aparecen los actos de la razón en el modo potencial o condicional como señal de distanciamiento, las cosas son actualizadas en un “sería”, con independencia de nuestros actos y con una alteridad máxima: “en los actos racionales se actualiza lo que las cosas pudieran ser con independencia de cualquier acto, incluidos los propios actos racionales”⁷⁵. Tampoco las personas propia y ajena son a este nivel primario actualizadas de inmediato, sino que aparecen al término de los actos de la razón.

Es patente que la praxis constituye un punto privilegiado de confluencia de diversos ingredientes para el examen de la persona, la libertad, la dimensión social, el poder histórico, el hecho moral..., sobre todo cuando se la despliega sistemáticamente en sus distintas configuraciones: así, contemplamos a la persona en la acción como el agente que se distancia de ella, en la actuación la vemos como el ejecutor que aplica unos esquemas intencionales, y en la actividad la persona comparece como el actor biográfico de las posibilidades –descubiertas racionalmente– que ha de irse apropiando. Con todo, la objeción básica al anterior planteamiento entiendo que se cifra en que el análisis praxeológico del hombre y de sus varias dimensiones pasa por alto que en las acciones mínimas se revela ya íntegra la persona (como puso

⁷⁵ *o.c.*, pp. 152-3.

de manifiesto Scheler en los fenómenos expresivos), no necesitándose reconstruirla escalonadamente a medida que avanza la acción, así como (también puede objetársele) la artificialidad de la disociación entre actos volitivos y sujeto de los mismos, ya que son actos que tienen carácter centrípeto en razón del querer-yo o su ser constituidos por el yo, como hubo ocasión de examinar (cf. cap. 3, introd.).

4) Siguiendo las lecciones de Zubiri en el tercer volumen de la Trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* dedicado a *Inteligencia y razón*, D. Gracia concede especial relevancia a la praxis de la metodología científica de la verificación en la justificación moral de las decisiones clínicas. “Solo al final de todo el proceso metódico de la razón moral, podemos decir que un acto o una decisión está justificado. Hay, por tanto, una correlación estrecha entre razón metódica y justificación. Solo la razón metódica justifica. De ahí la importancia del tema de la metodología moral”⁷⁶. La justificación es el último paso del recorrido metodológico, que se inicia con el sistema de referencia (premisas ontológicas y éticas), sigue con el esbozo moral que suministran los principios bioéticos, toma nota de las consecuencias adicionales o experiencia moral teleológica y concluye en el momento de la verificación, como contraste del caso particular con la regla o principio para poder tomar la decisión más conveniente. Situemos cada uno de estos pasos.

Para Zubiri el sistema de referencia establece la dirección campal en la que estamos inteligiendo las cosas. Prescindir de él equivaldría a hacer de las cosas inteligidas un mero elenco, sin un principio metódico que las organice como campo real.

“El sistema de referencia consiste tan solo en el trazado de la dirección concreta del ‘hacia’ de la actividad (de la razón)... Direccionalidad es la concreción del ‘hacia’ mundanal de la actividad” (IRA, 214).

⁷⁶ GRACIA, D., *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid, 1989, pp. 136-137.

Pero el trazado de la actividad de la razón se apoya en unas posibilidades que anticipan lo que la cosa “podría ser” y correlativamente mi propio conocimiento actualizador. Esta función posibilitadora es la que cumple el esbozo, como segundo momento metódico. “El esbozo de este sistema de posibilidades desde un sistema elegido como referencia, es el segundo paso del método” (IRA, 222). La intelección sentiente previa de la posibilidad, a la que luego convertimos en esbozo, es lo que Zubiri llama sugerencia. Sistema de referencia y esbozo de posibilidades orientan el momento decisivo del método, que es la experiencia.

Experiencia es la probación de lo real que está allende, atravesando las posibilidades que han sido interpuestas como un “podría ser”. Atravesar es en griego *peirao*, en latín *perior*, vocablos que están en el origen del término “experiencia”. Experiencia no es mera constatación, sino perforar hacia lo que es realmente en profundidad (como cuando decimos “tengo experiencia de este lugar o de alguien” o “he adquirido experiencia”). “Inteligir lo sentido como momento del mundo a través del ‘podría ser’ esbozado: he aquí la esencia de la experiencia” (IRA, 228). La experiencia se prolonga en la verificación, en que lo real hallado en la experiencia verdadera, esto es, arroja su saldo de verdad en la intelección: en su forma más simple el verdadar es “el mero estar presente de lo real en la intelección” (IRA, 259). Pero la intelección en búsqueda o inquiriente de la razón tiene una forma peculiar de verificación, que es el encuentro de lo que algo es en la realidad. “Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadar propio, un modo propio de actualización: es verificación” (IRA, 262). Pues bien, ¿cómo se presenta en Bioética esta marcha de la razón, según Diego Gracia?

El sistema de referencia en Bioética comprendería la premisa ontológica de que el hombre es persona, y en cuanto tal tiene dignidad y no precio, y la premisa ética de que, en tanto que personas, todos los hombres son iguales y merecen igual respeto y consideración. En el esbozo moral o hipótesis se introducen los principios deontológicos de los bioéticos norteamericanos T.L. Beauchamp y J.F. Childress, expuestos en sus *Principles of Biomedical Ethics* (1979) basándose en el Informe Belmont de 1978, pero con algunas modificaciones respecto del mismo, como es la separación entre los principios

de no-maleficencia y beneficencia. A su vez, D. Gracia diferencia en estos principios un nivel 1º de mínimos, en el que sitúa los principios de no-maleficencia y de justicia, y un 2º nivel más exigente o de máximos, donde tienen cabida los principios de autonomía y beneficencia. De este modo, se añaden unos criterios de jerarquización con los que ayudar a resolver las eventuales colisiones que puedan surgir entre los principios bioéticos a la vista de las situaciones en que han de ser aplicados. Pues de acuerdo con la clasificación de D. Ross, estos principios, al ser abstractos y gozar de evidencia, son *prima facie*, transformándose en deberes *in actu* solo cuando se revelan aptos para guiar próximamente la actuación concreta, siendo entonces cuando pueden plantearse los conflictos.

Lo cual conduce al tercero y cuarto pasos metodológicos. Se trata al fin de la confrontación de los principios con la experiencia, que en el orden moral es experiencia de conformación con la realidad personal, única para la que se presentan los deberes –a diferencia de la contrastación experimental en las ciencias de la naturaleza; en la experiencia moral (teleológica) se pone a prueba el esbozo, esto es, se lo aplica simplemente o, por el contrario, se le encuentran excepciones. “El momento teleológico se corresponde con la experiencia moral, como vía para la realización de excepciones a las normas”⁷⁷. Así pues, los esbozos están a un nivel deontológico, y es la experiencia de conformación la que los transforma en obligaciones, al medirlos con la personalidad moral y convertirlos así en “mis” deberes u obligaciones. Este poner de acuerdo los principios abstractos con la realidad moral dada en la experiencia de la conformación personal, es lo que el autor llama verificación racional o último de los momentos metodológicos, en el que se consuma la praxis.

Este esquema general de la metodología de la verificación ética precisa, a mi juicio, de dos puntualizaciones en la línea de Zubiri al aplicarlo a la toma de decisiones: primero, la necesidad de criterios valorativos para poder enjuiciar a su vez las consecuencias o momento racional de realidad, ya que en otro caso estaríamos prescindiendo del momento antropológico-ético de la justificación en el estadio teleológico, y, segundo, el carácter de cumplimiento que en Zubiri tiene la verificación, tomado de Husserl tal como emplea el

⁷⁷ o.c., p. 127.

término en las *Investigaciones Lógicas*, y por tanto no reducida a constatación o encuentro fortuito, sobre el modelo de las ciencias experimentales.

“Encuentro es cumplimiento de un esbozo. No se trata ya de una conformidad más o menos adecuada con lo real, sino de la intelección de lo real como realización de un esbozo, cumplimiento de lo que ‘podría ser’ en lo que realmente es. El cumplimiento es el modo propio de la intelección inquiriente” (IRA, 263-4). Más lacónicamente: la verificación es “actualidad en cumplimiento” (IRA, 264).

5) O. Barroso hace valer que se encuentra en Zubiri una filosofía de la praxis, entendida como la intrínseca unidad del conocer, del comportamiento moral y del actuar. En oposición a las praxeologías de J. Corominas y A. González, considera que “una filosofía de la praxis con bases en Zubiri debe tener en cuenta también las nociones noológicas de su antropología”⁷⁸. Desde estas coordenadas se aproxima al modo como abordaría Zubiri los problemas contemporáneos de la crisis del progreso, el pluralismo de sociedades y culturas, la aceleración del tiempo histórico o la globalización. Pone de manifiesto que la aprehensión primordial de realidad, la apropiación de posibilidades y la ampliación de esas posibilidades mediante el hacer técnico conforman una unidad, que entra en crisis tan pronto como se proyecta el futuro sin anclarse fruitivamente en la realidad presente (lo que Zubiri llama futurismo⁷⁹), o bien si se independiza el mundo de la técnica de las posibilidades apropiables, o bien cuando se disloca el conocimiento de la realidad en que el hombre está implantado.

¿Cómo afrontar los anteriores retos contemporáneos desde una idea unitaria de hombre? Barroso subraya con Zubiri que la diversidad de ideales

⁷⁸ BARROSO FERNÁNDEZ, O., *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002, p. 12.

⁷⁹ A este respecto son ilustrativas las siguientes consideraciones de Zubiri: “(El hombre de hoy) necesita también la higiene de la fruición. Parece que el hombre actual se halla en tal forma disparado hacia el futuro que carece de tiempo y de holgura para saber dónde tiene apoyados sus pies; no tiene fruiciones, sino perpetuos proyectos en que se devora a sí mismo. El futurismo reacciona sobre el presente disolviéndolo en angustia” (FAE, 244).

de hombre y las diversidades social e histórica tienen fácil acomodo en una concepción antropológica en la que el hombre está dimensionado individual, social e históricamente y, por tanto, puede asumir las variaciones en estos planos sin por ello quebrarse la mismidad fundamental de lo humano y manteniendo a la vez la apertura fundamental a la realidad. Por ello la pluralidad social y cultural o en los ritmos históricos está en condiciones de salvar el escollo del relativismo:

“Es cierto que en esa multiplicidad y en ese cambio no cambia la naturaleza humana. Esto sería un historicismo y un relativismo monstruosos. El hombre es una sustantividad abierta en función de su inteligencia sentiente, y esto ni es obra del hombre ni algo que pueda cambiar. Lo que cambia es que todas esas ideas distintas del hombre expresan de manera más o menos adecuada algo de lo que esa naturaleza puede dar de sí. Y lo que puede dar de sí cambia” (SH, 429).

Esto no significa ofuscar o atenuar las variaciones, ya que precisamente vienen posibilitadas por la situación abierta en que se halla el hombre a partir de la intelección sentiente, pero sí enmarcarlas en el orden de la *perfectio* posible, y no en el plano de lo sustantivo del hombre.

“Sería absurdo mezclar ambas dimensiones y creer que porque cambia la idea del hombre y, por tanto, en cierto modo la realidad del hombre, ello envuelve un cambio en la sustantividad humana. Los argumentos de verdades morales deben hacerse muy distintamente, según que se ponga el acento en la pura sustantividad o en la idea de perfección de esa sustantividad. Lo que la idea del hombre pone es una idea distinta de la *perfectio*” (SH, ib).

Como se ve, no estamos simplemente ante un perspectivismo de corte orteguiano, igualmente distante tanto del absolutismo racionalista como del relativismo, sino ante la traducción ética del absoluto-relativo que es el hombre: su índole absoluta se afirma en unas posibilidades relativas, en tanto que siempre abiertas a una perfección no colmada. “Para Ortega el principio rector reside en la tesis de que las múltiples perspectivas no son excluyentes,

porque en cada una de ellas hay un momento de verdad... Mientras que en Zubiri el principio rector será la aprehensión primordial de realidad y el logos modulados como principio y sistema de referencia de todo esbozar moral”⁸⁰.

Pero esta relatividad del hombre –vale decir, su estar en situación abierta, en la que tienen cabida las variaciones mundanales e históricas en las que se desenvuelve la praxis– se patentiza especialmente en su alteridad constitutiva: antes de afirmarse como yo, y en este sentido como absoluto, es un “me” y un “mí” modulado por los otros, que se han introducido en mi vida. El callejón sin salida del solipsismo de la filosofía moderna deriva de poner el punto de partida en el yo. Desde esta premisa la reconstrucción del alter ego, emprendida con no poco artificio por Husserl, no podía por menos de ser un intento no enteramente logrado, porque la alteridad está al nivel del “me” y del “mí”, antes que la realidad sustantiva del yo se cobre como absoluta. Por lo mismo, tampoco la cuestión de la alteridad es la cuestión del alter ego, porque lo primero es lo otro humano, introducido en mi vida como provisto de sentido, y no el yo sustantivo del otro yo. “Así, el problema del solipsismo queda superado, metafísicamente, con la consideración de la constitutiva socialidad de la realidad humana”⁸¹.

Y por aquí es posible enlazar la posición de Barroso con el giro pragmático-lingüístico contemporáneo. Pues situándose en la perspectiva de Zubiri, no habría necesidad de asumir una actitud posmetafísica para superar el solipsismo de la modernidad, sino que lo que se requiere es proseguir la tradición fenomenológica anclándola en la realidad humana previvencial.

Más centralmente aborda este problema V. Tirado San Juan. Sopesa lo que en Zubiri se puede encontrar de postmoderno, al efectuar una crítica de conjunto a la metafísica occidental por haber logificado la realidad, y esto le emparenta con Heidegger, Lévinas, y en general con todos los preconizadores de la hermenéutica de la sospecha. Pero el parentesco termina aquí. Por lo pronto no hay en Zubiri fragmentación de relatos inconexos ni astillamiento de la comprensión en los wittgensteinianos juegos de lenguaje incomunicados.

⁸⁰ *o.c.*, p. 135 nota.

⁸¹ BARROSO FERNÁNDEZ, O., “El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri”, *Balance y perspectivas en la filosofía de Zubiri*, Nicolás, J.A., Barroso, O. (eds.), Comares, Granada, 2004, p. 574.

Porque no es menos cierto que Zubiri se considera metafísico en su etapa madura y continuador de la herencia fenomenológica: no otra cosa significa, por un lado, estudiar lo real en sus diversas expresiones, pero en función trascendental y, por otro lado, privilegiar la actualidad de lo dado en los actos intelectivos.

La crítica de Zubiri alcanza, pues, a las corrientes de pensamiento postmodernas paradójicamente por las mismas razones por las que se dirige también a la absolutización del logos fuera de toda impresión de realidad. Como dice el intérprete mencionado: “Curiosamente, entonces, las hermenéuticas postmodernas, como la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje, habrían incurrido de nuevo, como antaño las filosofías del sujeto, en idealismo, pues ambas, cada una a su modo, acaban sustantivando el logos: y lo que el logos dice ser, es. ‘Las fronteras de mi lenguaje –dice Wittgenstein en el *Tractatus*, 5.6– significan las fronteras de mi mundo’ ”⁸².

6) La interpretación de la ética zubiriana a partir de las cosas-sentido me parece particularmente sugerente⁸³. A. Pintor-Ramos se basa para ello en el papel de primer orden, reiteradamente destacado en este libro, que concede Zubiri a las posibilidades, pues ellas constituirían un modo patente de convertir la nuda realidad en cosa-sentido. Para lo cual hay que tomar la posibilidad como “un concepto categorial que define aquello que es término de voluntad, dejando de lado si es medio o fin” (SH, 373). La nuda realidad de los propios actos, lejos de ser indiferente a todo sentido, es la que se abre al sentido como una posibilidad suya, tal como ocurre en el fenómeno moral del arrepentimiento o en lo que solemos llamar en sentido moral “adquirir experiencia”. He aquí el ejemplo del arrepentimiento, comentado en este contexto por Zubiri:

⁸² TIRADO SAN JUAN, V., “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, *Balance y perspectivas...*, p. 561.

⁸³ PINTOR RAMOS, A., “El sentido en Zubiri”, *La filosofía en el contexto de la crisis europea*, Alvarez Gómez, A., Martínez Castro, R. (eds.), Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

“El arrepentimiento consiste en asumir la *realidad* pasada en una figura de ser que es distinta. Yo soy el criminal que ha cometido un crimen, pero lo soy ahora arrepentidamente, cosa que no lo era cuando cometí el crimen” (HD, 58).

Y no lo era antes porque le faltaba al acto el sentido que retrospectivamente le he agregado y que convierte al arrepentimiento en un hecho moral positivo. No se llega, pues, al objeto a través de los sentidos, como es usual en la Fenomenología, sino que la realidad en aprehensión primordial da de sí y se despliega en cosa-sentido a través de la voluntad, para la que el sentido se presenta como posibilidad. De este modo se llegaría a incluir en el hecho moral, tal como lo describe Zubiri, también lo ya realizado, en tanto que abierto hermenéuticamente a los sentidos que adicionalmente la voluntad llegue a incorporarle.

Añadamos que lo peculiar del sentido en las posibilidades apropiadas es que se presenta primariamente como tal, ya que quien lo define es la vida humana, quedando muy lejana la incardinación en las cosas reales que otras veces lo caracteriza; de él dice Zubiri que “el sentido es el constructo de la realidad con la vida humana” (EDR, 228). Si en otras situaciones el sentido es condición real, aquí se hace hincapié en las cosas reales, pero solo en tanto que posibilidades para la vida humana.

Ciertamente, todo sentido trae consigo un distanciamiento de la inmediatez de la aprehensión de lo real, convirtiendo a esta en simple aprehensión; pero cuando se trata de las posibilidades para la vida humana esta distancia se hace mayor, ya que donde se pone entonces el acento del sentido es en la configuración de la realidad humana con él como posibilidad, y no en la pertenencia del sentido a una cosa, como pueda ser la configuración de la cosa madera en las cosas-sentido, como son un lecho o una estantería. El sentido manifiesto en las posibilidades adopta la forma de los recursos con que la vida humana opera. En vez de basarse en talidades, aquí el campo de los sentidos es el despliegue de la bondad trascendental de lo real. Por eso puede decir que “lo bueno es lo real en tanto que campo de posibilidades apropiables” (SH, 400).

Es esta una interpretación que si bien ha de acudir a textos dispersos y luego enlazarlos casi como en un rompecabezas, no parece violentarlos demasiado en esa dirección, ya que resultan coherentes con los conceptos zubirianos más básicos. En todo caso, la pieza que me parece más difícil de soldar es el tránsito de la bondad trascendental a la bondad moral. El *bonum* es transcrito como trascendental complejo respectivo. El primer trascendental complejo es el mundo, en el sentido de que “compete a cada cosa real por el hecho de ser real, pero expresa aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales” (SE, 433). El mundo es lo real en su respectividad a las demás cosas reales, a diferencia del cosmos, que toma en cuenta la respectividad de las cosas reales, pero no como reales, sino en su talidad. Pero es un trascendental disyunto, ya que no excluye una realidad que sea irrespectiva a todas las otras, como es la realidad divina. Por tanto, el mundo sería trascendental en tanto que toda realidad es disyuntivamente respectiva o irrespectiva. En cuanto al bien, Zubiri lo enmarca trascendentalmente en un sentido noérgico o preintencional, cuando no hay todavía disyunción entre los bienes, sino que el bien no se ha escindido aún en los distintos bienes dados intencionalmente en los fines propuestos, ni en la preferibilidad de unos bienes a otros (que introducen la oposición entre el bien y el mal, la cual solo es posible sobre la línea del bien). “El bien es formalmente la realidad en su real condición de estimanda” (SSV, 222).

Pero no faltan otros lugares en que la bondad trascendental aparece con referencia a la realización moral:

“Eso que llamamos bien en general es la formalidad que tiene la realidad en general en tanto en cuanto es la definición misma de las posibilidades que el hombre tiene en tanto que realidad” (SH, 389).

Justamente el paso de esta bondad formal o trascendental al bien moral apropiable, es decir, cómo se convierte a la bondad en una mera posibilidad en orden a la realidad humana, es algo que en Zubiri no está suficientemente explicado, como ya hemos podido advertir en el capítulo anterior. El propio Pintor-Ramos se hace cargo de la dificultad cuando dice: “Es ilusorio creer

que la realidad como formalidad inespecífica pueda *fundamentar* directamente ningún tipo de obligatoriedad con algún sistema de obligaciones”⁸⁴.

⁸⁴ PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 116.

BALANCE Y CONCLUSIONES

El tema que se ha tratado en estas páginas ha venido acotado por su carácter ético-antropológico, aunque con frecuencia haya habido que echar mano de nociones generales que tienen un preciso acento y significado en el conjunto de la obra de Zubiri. Los conceptos antropológicos sobre los cuales gravita la descripción zubiriana del hecho moral son básicamente la voluntad y libertad, la persona y la apropiación de posibilidades, que constituyen los ejes en torno a los cuales se ha articulado esta investigación. Son conceptos de los que Zubiri hace un tratamiento original, tal que prolonga y en gran parte modifica las posiciones clásicas y fenomenológicas (de la filosofía moderna se distancia más aún, sobre todo por las escisiones que la presiden, como se vio en la Introducción). Para percatarnos de esta originalidad es preciso ponerlo en relación con los acercamientos precedentes, entablando de este modo un diálogo que se revela fructífero tanto para resaltar sus aportes más significativos como para poner de relieve sus posibles deficiencias.

Antes de analizar pormenorizadamente cada uno de los aspectos anteriores, vamos a situarlos en la perspectiva zubiriana de conjunto, recopilando lo tratado en las páginas anteriores. En relación con la voluntad y libertad, es de destacar su enraizamiento tendencial hasta el punto de retrotraerlas al “estar sobre sí”, en que el querer y la actuación quedan en suspenso –dada la inconclusión de las tendencias–, pendientes de una instancia cualitativamente distinta a la tendencial que los resuelva; no sería difícil mostrar el parentesco con la Antropología de A. Gehlen o de H. Plessner, pese a que en ningún momento se les cite.

A propósito de la persona, la distinción fundamental entre personeidad y personalidad le hace posible insertar la realidad personal en el dinamismo constitutivo de la realidad en respectividad –según el cual se es el mismo sin ser lo mismo–, ciertamente desde la flexión peculiar del dinamismo de suidad, por tratarse con la persona de una esencia abierta a la realidad de sí misma y a toda otra realidad. Por otro lado, estas mismas coordenadas le permiten incluir

en el proceso personalizador las dimensiones social e histórica, aun con el signo negativo de ser despersonalizadoras: dan así figura concreta al no ser lo mismo de quien es el mismo; por ello, cuando se advierta el coeficiente ético de la personalidad será posible adjuntarle intrínsecamente estas dimensiones, y no como una aplicación subsiguiente.

En tercer lugar, las posibilidades desempeñan un papel de primer orden para forjar la realidad de quien no descansa sobre sí, pese a ser en propio o sí mismo; de aquí que la apropiación de posibilidades sea el índice más patente de su condición moral, acorde con su estructura antropológica. También bajo este aspecto se incorporan a la Ética desde su raíz antropológica las realidades sociales e históricas, como sistemas de posibilidades, bien es cierto que con la ausencia no explicada de la dimensión política. Este planteamiento ético evita sin duda el peligro de atomización moral en las acciones (aunque no es incompatible con la cualificación moral que específicamente les corresponde). Este peligro, si bien no ha estado del todo ausente en algunas presentaciones deformadas de la Ética tradicional, ha llegado a su grado más extremo en el consecuencialismo contemporáneo, al medir la moralidad de las acciones atendiendo exclusivamente al monto de sus consecuencias próximas y más alejadas (así, tanto en el utilitarismo de los actos como en el utilitarismo de las reglas).

Seguidamente nos fijaremos con mayor detenimiento en cada uno de los tres apartados anteriores, extrayendo algunas consecuencias del modo ya expuesto de abordarlos (para ello van a ser inevitables algunas repeticiones).

1º) En la libertad tiene parte decisiva la voluntad, pero no queda confinada a una propiedad de ciertos actos voluntarios, y ello a) por su fundamentación antropológica, b) atendiendo al nuevo sentido antropológico que adquiere el concepto formal de “propiedades” y c) por la reelaboración de la libertad y de otras nociones éticas, que haga posible ponerlas de acuerdo con el dinamismo de suidad de la persona.

a) El hombre está constituido biológicamente de tal modo que inexorablemente tiene que ser libre para poder sobrevivir. Ampliando a Zubiri

en su línea, diríamos que la liberación de las manos, la morfología del rostro, la hiperformalización del cerebro, el lento proceso de maduración biológica... son ya signos somáticos de la libertad. Habrá que matizar que no se trata de características aisladas, sino que están asociadas sistemáticamente⁸⁵. Zubiri es verdad que hace un uso amplio del concepto de sistema, en sustitución a veces de la estructura sustancia-accidentes, pero no acude expresamente a la conexión sistemática para poner en relación las expresiones biológicas de la libertad.

b) Respecto de la cualificación moral entendida como una determinación extrínseca que adviene a los actos humanos por relación a la recta razón como norma próxima de moralidad, como es la tesis clásica, no es que no sea verdadera, pero sí aparece como insuficiente a la hora de decidir si lo moral es o no una propiedad antropológica. Es claro que no se trata de una propiedad que dimanase necesariamente de la esencia de los actos, como en las propiedades naturales y geométricas, pero tampoco resulta convincente la otra alternativa de hacer de la moralidad una relación que provenga meramente de un fundamento externo, al modo como ocurre con la regulación jurídica de las acciones exteriores.

La contribución decisiva de Zubiri en este orden está en hacer valer un segundo sentido reduplicativo y formal de propiedad, consistente en ser una posibilidad apropiada por quien se tiene a sí mismo en propio; este sentido es claramente irreductible al *proprium* (idion) aristotélico, como algo que deriva con necesidad de la esencia. La moralidad ciertamente no es propiedad física, pero pertenece al hombre en su estructura antropológica como propiedad, ya que este incorpora libremente (segundo sentido de propiedad) las determinaciones morales de sus actos. Es un concepto de libertad que se mueve sobre la estela orteguiana de la vida biográfica.

c) Pero la libertad no solo está radicada biológicamente y no solo es precisa para poder apropiarse las posibilidades por realizar, sino que también se hace indispensable en el dinamismo de personalización, por el que se autodefine la persona. No estamos ahora simplemente ante la necesidad de

⁸⁵ La consideración somática del hombre como sistema abierto, tal como se muestra en su inespecialización, está expuesta en POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1991, p. 66 ss.

mantener la mismidad –para continuar viviendo– que caracteriza al dinamismo de los vivientes inferiores, sino ante el ser suyo de quien se posee a sí mismo mediante su inteligencia y voluntad.

Aquí podría presentarse la siguiente dificultad: ¿cómo la libertad, identificada con la persona en su realidad dinámica, puede arraigar en los actos no conscientes de la persona, como en los primeros estadios de la vida humana o en las zonas inconscientes de su actuación? Sin embargo, en este punto se muestra la fecundidad del constructo de sistema, tal como viene siendo empleado desde las ciencias humanas. Pues mediante el sistema puede Zubiri vincular co-herentemente los momentos accionales y pasivos en la actividad unitaria del ser personal: el hecho de que los unos sean los dominantes en algunas ocasiones y etapas de la vida no significa que los otros desaparezcan, sino que están latentes o subtendidos dinámicamente, y por tanto acompañando activamente a los que son accionales. Lo cual se aplica tanto al subsistema orgánico (no accionado expresamente mientras actuamos voluntariamente) como al subsistema psíquico (en pasividad en los estadios vegetativos). La libertad pertenece inmediatamente a los actos voluntarios, pero involucra a toda la persona, dada la conexión sistémica que mantienen las zonas accionales de su actuación con aquellas otras que actúan no accionalmente o desde la pasividad.

2º) En cuanto a la categorización de la persona, entiendo que no sería forzado inscribir a Zubiri en la larga serie de autores que a lo largo del siglo XX han preconizado el llamado giro personalista de qué al quién, cuyo antecedente más próximo puede rastrearse en el “único” de S. Kierkegaard. Forman parte de esta serie entre otros E. Lévinas, M. Buber, G. Marcel, M. Scheler, E. Stein, K. Wojtyła, L. Polo, J. Marías... Son autores que, no obstante sus notorias diferencias, tienen en común la prevención frente a la traslación de categorías objetivantes o bien cosmológicas a la persona: así aparece el “otro” renuente a toda objetivación (Lévinas), el tú frente al ello (Buber), el misterio de la persona en contraposición al problema objetivable

(Marcel), la persona como originariamente libre (Scheler)⁸⁶, la persona como “esta” singular, y no como limitándose a dar concreción a una forma sustancial (Stein), la persona que se revela originariamente en la acción y no tanto en un concepto objetivo (Wojtyla), el quién que se alcanza en una de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental (Polo) o el brotar o manar desde sí frente a toda cosificación (Marías). Ya en Tomás de Aquino está excluida de la persona la razón de parte, frente a lo que ocurre con las cosas del universo⁸⁷.

Por consiguiente, lo que habremos de examinar a continuación es en qué aspectos propone también Zubiri la irreductibilidad de la categorización de la persona y en qué medida es un enfoque relevante para la Ética, como lo es en los autores citados.

a) Por lo que hace a lo primero, la caracterización zubiriana de la persona no parte de conceptos metafísicos categoriales o predicamentales, como puedan ser la sustancia o la relación, ni del trascendental clásico del ente. La dificultad en el empleo de los primeros para la realidad personal viene de que son excluyentes: o se es sustancia o se es accidente; si se quiere hacerlas compatibles, habría que ubicar la relación entre los accidentes de lo que ya es sustancia, por tanto no como algo constitutivo de la persona, sino derivado de lo que se entiende como sustancial en ella. En este sentido, la fórmula de Boecio (“*rationalis naturae individua substantia*”) deja fuera de la esencia de la persona la relación, orillando su papel ineliminable en las realidades personales (como coexistentes) y no siendo por lo pronto aplicable en modo alguno a las personas divinas, cuya diferencia es solo relacional⁸⁸. Además, no es fácil trasladar las categorías de unas a otras regiones del ser. Y

⁸⁶ Cf. por ejemplo el siguiente texto de Scheler: “Libre es originariamente un atributo de la persona y no de ciertos actos (como del querer) ni del individuo”, SCHELER, M., “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento*, Palabra, Madrid, 2010, p. 302.

⁸⁷ Cf. entre otros lugares: “*Ratio partis contrariatur rationi personae*” (TOMÁS DE AQUINO, III Sent., d.5, 3, 2).

⁸⁸ Un modo de reponer la relación como nota específica en la definición de Boecio sería a través de la racionalidad, uno de cuyos sentidos es el de ratio o logos como relación (como cuando nos referimos a la razón aritmética o geométrica); aun así, la relación como proporción entre magnitudes ya dadas no parece ser la relacionalidad que corresponde constitutivamente a la persona.

si lo que primamos es la relación frente a la sustancia, como en J. Scoto Eurígena, es la subsistencia de las personas como individuos la que se resiente.

Por otra parte, las dificultades no son menores si se comienza por el “ens generalissimum” como concepto transcategorial para luego darle concreción en las distintas regiones ontológicas –siguiendo la línea aristotélica–, ya que se está nivelando objetivamente a la persona con el resto de los entes; el recurso a la analogía del ser –como sujeto del ente– apenas parece suficiente para subsanarlo, ya que en la analogía se parte de la comunidad de significado en el ente como concepto primero en el que resuelven todos los otros, por lo que la diversificación habría de venir de los analogados, no tanto de su carácter entitativo, que es común.

La originalidad del planteamiento de Zubiri está en intensificar en la persona el carácter suyo que tiene toda realidad como sustantividad.

“Toda cosa real tiene una suidad... Lo que sucede es que la persona tiene una suidad que consiste *formal y reduplicativamente* en ser una realidad suya..., cosa que no acontece en las demás realidades” (RR, 194).

Cada cosa es su realidad; por tanto, incluye la remitencia a las otras realidades, no por ser otras, sino en cuanto reales: en lo cual consiste la respectividad (HD, 23). Pues bien, en vez de diferenciar a la persona de las demás realidades por su contenido talitativo, lo que la constituiría es el modo peculiar y más acusado que tiene de ser suya, en cuanto afecta trascendentalmente a su propia realidad. Y este modo más acusado es lo que Zubiri llama autoposición (donde lo que se subraya es el autós), que estriba en poder identificarse y configurarse realmente con sus actos, donde el posesivo “su” aparece no solo en los actos, sino también, y de modo originario, en la identificación y configuración de sí misma que con ellos cumple.

En este sentido es en el que Zubiri ha acuñado el término “personidad”, pues sin ser persona como personidad no podría haber lugar a la tarea ética de configurar una personalidad. Con ello pretende reservar a una realidad peculiar la índole personal sobre la que asentar la realización moral.

Hacerse suya con sus actos es lo característico de la realidad moral de la personalidad, la cual trascendentalmente ya es suya como persona. Por ello, no le es bastante con las nociones metafísicas de carácter general (tales como ente, naturaleza, *suppositum*, racionalidad...) y su subsiguiente flexión particularizada en el caso del hombre para sorprender la moralidad en los actos humanos, tal como se encuentra en el planteamiento tradicional.

“La *personeidad* es la forma de 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).

La moralidad no es solo ni principalmente cuestión de acciones buenas, sino ante todo y esencialmente el forjarse con ellas una personalidad moral a partir de la realidad personal de partida.

Para ello acude no tanto al ideal de persona moral y a su seguimiento, al modo de Scheler (lo cual en todo caso es una tarea posterior), cuanto al modo como la persona realiza la ipseidad en que consiste (su *personeidad*) dentro de unas posibilidades que ella misma abre o se apropia. “En virtud de esa apropiación, la personalidad es el modo de ser persona, modo que consiste en que los actos van modalizando la *personeidad*” (SH, 127). En consecuencia, “la noción de personalidad en Zubiri no ocupa un lugar tangencial en su reflexión ética, como en Unamuno o en Ortega, sino que justamente constituye, por su radicalidad, junto con el problema de la justificación y el de la apropiación, el centro de gravedad de toda su teoría ética”⁸⁹.

Una segunda aproximación no menos original a la persona es la que tiene lugar a través del tiempo como dimensión propia. El tiempo es en cada cosa el no ser lo mismo de realidades que son mismas y como tales están dando de sí. Al anclar el tiempo en las realidades tempóreas, Zubiri realiza un acercamiento particular a la temporalidad personal, basándola en la futurición, que la hace inconfundible con las demás formas de temporalidad en las otras realidades y en sí misma. Su calado ético se pone de manifiesto en sus distintas modalizaciones verbales, en expresiones como “dar tiempo al

⁸⁹ BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, *Historia de la Ética. Ética contemporánea III*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, pp. 418-9.

tiempo”, “aprovechar el tiempo”, “administrar el tiempo”, “maduración en el tiempo”, “hacer más y mejor en menos tiempo”, “encontrar el tiempo adecuado u oportuno”...

Lo común a estas formas de presencia del tiempo humano es que son recogidas *como algo uno*, a diferencia de las distintas formas de fluencia temporal, que se dan en los otros niveles de dinamismo real: en términos zubirianos, el tiempo privativamente humano está en el orden de la actualidad del ser, no en el orden real. Y por aquí enlaza la temporalidad con las posibilidades no realizadas, en las que se inscribe el hecho moral, y se acaba entendiendo el alcance moral que se adjudica a un tiempo no vivencial, sino con el que el hombre cuenta como una posibilidad que ha de apropiarse administrándola.

Estas formas de temporalidad humana no han de confundirse con otras temporalidades también humanas, pero no estrictamente personales, tales como la dimensionalidad de la edad, adscrita desde fuera del transcurrir, el tiempo histórico de las generaciones y épocas en el que se inserta externamente el transcurrir humano, la temporalidad psíquica de las vivencias e incluso el tiempo inmanente del hacerse pasado y del anunciarse los contenidos de conciencia (lo que Husserl llama las retenciones y protensiones de conciencia). Son tiempos estos últimos con los que se puede contar (exceptuando el tiempo inmanente genético y en parte también el tiempo vivencial, en la medida en que no designan algo acotado, sino lo que está haciéndose), y en este sentido se presentan como algo uno. Pero lo que los diferencia a todos ellos del tiempo personal con alcance ético está en que estas modulaciones temporales son *divergentes*, al separar unos de otros sus momentos o divisiones en cualquiera de los anteriores planos (años, períodos vitales e históricos, instante puntual y sus éxtasis, duraciones psíquicas...), mientras que el tiempo de la persona es *convergente* con ella, haciéndola entrar progresivamente en su interior a medida que se va actualizando, en vez de de-caer de sí misma en atención a sus condiciones biológicas, históricas, psíquicas o a su distenderse pasivo.

b) En cuanto a la relevancia ética de la persona como realidad que se autoposee –ya hecha patente implícitamente en lo anterior en el forjarse de la

personalidad–, está en relación con las nociones zubirianas de libertad y poder de lo real. Vamos a atender seguidamente a cada una de ellas.

La proximidad entre libertad y moralidad no ha de ser entendida en los términos de que la libertad fuera postulada por la moralidad como su *ratio essendi* (como hace Kant), sino en un modo que es de alguna manera el inverso: para Zubiri es la inespecificidad de la inteligencia y la voluntad la que postula la libertad en las realizaciones morales.

“La sustantividad humana no solo tiene actividad propia, como la tiene el animal, sino que esta actividad es, por lo menos en principio, una actividad que no queda determinada tan solo por el contenido de las cosas, sino por lo que el hombre quiere hacer ‘realmente’ de ellas y de sí mismo. Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida es justo lo que llamamos *libertad*” (HRP, 54).

Así pues, la libertad culmina, diríamos, la apertura de la sustantividad humana, al afirmarse esta a sí misma como un yo libre en su ser. El yo está en el orden de la actualidad –no de la actuidad– de la realidad personal como ser, es el estar siendo de la persona afirmado por ella misma (el yo no es un modo de actuar de la persona, sino su actualización como ser). Pues a diferencia de las realidades inferiores al hombre, este no solo es en respectividad a sí mismo, sino que esta respectividad se traduce en él en la habitud de comportarse –libremente– en relación consigo mismo y con lo que no es él. De este modo, el hábito predicamental aristotélico (la *hexis* o habitudo extrínseca, como el estar vestido o estar armado, que son formas de poseer) llega a adquirir en Zubiri relevancia trascendental para la persona como ser libre y hace de ella un ser constitutivamente moral. Con esto se opera un cambio ontológico en el modo de entender la moralidad, en relación con su conceptualización por la *Ética* clásica, ya que deja de estar en el plano de los accidentes del ser humano para incidir constitutivamente sobre la realidad abierta de la persona humana en su proceso de personalización.

Por lo que hace a la relación entre moralidad y poder de lo real, hay que empezar descartando que se entienda este como una limitación al ejercicio de la libertad personal, ni tampoco es un poder que se haga notar en la colisión de

la libertad con las resistencias que le opone la realidad exterior, al modo de Scheler, sino que el poder de lo real es el contrapunto a la libertad que posibilita su ejercicio. Es lo que liga a la libertad haciéndola efectiva (en otro caso sería una libertad ingravida, sin efectividad), ya sea como influencia de lo social, ya como ob-ligación moral, ya como re-ligación cuando se trata del poder de lo real en cuanto real, por cuanto constituye un plus sobre su contenido talitativo (HD, 27). En todos estos casos lo que hace el poder de lo real es re-clarar e in-vocar a la libertad en la sustantividad humana, por cuanto, por consistir esta en un absoluto-relativo, no puede por sí sola sacarse de su inespecificidad e indeterminación.

Sin embargo, no me parece atinada la interpretación de D. Gracia y J. Corominas de que el poder de lo real, tal como se hace presente en el hecho de la aprehensión primordial de lo real, pertenezca a la esfera meramente formal de lo protomoral (término no empleado por Zubiri y que lo aproximaría al formalismo ético kantiano): “El hecho protomoral ha sido destacado por Diego Gracia a partir de la filosofía primera zubiriana y, si bien ha levantado un cierto aluvión de críticas intra y extrazubirianas, nadie ha negado el hecho como tal, sino su alcance para una fundamentación de la ética”⁹⁰. Es en este orden de la fundamentación en el que los contenidos morales determinados no pueden venir dados fuera de la vivencia de la ob-ligación y no se ve, por tanto, cómo se los podría fundamentar ni determinar allende la obligación misma en un hecho protomoral. Estaríamos de acuerdo si con lo protomoral se designaran simplemente las condiciones antropológicas de la moralidad, intrínsecas al hombre e indeclinables, pero llamarlas en sí mismas protomorales como mínimo genera equívocos.

Mas el poder de lo real también se aprecia en el sentido de que aquello que quiero se apodera de mí. En su aplicación moral, significa que hay un

⁹⁰ COROMINAS, J., *o.c.*, p. 320. Para D. Gracia “lo dado en la aprehensión no solo no es premoral, sino que se trata de lo moral por antonomasia, raíz y fundamento de toda ulterior moralidad. No es moral pero tampoco es premoral; es, exactamente, protomoral. A partir de ello la razón ha de elaborar la moral normativa” (GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, EUDEMA, Madrid, 1989, pp. 381-2). Está aludiendo el autor al bien realmente estimado en la aprehensión primordial y fundamento del posterior enjuiciamiento de lo moralmente normativo; pero llamarlo protomoral, antes de que intervenga el juicio directriz de la razón, viene a ser tanto como confundir el nivel trascendental de la bondad con el nivel específicamente moral, a lo que ya nos referimos en el capítulo anterior.

poder apropiado de las posibilidades que previamente se me ofrecen. La moral no es meramente cuestión de vivencias ni de intenciones, sino que, como se ha indicado insistentemente, para Zubiri es un *ergon*, tomándolo ahora en el sentido de aquello que, al realizarlo y una vez realizado, ejerce de modo propio su apoderamiento sobre mí. “Una posibilidad apropiada es una posibilidad a la que se le da un poder real y efectivo de ser mi propia figura; es decir, de apoderarse de mí” (SH, 397). Y antecediendo a la apropiación de las posibilidades determinadas está el poder de la posibilidad ya radicalmente apropiada y fundante de todas las otras posibilidades, meramente apropiables, que es la felicidad.

“Aquello por lo cual el hombre no puede dejar de querer la felicidad es algo estrictamente moral, porque es la posibilidad apropiada por el hombre como resultado de que el hombre se encuentra inexorablemente colocado sobre sí. Es un poder y no una mera tendencia física y natural” (SH, 398).

3º) El tercer pilar antropológico del hecho moral en Zubiri son las posibilidades. En la apropiación de posibilidades es, en efecto, donde se muestran de modo más próximo las implicaciones antropológicas de la Ética. Con tal noción subraya Zubiri, correlativamente, el papel insoslayable que le incumbe al yo personal, como yo sobrepuesto a sí mismo, en la determinación del comportamiento moral. Y aunque no es mencionada por él la llamada falacia naturalista (ni en este ni en otros contextos), que desde que G. E. Moore⁹¹ la esgrimiera frente al procedimiento ético de concluir, presuntamente basado en premisas naturales descriptivas, ha sido frecuentemente traída a colación por la Filosofía analítica, voy a interpretar el susodicho concepto zubiriano en clave de respuesta a la objeción de falacia naturalista, al sentar unas bases argumentativas antropológicas en los enunciados morales que los hacen inmunes a aquel reproche lógico. Se va a poner en diálogo, pues, a la fundamentación antropológica de la Ética que ofrece Zubiri con la Ética analítica.

⁹¹ MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1976, p. 114.

Por lo pronto, la “tendencia natural a la felicidad”, supuesta en las argumentaciones morales, no es para Zubiri un simple hecho natural descriptivo, como se ha interpretado desde la concepción empirista el enunciado con que se abre la aristotélica *Ética a Nicómaco* (“por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden”), sino que tiene su raíz en el “estar sobre sí”, que instala al hombre inmediatamente en la felicidad como su máximo posible, cuya idea ya posee.

“La búsqueda de la felicidad no es una constatación, un hecho que repose sobre sí mismo, sino algo que pende de una estructura anterior que es estar sobre sí, porque es inteligencia sentiente” (SH, 407).

Derivadamente, la búsqueda de la felicidad tampoco es un accidente que inhiere cualitativamente en una sustancia ya constituida (*hypokeímenon*), sino que está anclada en el exceso con el que el hombre se descubre a sí mismo desde la *inteligencia sentiente*: como excediendo aquellas determinaciones reales que recibe a través de la afección de sus sentidos y a través del cumplimiento de sus tendencias, vale decir, *estando en ellas sobre sí* o siendo supra-stante (*hyperkeímenon*), en tanto que abierto a la realidad máximamente o sin tapujos (si se permite la expresión). Esto por lo que hace a la premisa mayor con que se abren las argumentaciones que terminan en enunciados de deber.

Pero tampoco los enunciados “fácticos”, que constituirían la premisa menor de los razonamientos éticos, son proporcionados descriptivamente por unos hechos particulares a los que confrontar con aquella “tendencia” del hombre a su bien propio, de tal manera que un espectador cualquiera, en tercera persona, los pudiera suscribir desde fuera. Sino que el modo de vincular los bienes particulares con el bien máximo de sí mismo, como posibilidad ya apropiada, es por contracción o ceñimiento del bien plenario de sí. Es la persona, que tiene por propio el bien máximo de sí, la que lo depone o cierne no a un bien particular objeto de constatación, sino a aquella posibilidad real en que el bien —que máximamente es apropiado— puede cobrar una figura determinada y hacerse real, al apropiársela la persona.

Ninguno de los hechos arquetípicamente morales, tales como contraer una responsabilidad, estar obligado a lo que se ha prometido o tener que justificar lo que se ha hecho, puede describirse en los términos neutrales de un observador⁹² –como no sea para mencionar tal hecho en un metalenguaje, según estamos haciendo ahora–, pero tampoco deberse a una decisión fundante. En ambos casos y por razones opuestas se estaría instaurando el *gap* insalvable entre *mere facts* y *values*, si no se quiere incurrir en falacia naturalista a la hora de concluir en una u otra prescripción.

En Zubiri está eliminado *ab initio* este escollo en la argumentación moral. Pues antes que de hechos morales institucionalizados descriptivamente se trata de exponentes de la realidad sustantiva e inequívocamente moral del ser humano. En efecto, “respondo” mediante unas posibilidades proyectadas porque no hay respuestas motoras ni instintivas posibles para mi comportamiento; “justifico” con razones posibles mi actuación porque inexorablemente he de hacer el ajustamiento entre lo que efectúo y el mundo al que se incorporan mis acciones; “debo cumplir lo prometido” porque es mi promesa, y el “mi” posesivo está enraizado en el “mí” como pronombre personal. También podría decirse: soy persona jurídica (responsable, que justifica su comportamiento y se obliga a lo que promete) porque soy persona moral (que cuenta con la posibilidad propia correspondiente) y soy persona moral porque, como realidad, soy persona desde el comienzo. Tal es el orden preciso en la fundamentación⁹³.

⁹² Lo cual ocurriría solo a un nivel precisivamente sensitivo, como cuando se dice que “se busca el gozo y se rehuye el dolor”, pero no es el caso del hombre en ninguno de sus estratos cognoscitivos ni tendenciales, pues su inteligencia y voluntad son ya operativas desde los datos y tendencias sensitivos: Zubiri lo ha enfatizado con su hallazgo de la intelección sentiente.

⁹³ Desde esta clave personalista es posible interpretar la doctrina clásica de la ley natural y escapar así al reproche de la falacia naturalista. Lo logra en la medida en que acentúe en la argumentación moral el papel de la *sindéresis*, encuadrando bajo ella los contenidos de las inclinaciones naturales; lo que, a mi modo de ver, no siempre se ha tenido en cuenta lo suficiente. La *sindéresis* no designa una tendencia entre otras ni tampoco una tendencia genérica omniabarcante, sino que es el hábito innato que tiene como efecto la iluminación del carácter voluntario de los actos en su verdad de actos de la voluntad, consituídos por el yo –la persona– al querer. Cf. FERRER, U., “Does the naturalistic fallacy reach natural law?”, *Contemporary perspectives on natural law. Natural law as a limiting concept*, González, A.M. (ed.), Ashgate, 2006, pp. 201-210.

* * * *

A continuación se van a exponer de modo esquemático algunos de los conceptos tradicionales renovados por Zubiri y actualizados en nuevos usos, reuniendo lo que en las páginas anteriores ha podido quedar disperso.

1) La diferencia griega entre praxis y poíesis traía consigo una disociación *a radice* entre estas dos dimensiones de la acción humana: llevaba, por un lado, a la devaluación ética del trabajo productivo y artístico y, por otro lado, a la autosuficiencia de la virtud moral (más patente desde luego en los estoicos que en Aristóteles). Este planteamiento en parte subyace a la contraposición escolástica posterior entre lo agible y lo factible⁹⁴. Pero hay un modo de evitar ambos extremos: elongando el efecto inmediato de los actos voluntarios más allá del *usus activus* tomista hasta incluir las obras técnicas y culturales.

El esquema analítico de Tomás de Aquino relativo a los actos voluntarios elícitos que componen la praxis no hace lo bastante explícito que la intención no es un acto más de la voluntad que, una vez cumplido, fuera sustituido por el siguiente elícito, en este caso el consensus sobre los medios que han resultado de la deliberación. A este propósito, E. Anscombe⁹⁵ ha puesto el énfasis, con argumentos tomados de los usos del lenguaje, en que la intención no se detiene como acto, sino que se plasma en la realización de la obra externa (como dice gráficamente, lo que pretendo es aquello mismo que hago —en el caso de los bomberos se trataría de parar un incendio—, sin perjuicio de que haya otros fines subyacentes). Por ello, la poíesis como consumación de la intención es continuación de la praxis, y no tanto una

⁹⁴ Cf. por ejemplo la presentación que hace Maritain de esta contraposición conceptual: “Por oposición al obrar, los escolásticos definían el hacer como la acción productora, considerada no ya con relación al uso que al realizarla hacemos de nuestra libertad, sino puramente con relación a la cosa producida o a la obra considerada en sí misma” (MARITAIN, J., *Arte y Escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958, p. 12).

⁹⁵ ANSCOMBE, E., *Intención*, Paidós/ICE, Barcelona, 1991.

dimensión de la acción que se rigiera por los principios de lo factible, separados de los principios de lo agible.

Tampoco la distinción entre fin y medios es en rigor la adecuada para enlazar praxis (como fin) y poíesis (como medio), ya que los medios alcanzan también a actos incluidos en la serie de los actos voluntarios para mediante ellos extenderse a los medios disponibles o factibles; por otra parte, si se lo mira desde estos, se advierte que no se presentan por separado como utensilios, sino que componen un plexo, que convoca a las propias acciones (así, la escalera se entiende como medio en la acción también medial de escalarla o el martillo como útil solo se lo comprende y ejercita como tal en la acción de martillar).

El avance de Zubiri en este punto considero que está en haber soslayado todo aislamiento de los actos entre sí y de los medios con relación a las acciones transitivas en las que ejercen de tales. Al proponer –según se vio (cf. cap. 1, b)– una visión sinóptica del acto libre, como abarcando él mismo la serie y no como elemento suyo, impide que se disocie el querer puntual, en tanto que acto, de lo querido en su conjunto, estando en condiciones de integrar desde ahí el hacerse configurado de la propia vida tanto como los productos culturales.

Con ello se ponen asimismo las bases antropológicas de la relación entre Ética y cultura, tanto por el lado de la Ética, que es hallada mundanalmente por el hombre en los significados culturales antes de proyectar intencionalmente sus comportamientos, como por el lado de la cultura, al plasmarse en ella la praxis moral (un acto de agradecimiento, por ejemplo, se acredita en un obsequio). De acuerdo con lo cual, la serie medial de los productos humanos culturales se prolonga innovadoramente sin término, por lo que no podría consistir en la mera réplica de lo planeado intencionalmente (en este aspecto, la diferencia griega entre praxis y realización factiva mantiene su vigencia, aunque tal vez fuera mejor transcribirla como la diferencia entre la intención de la acción y sus consecuencias externas o entre lo intencional y los efectos que están más allá de la acción).

2) Por lo que hace a la diferencia clásica entre *actus hominis* y *actus humani*, es revalidada por Zubiri en los términos de la diferencia entre actos de la persona y actos personales, pero dándole un mayor alcance antropológico, al inscribir en el marco de los primeros los aspectos reveladores de la socialidad e historicidad, que son inseparables de las acciones humanas.

Según ello, lo humano del hombre no comienza con los actos intencionados, porque las intenciones conscientes no reposan sobre sí mismas. Análogamente a como la figura percibida se destaca sobre un horizonte o segundo plano, también ante un pro-pósito tiene sentido preguntarse por qué o para qué lo formo (sería circular acudir a un propósito anterior de actuar). Encontramos de este modo un nivel de lo humano que es anterior a los así llamados *actus humani* y que Zubiri sitúa en el plano de la expresión. Partiendo de la Sociología fenomenológica de Alfred Schutz, el interaccionismo simbólico (desde Herbert Blumer y G. H. Mead) ha puesto en la expresión configurada la base del comportamiento social. En la expresión se delatan comportamientos y actitudes morales que han sido imbuidos desde la infancia, como un trasfondo preintencional compartido y sedimentado que interviene como base de las acciones intencionales.

La expresión significativa se revela así como el exponente de la habitud social preintencional:

“Son los demás los que empezaron por meterse en mi vida, y es esta intromisión de los demás, que ya aparece en la habitud de alteridad, lo que hace que mis exteriorizaciones en forma de realidad puedan adquirir formalmente el carácter de movimiento de la expresión. Si los demás no se hubieran introducido en mi vida, no habría formalmente una expresión” (SH, 279). “La expresión, por tanto, no es un fenómeno intencional; es una estructura real y física de mi vinculación a los demás” (SH, 281).

Por lo que hace a lo histórico, también pertenece a los hombres no por lo que realizan como hombres, sino en tanto que entregado por tradición y posibilitante de los actos humanos intencionados. Sin ser como tal un acto

humano o personal, ya que está asentado en el carácter prospectivo de la especie, lo histórico es recibido como provisto de sentido humano y al mismo tiempo como un conjunto de posibilidades, en las que inscribo a mi vez aquellas posibilidades que me son apropiables en presente. Lo histórico no es moral solo por ser realizado intencionadamente por los antepasados, sino también en cuanto sitúa y circunscribe las posibilidades morales con que en la actualidad cuento.

El concepto tradicional de actos del hombre aparece así notablemente ampliado y transformado en actos de la persona o impersonales, distintos de los actos personales. Con la diferencia de que un acto de la persona puede ser también un acto personal biográfico, con tal que se prescinda del carácter personal (poniéndolo entre paréntesis), como acaece con lo histórico, y de este modo es como se transmite a las otras personas.

“Por un lado, la acción es un momento de la vida personal, esto es, un momento de la autoposesión de la realidad física ‘mía’, en el todo de lo real. Entonces es una acción *personal*. Pero puedo considerar la acción dejando en suspenso el ser momento de mi vida personal. Entonces ya no es una acción personal, sino tan solo una acción *de la persona*; se da en la persona, pero no en cuanto momento de su vida. Es la reducción del ‘ser-personal’ a ‘ser-de-la-persona’. Por esta reducción, la acción es impersonal” (TSDH, 127).

3) Desde otro punto de vista se emplaza el fenómeno moral en un plano más primario que el de la intencionalidad de los actos voluntarios, desde el momento en que se toma como punto de partida la diferencia entre idealidad y realidad inscrita en la constitución humana y atisbada desde la inteligencia sentiente: en la realidad del acto de la misma queda liberado el hombre de la afección estimular y, por tanto, en franquía para abrirse al ámbito de la posibilidad, todavía irreal; correlativamente, lo moral se encuentra inexorable y constitucionalmente en el hombre, con anterioridad a los actos moralmente cualificados de un modo específico (este sentido es el único en el que lo llamaría protomoral con D. Gracia, pero ya se ve que no se trata tanto de unos

contenidos presentados como morales al margen de la vivencia de la obligación cuanto de su principio antropológico).

En otros términos: lo moral es un hecho porque el hombre está antepuesto a sí antes de cobrar su figura efectiva. La realidad humana se va delineando desde la posibilidad de sí misma o ideal de felicidad antes de apropiarse las posibilidades concretas con que va dando forma a su felicidad real o imperfecta. “El hombre es el animal de ideales, precisamente por y para poder ser animal de realidades. Y esto le acontece por ser inteligencia sentiente” (SH, 394). Por ser inteligencia, está abierto a las posibilidades, que exceden como ideales la situación en que se halla; por el carácter sentiente de aquella, las posibilidades emergen desde una situación dada y posibilitan la nueva situación real a que está abocado.

En esta tensión entre lo real y lo ideal, desde su coimplicación mutua en el hombre, consiste en primer término lo moral para Zubiri, y tiene su raíz en la inteligencia sentiente. Con ello se aparta igualmente tanto de un platonismo de arquetipos ideales, meros ejemplares sin arraigo real, como, en el extremo opuesto, de un *fieri* que se agotara en su dinamismo, carente de una esencia que lo definiera en sus posibilidades. Refiriéndose a lo segundo:

“¿Con qué va a hacerse y hacer su propia naturaleza, si no tuviese una determinada naturaleza previa, si no tuviese un en sí previo?... Este momento del en sí subyace intrínsecamente al de la apertura para constituir juntos lo que yo llamaría la limitación intrínseca de la esencia abierta” (SR, 197).

4) Aunque no se encuentra en Zubiri el término Antropología trascendental, sienta algunas bases para ella, al emprender el tratamiento de la persona no desde los trascendentales clásicos, indiscriminadamente presentes en las distintas zonas de la realidad, sino desde principios trascendentales irreductibles (el quién, la futurición, la personidad, el dinamismo de la suidad...) ya examinados o bien mediante la aplicación individualizada a la

persona de principios transcategoriales o primeros comunes, como es el caso de la causalidad.

Lo segundo aparece insinuado en el texto siguiente, en el cual se caracteriza asimismo a la persona como un quién:

“Habría que decidirse a introducir en la Metafísica un tipo de causalidad que llamaría *personal*, en virtud de la cual la funcionalidad de lo real en tanto que real concierne a las personas en tanto que personas. Las personas son “quiénes” y el “quién” no es una determinación numérica del “qué”. El “quién” es un modo metafísico irreductible y último de realidad, propio de las esencias abiertas a diferencia de las esencias cerradas” (HD, 350).

La diferencia entre la persona y las otras realidades se sitúa para Zubiri en el plano trascendental, no en la talidad respectiva. No hay un quid común a la persona humana y al resto de las realidades (Dios, mundo) porque las correspondientes talidades están cualificadas por su modo de ser real: “ser como es”, en las esencias cerradas, y “ser en tanto que ella” (o ser suya en este nuevo sentido), en la persona como esencia abierta. Dicho de modo lapidario: “Persona es el carácter trascendental de la esencia abierta” (SR, 209). Las categorías que resultan para cada campo de la realidad son irreductibles: “No son idénticas las categoría de cosa, de persona, de vida, de convivencia, de decurso histórico, etc. La índole categorial del campo de realidad es muy rica” (IRA, 243).

Ahora bien, la persona humana en acto primero se actualiza ulteriormente –o en acto segundo– como siendo yo, dotado de ipseidad (soy yo mismo). En virtud de este ser ella misma, el ser de la persona como Yo no es ajeno a su carácter sustantivo. Ocurre, así, que el argumento en que consiste su ser no le es meramente adventicio, sino que incide sobre su sí mismo, de modo que lo que hago con mis actos redunda en mi ser personal, que se va configurando argumentalmente al actuar. Nos vuelve a aparecer, pues, bajo un nuevo punto de vista la diferencia entre persona ya constituida (o personeidad) y persona moral (término acuñado y expuesto en su contenido por Max Scheler), que se forja a sí misma o que “personifica todo aquello que sobre

ella se funda y que a ella adviene” (SR, 214). Por tanto, no solo los actos que ejecuta, que como tales son personales, sino también el mundo, la cultura, la sociedad o la historia quedan personificados al acusar de una u otra forma la impronta de la persona, por el solo hecho de actuar sobre ellos (en este sentido, el concepto de persona moral es más completo en Zubiri que en el último Scheler, ya que se excluye todo dualismo antropológico entre la persona y los impulsos vitales).

También la socialidad e historicidad están referidas en Zubiri no tanto a la naturaleza (como en el planteamiento aristotélico⁹⁶), sino a la personalidad, dando por presupuesta la individualidad como dimensión primera de la persona. La habitud social forma parte, en efecto, de la personalidad, en la que intervienen los otros bajo distintos modos. No es solo tendencialmente como la naturaleza humana se dirige a las formas sociales, sino que es una naturaleza humana ya personalizada desde el inicio, como quiera que sus caracteres filético y prospectivo refluyen sobre la persona, dimensionándola social e históricamente.

En relación con la socialidad primordial de la persona se encuentra la publicidad. En discrepancia con los análisis de Husserl y Heidegger, para Zubiri la socialidad es anterior a la publicidad y condición suya. No me aparecen las cosas-sentido con carácter público (léanse las tijeras como tales o el portacargas en su función transportadora) de suyo o al margen de los demás, sino porque los otros me las muestran o, cuando menos, me permiten que acceda a ellas. A través de la socialidad se incorpora, pues, a la realidad personal la publicidad, sin tener que operar previamente con el sentido trascendentalmente reducido a la esfera de pertenencia del solus ipse para poder constituir al alter ego, al modo de Husserl, y sin necesidad tampoco de efectuar el giro pragmático, como en el enfoque existencial de Heidegger.

No obstante, hay que decir con no menos rotundidad que falta en Zubiri la mención y análisis de los trascendentales personales, en los que habría de desplegarse una Antropología trascendental. Es significativo, por ejemplo, que la libertad sea adscrita a la voluntad como un momento modal de su acto o

⁹⁶ “El hombre es por naturaleza animal político” (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a). Para Aristóteles en la nota de político están englobadas las características sociales del hombre, ya que la polis es la comunidad arquitectónica respecto de los demás.

volición tendente, aunque sea reflejando condiciones antropológicas subyacentes de orden trascendental. Se diría que a este respecto Zubiri no ha ido más allá de la hórexis aristotélica, determinada naturalmente. “De la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte toda decisión libre y toda liberalidad” (SH, 607). Este aspecto lo examinaré más detenidamente en otro apartado, por cuanto se perciben algunas oscilaciones y complementos posteriores en su planteamiento de la libertad.

5) La felicidad en Aristóteles es el fin último de los actos humanos y como tal sirve de pórtico a sus estudios éticos centrados en las virtudes (*Ética a Nicómaco*, Libro I). Asimismo, para Zubiri la búsqueda de la felicidad es el asiento último de la vida moral. Pero también aquí el planteamiento se muestra renovado. En vez de contemplar la felicidad simplemente como el término de la tendencia constitutiva más fundamental, y unificadora de todas las otras, de la naturaleza humana, Zubiri la pone en conexión con la capacidad de apropiación de posibilidades del hombre como persona, tal que está sobre sí, y ve en la felicidad la posibilidad máxima ya apropiada.

Pero, ¿en qué se fundamenta esta nueva consideración? Justamente en el análisis zubiriano de los elementos primordiales de lo voluntario, que se dan en la fruición de realidad, anterior a la diferencia entre fines y medios. En la medida en que en la fruición ya está presente la diferencia entre el bien integral o máximo con-querido y el bien concreto al que se contrae el acto de querer, encuentra una base en los actos voluntarios la indispensabilidad de la felicidad, sin tener que apelar directamente a la naturaleza específica del hombre, sino partiendo del acto más elemental de volición.

Pretende con ello que la felicidad no aparezca simplemente como el resultado de una constatación –por experiencia externa o interna, poco importa para el caso– neutral (Aristóteles establece la felicidad como el fin último del hombre sobre la base del acuerdo universal de todos los hombres en cuanto al nombre⁹⁷), sino radicarla en la estructura personal del acto voluntario,

⁹⁷ “Sobre cuál es el bien supremo entre todos los bienes que pueden realizarse, casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados

asistiendo a su génesis. Según ello, no se trata sin más de una tendencia específica de la naturaleza del hombre, sino de uno de los rasgos constitutivos de su realidad sustantiva, como esencia felicitaria. Algo paralelo a lo que vimos en su momento a propósito del carácter deudor del hombre, anterior a los deberes particulares objetivados.

6) Como consecuencia del afinamiento antropológico de la Ética, se invierten los términos en que Kant planteaba las relaciones entre felicidad y bien completo. En efecto, por una parte, la felicidad deja de ser aquello de que “te haces merecedor con tus actos”, otorgando su figura al bien completo (*bonum consummatum*) del hombre⁹⁸, para constituir la base antropológica en la que se asienta el bien humano integral; lejos de venir este último postulado a priori por el factum racional del deber, se trata de un bien antropológicamente enraizado.

Pero, por otra parte, la contraposición del enfoque zubiriano a la Ética kantiana también se advierte al descartar la idea vaga de felicidad como suma o compendio de todos los bienes empíricos imaginables. De aquí resulta una reveladora asimetría entre ambos planteamientos en el modo de entender las relaciones entre felicidad y moralidad: mientras para Kant el juicio sobre la felicidad asequible es un imperativo hipotético-asertórico, que funda los consejos de la sagacidad, para Zubiri la felicidad está ya apropiada por la inteligencia sentiente desde el plus de la realidad sobre lo efectivamente querido con volición frutiva, no fundando imperativos; pero, de un modo inverso, mientras para Kant los imperativos hipotético-problemáticos no son todavía de orden moral o categórico, sino meramente técnicos, que fundan las reglas de la habilidad, para Zubiri el imperativo moral no es categórico, sino

dicen que es la felicidad y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 a 17-20).

⁹⁸ “Tener felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo poder... Ahora bien, en cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona y en cuanto, además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el *supremo* bien de un mundo posible, significa esto el completo, el acabado bien” (KANT, I, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 198).

problemático, en el sentido de que cualquier posibilidad moralmente apropiable se dibuja o se lanza (pro-blema: lo lanzado ante el hombre) desde su arraigo en el bien plenario de sí mismo.

7) El concepto aristotélico de sustancia, como algo separado de todo lo demás (jorismós), era un impedimento para incardinar esencialmente en el hombre la dimensión social, a la que se consideraba como algo consecutivo a su naturaleza sustancial (en cuanto a la historicidad, desempeña entre los griegos un papel aún más subordinado en el hombre, dada su concepción circular de la perfección). Zubiri, con sus conceptos de respectividad real y de habitud o modo primario de habérselas con lo otro, está en condiciones de asentar en el hombre socialidad e historicidad. Antes hemos advertido una y otra desde su dimensionalidad personal; ahora nos van a aparecer como ajenas a las categorías de sustancia y accidente y al mismo nivel antropológico que las creaciones culturales. Pues lo que en Aristóteles era un hábito predicamental (el poseer, en el sentido de tener puesto un anillo) adquiere rango humano constitucional.

Sin duda, el hábito predicamental o tener corpóreo gana así una relevancia práctico-cultural que no estaba contemplada en Aristóteles. Porque el hombre tiene cosas adscritas a él a través del cuerpo (desde el ir vestido, el habitar o el estar ceñido a un coche), puede disponer en torno a ellas una urdimbre de medios e involucrar en su mediación y organización a conjuntos sociales más o menos extensos. Los pragmata, en su sentido más amplio de lo manejable, aglutinan los indispensables roles sociales y la propia división del trabajo, más allá de la categoría de un accidente que modificara extrínsecamente a la sustancia. Con la observación de Tomás de Aquino de que la mano es el instrumento de los instrumentos se abre la vía para insertar pragmáticamente en la naturaleza humana desde el comienzo los plexos técnicos y culturales.

Así pues, el punto de enlace entre el primado aristotélico de la sustancia y la versión primaria a los otros en sus modalidades social e histórica a través de la habitud, se halla en lo que inicialmente Aristóteles categorizó como el más externo de los accidentes (la hexis), pero al que consideró signo

privilegiado de la inteligencia (“el hombre tiene manos porque es inteligente”). Bastaba poner en entredicho que el tener cosas con las manos se redujera a un mero accidente de una sustancia para poder ver en el hombre esencialmente un ser cultural o simbólico.

Que en Zubiri la cultura no esté estudiada expresamente como dimensión humana tiene que ver probablemente con la no consideración de los medios en la actuación, que ya se ha señalado varias veces. Pues, como ha mostrado el antropólogo A. Gehlen, la acción cristaliza en unas instituciones culturales que le permitan orientarse objetivamente en su curso⁹⁹, en atención al nexo de medios que concurren en ella. Pero por su correlación con los medios –subordinados prácticamente a los fines–, la cultura no llega a proporcionar de suyo una instancia práctica suficiente.

8) Para la concepción clásica el acto moralmente cualificado (en calidad de bueno, malo o indiferente) lo es primordialmente atendiendo a su especificación objetiva, en la que se incluye el fin que representa el objeto para la acción o *finis operis*. Para Zubiri ya hemos visto que previamente a esta intervención de la razón enjuiciadora está la apropiación del bien por el sujeto moral como posibilidad suya. Pero a su vez tanto la apropiación de sus posibilidades como el enjuiciamiento moral de ellas por el hombre dependen del acondicionamiento preciso en la voluntad para que pueda querer moralmente. En este acondicionamiento concurre con el poder de lo moral (que se ejerce una vez apropiado) el factor psicobiológico, convirtiendo así el bien querido en atractivo. Paralelamente, el acondicionamiento en la voluntad para lo moralmente negativo hace que el mal se presente a modo de un poder que se yergue y adueña positivamente del hombre como malicia; de este modo, la concepción zubiriana del mal va más allá de la *privatio boni* agustiniana. Sin embargo, el concepto de privación no es abandonado por Zubiri, por más que no le resulte enteramente explicativo. En efecto, visto

⁹⁹ “El instrumento elaborado se sitúa al ser producido enteramente en el nivel objetivo, mientras que el uso inmediato de lo que el animal apresa le confiere la propiedad de ser instrumento solo en la ejecución de la acción y mientras ella dura” (GEHLEN, A., *Urmensch und Spätkultur*, Ahenaion, Frankfurt, 1975, p. 11).

desde el hombre, como única realidad sustantiva a la que hace referencia el mal, el mal de las cosas queda conceptualizado agustinianamente como privación:

“El mal en definitiva no es cosa ni causa, es pura privación. Por eso se puede decir, como San Agustín, que la causalidad del mal no es eficiente, sino deficiente. Como cosa, el mal no es cosa, es defecto. Y como causa no es eficiente, sino deficiente” (SSV, 256).

También en este aspecto resaltan tanto el avance de Zubiri respecto de la concepción clásica como la continuidad con su inspiración fundamental¹⁰⁰. De un lado, encuentra insuficiente la caracterización del mal como limitación en la posesión de una perfección, que se enmarca en el intelectualismo griego y más acusadamente —como mal metafísico intrínseco a las realidades creadas— en el racionalismo leibniziano: en ambos casos la negatividad aparece simultáneamente como un déficit de racionalidad; por contrapartida, el mal se manifiesta en sí mismo como un poder actuante sobre la voluntad en el propio hombre como sujeto moral, en el influjo causal de unos hombres sobre otros y, de modo objetivado, en la historia: las expresiones sustantivas con que respectivamente lo designa (como malicia, como malignidad y como maldad) denotan un carácter positivo actuante como tal, y no meramente parasitario de algún bien.

Pero, de otro lado, acorde con la Teología cristiana, según la cual Dios tiene poder para extraer bienes de los mismos males (tal como lo expone Tomás de Aquino), concede a la voluntad divina de beneplácito la prioridad sobre la voluntad permisiva del mal y, desde el punto de vista del agente humano, el mal solo puede actuar en él en “interna disensión” con el bien constitutivo de la propia realidad, del que recibe la fuerza para querer. Tanto a un nivel individual como histórico, la experiencia del mal —en sus formas más elementales como padecimiento y sobre todo en su forma más propia de

¹⁰⁰ Respecto del tratamiento del hecho moral en Zubiri, A. Pintor-Ramos ha señalado su enmarque temático en la ética aristotélica, a la vez que su avance peculiar en orden a una mayor radicación antropológica (“Realidad y bondad trascendental en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII [1981], 85). Aun compartiendo esta apreciación del gran experto en el pensamiento zubiriano, creo no obstante que se puede proseguir este tratamiento desde los trascendentales antropológicos, que no están netamente destacados en Zubiri.

carácter moral– alecciona sobre su propia naturaleza y, si es cierto que crea su propia espiral, también lo es que la experiencia acumulada del mismo allega recursos para en lo sucesivo evitarlo más eficazmente o bien para transformarlo en virtud moral.

9) También el concepto agustiniano de inquietud recibe en Zubiri una remodelación antropológica, arraigándolo en una realidad que es incierta tanto por su argumento (¿qué hago yo?) como por el enigma mismo de la realidad propia (¿qué va a ser de mí?), que en cuanto religada se halla apoderada por el poder de lo real. En este contexto se sitúa la explicación zubiriana de la inquietud:

“Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experimentalmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático. Y este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud en cada uno de los instantes de mi vida personal” (HD, 101).

Así pues, religación, poder de lo real, enigmaticidad de la propia realidad apoderada por ello y, por fin, inquietud forman una serie concatenada.

Pero la inquietud, como el resto de los conceptos encuadrados en el sistema de pensamiento de Zubiri, reconduce a través de la situación abierta a la inteligencia sentiente. En efecto, en la intelección de la realidad el hombre no descansa sobre sí, ya que el momento real inteligido sobrepasa el contenido impresivo con que se presenta. Tanto el logos, atento al campo de realidad en que cualquier talidad se delinea, como la razón, que inicia su andadura “en hacia” el fundamento, son sendos modos de responder a esa inquietud antropológica básica.

* * * *

Dicho lo anterior, añado que mi posición intelectual no es estrictamente zubiriana, aunque en amplia medida sea deudora de los planteamientos del eminente filósofo español, como ha podido verse en las páginas anteriores. Es ahora el momento de dejar constancia, por honradez intelectual, de aquellos aspectos que me separan de él, no en términos generales –ya que tampoco se ha tratado de una exposición general de su pensamiento–, sino en lo atinente a la fundamentación antropológica de la Ética y en unas cuantas cuestiones puntuales. Para ello habré de confrontar lo ya expuesto con otros enfoques a propósito de algunos de los conceptos y problemas que nos han salido al paso y para los que no se encuentra, a mi modo de ver, un tratamiento suficiente en Zubiri. Así se justifica este último apartado.

1) En su época madura Zubiri se aparta decididamente del punto de partida de las estructuras de la conciencia adoptado por la Fenomenología¹⁰¹. Probablemente sea este el motivo por el que en su análisis del hecho moral no aparecen el sentido (sustituido inicialmente por las cosas-sentido y posteriormente acomodado hasta hacerle converger con las posibilidades en que se despliega la vida moral, como ha expuesto A. Pintor-Ramos pormenorizadamente desde su trato de especialista con la obra de Zubiri, cf. c.6), y encuentra escasa cabida la intencionalidad de los actos humanos. Sin embargo, son conceptos que apenas se pueden excluir del punto de partida de la moralidad y que en particular la descripción fenomenológica los ha esclarecido en su mutua implicación.

La Ética husserliana ha ampliado, en efecto, la noción clásica de intencionalidad de la voluntad, al adjuntarle el sentido¹⁰², primeramente

¹⁰¹ Si bien esta crítica se dirige *in recto* a Husserl, Zubiri la extiende a todos aquellos filósofos del siglo XX que en una u otra medida mantienen en sus análisis un reducto de conceptos procedentes de la subjetividad, como ocurre con la capacidad de ensimismamiento del sujeto en Ortega o con el mundo de la vida intencional en Habermas. Es un aspecto estudiado expresamente por J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*, cap. VII: “El punto de partida”.

¹⁰² A partir de la publicación de los cinco ensayos aparecidos en la revista japonesa *Kaizo* en 1923-1924 (Husserliana, 27, 1989; existe trad. castellana: *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002) y más recientemente con la publicación de las lecciones de Ética de los semestre de verano de 1920 y 1924 (*Einleitung in die Ethik*,

encontrado por la Fenomenología en el ámbito lingüístico del acto de dar significado. En general, el sentido es unidad perteneciente a un objeto (también se puede decir que el objeto congrega una pluralidad de sentidos como sentidos-de) y que se hace presente en una multiplicidad de actos: es, pues, aquello que recoge en su unidad objetiva específica una pluralidad de actos psíquicamente diferenciados e intencionalmente idénticos. Si trasladamos estas nociones a los actos de voluntad, encontramos que el sentido –aquello que especifica inmediatamente a los actos variables de querer– introduce una cualificación idéntica en actos numéricamente separados, cualquiera que sea el momento en que se realicen y cualquiera que sea su sujeto agente. De modo paralelo pero más indeterminadamente, el fin intencionado (*finis operantis*) es lo que da unidad última en su agente singular a actos especificados de modo próximo por diferentes sentidos. En consecuencia, desde la unidad de una finalidad operante, pero no inmediata, puedo disponer de una cierta perspectiva en la vida moral, que me lleve a completar –y eventualmente rectificar– la orientación de actos que ya han sido proyectados.

Esta vía relativa a los actos de voluntad no ha sido surcada por Zubiri – aunque tampoco es incompatible con su análisis del hecho moral –, ya que centró el examen de las voliciones en el momento preciso de la fruición en la realidad. Pero aun concediéndole que la volición del bien como real tiene prioridad fundamental sobre la intención finalista y que el poner en ella la esencia del acto voluntario es una de sus aportaciones antropológico-éticas más decisivas, se hace preciso reconocer que existen asimismo conexiones teleológicas en las acciones humanas, de modo que un fin no pro-puesto, sino implícito sea no obstante lo que dirige y permite interpretar la pro-posición intencional actual. Los distintos fines por los que se orienta la actuación no están meramente coordinados, sino que están en conexión de un modo a su vez teleológico, tal que acaban conduciendo a un fin rector o telos que no resulta de su ser pro-puesto (aquello que no puedo por menos de querer en lo

Husserliana, 37, 2004), se ha podido recomponer el pensamiento ético de Husserl, en el que el tema de la renovación de la voluntad y el sentido adquieren una importancia apenas entrevista en sus lecciones éticas anteriores. Cf. entre otros el estudio de VARGAS BEJARANO, J.C, “La ética fenomenológica de Husserl como ética de la renovación y ética personal”, *Estudios filosóficos*, 36 (2007), Universidad de Antioquía, pp. 61-93.

que quiero de un modo próximo). Por aquí reaparece la idea de felicidad, que en su carácter teleológico fundante (ser feliz es lo que en última instancia pretendo con mis acciones) confluye con el máximo apropiado zubiriano, raíz de las posibilidades apropiables.

Incluso no es infrecuente que el sentido de un acto solo se revele en su integridad a la luz de actos ulteriores, o bien que estos últimos modifiquen el sentido que inicialmente se asignó al acto. Zubiri menciona en este contexto el hecho moral del arrepentimiento, como vimos páginas atrás, pero esta mención no está integrada en una consideración moral general sobre el sentido en los actos humanos. Es un aspecto de la vida moral particularmente resaltado por Max Scheler¹⁰³. En este orden, la reflexión fenomenológica se completa con una aproximación hermenéutica, que desvele comprensivamente las claves de aquellos actos que están inscritos en un mismo contexto narrativo, en el que interpretar biográficamente los distintos sentidos.

Pero no solo por el lado de los actos, sino también desde la vertiente de lo querido resulta inexcusable la finalidad. No se quiere del mismo modo aquello que se presenta como fin de suyo que lo que es ordenable como medio a la realización de un fin-efecto. No se trata con el primero del fin propuesto como objetivo o meta (Ziel), en el que se inserta el fin-efecto, sino del fin en sí mismo (Zweck an sich). Es una diferencia que tiene un alcance ético fundamental: justamente la tercera formulación del imperativo categórico kantiano solo es posible a la luz de esta diferencia, que permite discernir éticamente entre la persona como merecedora de respeto y los medios instrumentales.

El intento de D. Gracia ha ido precisamente en el sentido de traducir a los términos formalistas de una ética formal de bienes lo que entiende es el imperativo ético fundamental zubiriano, en cierto paralelismo con el

¹⁰³ “Ciertamente, no la realidad, pero sí muy bien el *sentido* y el *valor* del todo de nuestra vida están aún, en cada momento de nuestra vida, en nuestra *libre* esfera de poder. No solo disponemos de nuestro futuro; no hay parte alguna de nuestra vida pasada que no sea verdaderamente modificable aún en su contenido de sentido y de valor –sin que sean modificables, no obstante, como lo son en el futuro, los componentes de la pura realidad natural incluidos en ella–, incorporándola como sentido parcial (según una sucesión siempre posible de una forma nueva) en el sentido *global* de nuestra vida” (SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 17).

imperativo categórico formal kantiano: “Obra (es decir, aprópiate las posibilidades) de tal modo 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”¹⁰⁴. Abunda en la misma idea cuando dice en un escrito posterior que “la obligación es formal, no forma parte de ningún contenido concreto”¹⁰⁵.

Pero dejando aparte la cuestión controvertida del formalismo del bien en Zubiri (que no veo conciliable con la afirmación de la realidad del bien solo en los bienes concretos¹⁰⁶), lo que con aquella fórmula se hace pasar por zubiriano es la incorporación al bien moral de categorías de la razón práctica, como son el fin en sí y los medios. Sin embargo, es una tarea no emprendida por Zubiri, pues la mención ocasional que hace en un pasaje del hombre como fin parece que no da para tanto: en él se limita a aludir a “la condición formalmente final que el hombre tiene de por sí mismo” (SH, 432); además de no encontrarse bases para el empleo de las categorías finalistas en su análisis fructivo de la volición del bien.

2) Otra noción débilmente entrevista por Zubiri son los hábitos cognoscitivos y prácticos, a los que en términos generales reemplaza por las habilidades, como modos primarios de habérselas el hombre con las cosas de su entorno¹⁰⁷. Empezando por los segundos, entiendo que entre los principios antropológicos que hacen efectiva la moral no cabe pasar por alto el hábito adquirido por la voluntad, no como mero factor psicológico de aprendizaje, sino en tanto que afecta intrínsecamente a la principiación de los actos: el hábito no deja intacta la facultad como principio de actos, sino que la faculta

¹⁰⁴ GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, p. 489.

¹⁰⁵ GRACIA, D., “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”, *Zubiri desde el siglo XXI*, p. 156.

¹⁰⁶ Sobre la imprecisión de la fórmula “ética formal de bienes”, cf. PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 115.

¹⁰⁷ Para evitar equívocos, los hábitos prácticos forman parte, dentro de la clasificación aristotélica, de la categoría o predicamento intrínseco de la cualidad, mientras que la habilidad, realizada por Zubiri, es una categoría o predicamento independiente, que se traduce en un tener puesto y que Aristóteles ejemplifica con el estar vestido o el ir armado.

para operaciones de las que en su ejercicio primero y natural era incapaz. Esta ausencia es tanto más llamativa cuanto que Zubiri invoca repetidas veces la noción de potencia operativa y la facultación exigida en ella para la realización de sus actos.

Se trata de un concepto central en la *Ética aristotélica*¹⁰⁸. Sin embargo, su desarrollo apenas es compatible con la primacía que Aristóteles otorga en otros lugares a la sustancia (ousía) y al acto en el sentido de enteléjeia (el otro sentido es enérgeia u operación). A este respecto, podría prolongarse la crítica de Zubiri a la sustancia como hypokeímenon (sub-stantia), en su aplicación al hombre, con el tratamiento de la infinitud operativa de la inteligencia y la voluntad, que hace insostenible su adscripción como accidentes a una sustancia de-finida por una forma sustancial realizada materialmente. Tal crítica se debe a que si esta sustancia comunica su perfección existencial a los accidentes y, sin embargo, el acto de estos excede las potencialidades de la sustancia, es que la estructura ontológica “sustancia-accidentes” no resulta la más apropiada para explicar la relación entre el hombre y sus facultades superiores. Y si la sustantividad abierta zubiriana toma el reemplazo a la sustancia en el hombre, ¿nos colocaría ello tal vez en mejor situación para dar cabida al crecimiento ilimitado de la inteligencia y la voluntad mediante los hábitos, dado que es una sustantividad en respectividad consigo misma? Por otro lado, lo que Zubiri llama naturalización de la libertad en la voluntad tras el ejercicio de los actos libres, ¿no queda mejor expuesto en los términos de una elevación de la naturaleza al nivel de la libertad por medio de los hábitos?

Son preguntas no fáciles de responder, ya que habría que reacomodar – dentro de la obra de Zubiri– el constructo de sistema para que tolere la existencia de notas en él que se desarrollen unilateralmente e incidan sobre las demás transformándolas, algo así como lo que sucede en el ser vivo, que en vez de gastar energía en su desarrollo, la produce y está en condiciones de asimilar las sustancias inorgánicas de-sustanciándolas. El intento de Pilar

¹⁰⁸ Aristóteles señala el circuito práctico que tiene lugar por medio de las virtudes como hábitos operativos: “Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos templados y una vez que lo somos podemos apartarnos mejor de ellos; y lo mismo respecto de la fortaleza: acostumbrándonos a arrostrar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de afrontar los peligros” (*Ética a Nicómaco*, 1104 a 31-b 4).

Fernández Beites de acoplar el modelo sistémico con la actividad inmaterial de las potencias superiores dependientes de un yo simple creo que va en esta dirección: “La tesis que yo defiendo es que el subsistema psíquico del hombre es, en realidad, una sustancia, es decir, es un subsistema simple (con simplicidad en sentido estricto). La relación entre las notas simples no es sistemática, de coherencia, sino de inherencia en un yo simple”¹⁰⁹. Ya se ve que lo que aquí se entiende por sustancia (el yo simple) tampoco puede asimilarse a la sustancia aristotélica, ya que sería tal que no quede actualizada adicionalmente por accidentes determinativos. Por otro lado, la autora recae en el modelo compositivo del todo y las partes, que ya hemos visto no es el adecuado para resaltar el lugar jerárquico de las realidades simples.

Una dificultad interna al pensamiento de Zubiri para dar cabida al hábito está en su noción indistinta de máximo moral ya apropiado, condición de apropiación del bien moral. Pues, ¿cómo se puede crecer en la apropiación moral, si se parte de la instalación en el máximo y de su declinación subsiguiente en las posibilidades apropiables? El único expediente para dejar sitio al hábito moral desde estos supuestos habría de ser por ahondamiento en la diferencia que el propio Zubiri introduce entre el ideal (el hombre antepuesto a sí mismo) y la realización de la felicidad, en cuya integridad tendrían parte las virtudes o hábitos morales. “Esta articulación entre lo que hay de realidad y lo que hay de irrealidad... en el caso de la felicidad del hombre, cobra un nombre preciso. No es meramente idea, es ideal” (SH, 393). Al tratarse de un ideal, ha de ser realizado, y los hábitos aparecen como las condiciones de su realización. Sin embargo, no pasa de ser una sugerencia, ya que no es claro que el hábito práctico o virtud tenga que comportarse como una realización del ideal de felicidad; más bien tiene el sentido de un afianzamiento en el bien siguiendo la dinámica intrínseca a la voluntad.

En lo que se refiere a los hábitos cognoscitivos, tampoco desempeñan papel alguno relevante en la Noología zubiriana. Su lugar lo ocupa la coactualidad del acto de inteligir y lo inteligido: en ello consiste la noergia del estar implantado en la realidad, lo que es extensivo a lo inteligido y al sujeto que se hace cargo de ello al inteligirlo. Pero, ¿cómo llega el sujeto a conocerse

¹⁰⁹ FERNÁNDEZ BEITES, P., “Teoría de la sustantividad: Una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia”, *Pensamiento*, 64 (2008), n.º. 240, p. 222.

diferenciadamente de lo conocido? Si no puede ser por objetivación y tampoco cabe que sea por reflexión en la línea objetiva (como una “reditio in se ipsum”), solo queda que sea por iluminación de la operación desde un modo de conocimiento más alto que el operacional y que incluye las operaciones como realizables o como realizadas. Tal es el modo de conocer por hábitos¹¹⁰. La conciencia moral se inscribiría en este orden del conocimiento habitual, en tanto que captación supraaprehensiva que acompaña a las distintas operaciones (la denominación es de Scheler: “übergreifende Erkenntnis”¹¹¹), y completaría el análisis que hace Zubiri de la voz de la conciencia.

3) Un tercer aspecto que, como se ha aludido en páginas anteriores, daría pie a mayores análisis es el de la temporalidad específicamente humana, manifiesta para Zubiri en la acción de proyectar en tanto que involucra el futuro originario del hombre. Se descarta tanto el modelo presencial o fenomenológico (Husserl) como el esquema de la duración que se estira al modo de un hilo elástico (Bergson) como también la proyección existencial tendida hacia el futuro posible (Heidegger). Ni el presente, que se prolonga hacia atrás y hacia delante mediante el dinamismo de las retenciones y protensiones, ni el pasado que elonga indefinidamente su duración, ni el futuro como anticipación de lo no realizado todavía, expondrían lo característico de la temporalidad humana, aunque es la tercera figuración la que más se acerca al “estar siendo en proyección”, que es como Zubiri caracteriza el tiempo humano.

En el estar siendo en proyección se reproducen con el signo invertido los tres vectores constitutivos del tiempo lineal, pues el “estar siendo en proyección” toma la forma de un ser considerados a una los tres momentos temporales en anticipación (supone el “contar con”). Es algo que ya se ha

¹¹⁰ Debo la advertencia de este realce de los hábitos como modo de conocimiento a POLO, L., *Antropología trascendental*, I, EUNSA, 1999.

¹¹¹ “Hay una conciencia por decirlo así supraaprehensiva de los objetos, que solo secundariamente se secciona en los modos de la conciencia, en el percibir, recordar o esperar; y que da a todos nuestros actos y funciones la unidad originaria del apuntar a” (SCHELER, M., *Lehre von den drei Tatsachen*, Obras, I, Franke, Berna, 1957, p. 471).

examinado (cf. cap. 2 c). Pero lo que ahora importa destacar es que con esto el futuro queda alineado en una misma serie durativa con el presente y el pasado, perdiéndose su carácter originario inicial y revelador de la persona. “La futurición, el mero intento de poner en ejecución un proyecto, le pone al hombre de manifiesto que monta sus proyectos sobre lo que podemos llamar el *plazo*... La vida es constitutivamente *emplazamiento*” (SH, 613-4). O expuesto bajo otro ángulo: con los proyectos el hombre revierte sobre su realidad emplazada, pues

“en definitiva, el carácter de futurición de la vida consiste en tener que insertar lo real, aquello con que el hombre está sobre sí, en la realidad de sí mismo... El hombre está constitutivamente sobre sí, y al aceptar el proyecto está fundando la realización de sí mismo” (SH, 663).

No habría nada que oponer a la descripción anterior del emplazamiento de los proyectos. Lo que sí se presenta reductivo en orden a la fundamentación antropológica de la moralidad es limitar el futuro a lo que está siendo proyectado para acabar insertándolo en la realidad de sí mismo, ya que de ese modo se pierde lo que he llamado otras veces la anteposición de la persona al tiempo, manifiesta por ejemplo en el marco ético de la gratuidad, que inaugura el tiempo del don y la acogida. La originariedad del futuro implica que este no se gasta, no se desfuturiza en pasado y presente, como ocurre con los proyectos emplazados, sino que rebrota de continuo con la persona más allá de la previsión de los propios proyectos, vueltos hacia una realización en presente.

Otro tipo de ejemplos en que se muestra el carácter irreductible del futuro son los que revelan la apertura al otro a través del rostro¹¹². Es una apertura que trasciende las intencionalidades de conciencia y que, al dar paso a lo sorpresivo, no se deja encuadrar en categorías objetivantes, como ha expuesto Lévinas. El rostro ajeno es un acontecimiento nunca terminado de despejar y solo posible para una conciencia abierta a su inagotable novedad¹¹³.

¹¹² “La situación del estar cara a cara sería el cumplimiento característico del tiempo; el paso del presente al futuro no es realización de un sujeto en aislamiento, sino relación intersubjetiva” (LÉVINAS, E., *Die Zeit und der Andere*, F. Meiner, Hamburgo, 1984, p. 51).

¹¹³ Cf. MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 131 ss.

De un modo análogo y más inmediatamente ético, Lévinas trae también a colación el internamiento en el círculo *in crescendo* de la responsabilidad por el otro, en tanto que imposible de determinar *ab initio* en sus exigencias particulares y de clausurar de antemano.

La objeción más patente que se podría poner a semejante prioridad del futuro es la que se fija en la precedencia de los momentos anteriores y en su constante actualización como ahora sucesivos, que solo después se transformarían en futuros. Pero pronto se advierte que la objeción se debe a un deslizamiento de la representación espacial, según la cual el futuro sería lo que viene después, o bien a la hipostatización de la presencia mental (modelo presencial fenomenológico), que finge una sucesión de ahora sobre la línea ya dispuesta. Y si se abandonan estos *ficta* y se atiende a la novedad creativa que se inicia con la acción humana, puesta de manifiesto por H. Arendt, se está en condiciones de descubrir en todo su alcance el carácter antropológicamente prioritario del futuro.

Bien es cierto que en el marco de la acción Zubiri advierte que la precesión (o antecendencia) del futuro equivale a su inauguración por el hombre. La precesión del futuro es abierta por el hombre.

“Pero lo que yo hago plenariamente no son las cosas futuras, sino su propia futurición, que es distinto. Yo pongo el ámbito de la futurición dentro del cual van a transcurrir efectivamente las etapas de su eventual realización. La precesión, en tanto que precesión, es decir, en tanto que futurición, el tiempo como precesión, es algo que lo hago yo, es decir, que lo pongo yo por un acto. ¿Y cómo? Simplemente, estando abierto al futuro” (ETM, 279).

Se podría proseguir la línea de trabajo apuntada aquí enlazando la apertura constitutiva de la acción al futuro con la constitución de la persona y su libertad. Pero Zubiri no lo hace. Más bien el futuro queda ceñido al “ámbito del transcurso” (ib), no se lo llega a considerar como distintivo del ser personal en su libertad, cerrándose el paso a la consideración de la libertad como un trascendental personal. Con ello engarzamos con el tema de la libertad, al que se va a atender en el último apartado de estas conclusiones.

4) En relación con la libertad¹¹⁴, Zubiri trata de ella a tres niveles: como libertad-de, como libertad-para y como libertad de la persona. Pero a propósito de la voluntad tendente se extiende en la primera consideración y difumina un tanto la segunda, al ponerla en función de la ejecución de los actos voluntarios modalizados como libres. Estos actos corresponden propiamente a la libertad-de, al no venir necesitados por las tendencias, impulsos..., en tanto que lo que se vive es el dominio de sí en la realización voluntaria.

“La *libertad para* a última hora revierte sobre una *libertad de*. La cual libertad-de no es necesariamente libertad de otro orden, sino que puede ser y es, simplemente, libertad de otro modo de ser... Como el *de* y el *para* no son sino dos modos de ser, nos encontramos con una libertad *en* aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre” (SSV, 92).

El texto resulta, al menos a una primera lectura, un tanto crítico. ¿Qué quiere decir que el “de” y el “para” no son dos órdenes de libertad, sino dos modos de ser? ¿Y cómo es que el “para” de la libertad revierte sobre el “de”, cuando parecería que lo que ocurre es lo inverso: me libero *de* ciertas dependencias o sujeciones *para* poder vacar a las realizaciones libres? Sin embargo, la clave está al final del texto citado: “libertad *en* aquello que es el hombre mismo, y por lo que ejecuta real y efectivamente su acto libre”. Es la libertad del hombre en los actos voluntarios la que ante todo tiene presente Zubiri, y los dos modos de ser aluden a las dos situaciones de un mismo acto libre: a) *ser realizado* (libertad-de lo que lo obstaculizaría) y b) *ser realizado como querido* por el hombre que lo realiza (libertad-para, que revierte en la realización o libertad-de).

Pero con ello nos sale al paso el tercer aspecto de la libertad como “libertad en el hombre”, antes mencionado, pero apenas tematizado en su obra y en el que vamos a centrar estos comentarios críticos. Más explícitamente se refiere a ella en este otro lugar:

¹¹⁴ Una concepción de los diversos sentidos de la libertad en Zubiri es la de TRÍO, I.E., *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998.

“Hay una cosa previa que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de la libertad. Es justamente libertad ‘en’. El hombre es libre en la realidad en cuanto tal... La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros (sentidos), pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es *ser libre*” (HD, 330).

Sin emplear el término libertad trascendental, Zubiri la roza, al identificarla en el texto citado con la persona y llevarla a extraer su poder del apoderamiento de la realidad como tal, en su trascendentalidad, para que no sea mera arbitrariedad: “libertad no significa arbitrariedad. Opción libre no es opción arbitraria, sino opción no forzada” (HD, 221).

Aquí la libertad –como característica trascendental de la persona– no aparece fundada en las tendencias, ni siquiera en los motivos, pero no por ello planea arbitrariamente en el vacío, sino que se es libre en la realidad en cuanto tal (es decir, no en una talidad determinada) en virtud del poder de lo real, actuante en la realidad biopsíquica del hombre como atracción; sin este fundamento real la libertad se tornaría ingrávica, como ha ocurrido siempre que se la ha entendido como espontaneidad (a partir del voluntarismo medieval y a lo largo de la filosofía moderna influida por él). Como comenta P. Cerezo: “Si se pierde este sentido radical y matricial de la libertad, se pervierte en subversión. Esta ha sido la experiencia paroxística de la libertad que ha hecho el hombre moderno”¹¹⁵.

Pero, ¿puede una libertad que es expresión trascendental de la persona tener su fundamento en la realidad como tal, no diferenciada en su ser? ¿Es acaso compatible con el carácter quasi-creador de la libertad (SH, 604-5; SSV, 190), que la hace estrenarse de continuo? Entiendo que la e-fusividad característica de la libertad humana solo puede tener su sentido en otro ser personal que acepte el don que se le ofrece. Ahondar en la libertad trascendental de la persona conduce, así, a redescubrir el acto de ser, no solo el propio, sino también el que precede al otorgamiento en el que esta libertad

¹¹⁵ CERESO, P., “El hombre animal de realidades”, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la filosofía europea*, Álvarez Gómez, M., Martínez Castro, R. (eds.), Universidad de Santiago de Compostela, 1996, p. 71.

se delata y que lo ratifica como donación¹¹⁶. De este modo, el acto de ser personal no es algo derivado, en el modo de la actualización de la realidad en tanto que está siendo (que es en lo que lo cifra Zubiri), sino algo primigenio o no derivable, con la primariedad de la libertad a la que constituye. En cambio, Zubiri sitúa el ser de la persona en su actualización como yo; pero ello, a mi entender, no es el ser personal, sino su esencia o manifestación.

Bien es verdad que Zubiri adscribe tanto la dimensión moral como la religación a la condición personal del hombre y ve en ellas modos metafísicos inter-personales, como refleja el texto siguiente:

“Lo moral no se halla en la nuda realidad sustantiva del hombre, esto es, en *lo que* el hombre individual y específicamente es, sino en su naturaleza personalizada. El hombre es realidad moral porque es naturaleza, sustantividad personal. Por esto la llamada causalidad moral es estricta y formalmente causalidad personal. Y lo propio debe decirse, y en grado sumo, de la religación” (HD, 207).

Sin embargo, el recurso a la “causalidad interpersonal” –si no se introducen mayores precisiones– en las formas de amistad, compañía, consejo, apoyo... parece dejar en la penumbra el carácter “metafísico general” de la interpersonalidad. Desde el acto de ser personal, entendido como co-existencia o ser-además, recibe luz propia la donación característica de la persona, en tanto que reclama a otro ser también personal (cualquiera que sea la forma determinada que revista de entre las anteriores), y se evita involucrar la causalidad, que como “causa de efecto” va asociada a un “fuera”, presupuesto a la acción causal.

Zubiri excluye que la causalidad interpersonal sea una forma de causalidad natural, desarrollada por Aristóteles con el esquema de las cuatro

¹¹⁶ En este sentido, las sugerencias de L. Polo: “En cuanto que el querer versa sobre el querer, va más allá de la noción de apetición; y, como es claro, lleva consigo libertad. Siguiendo esta sugerencia, cabe ascender desde lo voluntario al acto de ser personal, es decir, proceder a una ampliación trascendental. Llamo a este trascendental *amar donal*. La misma fruición debe ser susceptible de ser ofrecida. Es claro que la actividad oferente no comporta degradación. Sin esta ampliación no se ve cómo sería posible el acto frutivo” (L. POLO, *Antropología trascendental I*, EUNSA, 1999, p. 64).

causas. Y comprende ambos tipos de causalidad dentro de la funcionalidad como estructura campal de la realidad; la funcionalidad es dada en la impresión intelectual como realidad en hacia.

“La causalidad personal es de un 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).

A su vez, no toda funcionalidad es causal: no lo es la sucesión, ni tampoco la funcionalidad reversible, como se muestra en las leyes físicas.

Pero si no es una causalidad física, ¿en que descansa la nueva causalidad interpersonal, como modo de funcionalidad de lo real? Y si es estrictamente personal y a la vez no talitativa sino trascendental, ¿no habrá que reconocer un acto de ser personal propio, que en tanto que acto de ser solo es en co-existencia, en la misma medida en que el dar se malogra si no hay acogida? Pero ello obligaría a reformular la “causalidad interpersonal” aproximadamente en los términos de “sobrante personal que co-existe” (en el coexistir se compendian las formas de acompañamiento a que Zubiri se refiere).

Algo análogo se advierte en relación con la libertad como modo de los actos voluntarios. Al entenderla de esa manera, evita Zubiri su sustantivación como *ratio essendi* de la moralidad al modo kantiano, pero no llega a enlazarla en términos trascendentales con la persona. Es una respuesta que a mi juicio no llega al final. Pues si bien es cierto que conceptuarla, como hace Kant, por medio de la categoría de causa significaría detenerla o estancarla y que este escollo está orillado por Zubiri, también lo es que la unificación de ciertos actos voluntarios que se opera con su modalización como libres no es una vía para destacar suficientemente la libertad personal, que habría de estar a su base y con la que Zubiri opera como tercer sentido de libertad. En otros términos: ser libre es más que actuar libremente, corresponde –en términos zubirianos– a la actuidad de la persona. Por ello, la solución propuesta de la modalización libre del querer voluntario se queda a mitad de camino. Quizá

por esto no vuelve sobre ella tras su formulación en el curso sobre la voluntad (1961) cuando aborda de nuevo el problema de la libertad en *Hombre y Dios*.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1963.
- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente. I: Inteligencia y Realidad*, Alianza Ed., Madrid, 1981.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia y Logos*, Alianza Ed., Madrid, 1982.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente. III: Inteligencia y Razón*, Alianza Ed., Madrid, 1983
- ZUBIRI, X., *Hombre y Dios*, Alianza Ed., Madrid, 1984.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986.
- ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Ed., Madrid, 1992.
- ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Ed., Madrid, 1993.
- ZUBIRI, X., *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Ed., Madrid, 1996.
- ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*, Alianza Ed., Madrid, 2001.
- ZUBIRI, X., *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Ed., Madrid, 2006.
- ZUBIRI, X., “El hombre realidad personal”, en *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Ed., Madrid, 2006, pp. 39-63.

ZUBIRI, X., “Respectividad de lo real”, en *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Ed., Madrid, 2006, pp. 173-215.

ZUBIRI, X., “Tiempo”, en *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Ed., Madrid, 2006, pp. 159-171.

ZUBIRI, X., “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza”, *Revista de Filosofía*, IV (1991), nº 6, pp. 239-245.

OBRAS SOBRE ZUBIRI

AA. VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995.

AA. VV., *Ética y Estética en Zubiri*, Trotta, Barcelona, 1996.

ÁLVAREZ GÓMEZ, A., MARTÍNEZ CASTRO, R., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la filosofía europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

BAÑÓN, J., *Metafísica y Noología en Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.

BARROSO FERNÁNDEZ, O., *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la Inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002.

CASTILLA, B., *Noción de persona en X. Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996.

COROMINAS, J., *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000.

COROMINAS, J., VICENS, J.A., *Xavier Zubiri. Soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2005.

ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.

ESPINOZA LOLAS, R.A., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Comares, Granada, 2006.

FERNÁNDEZ BEITES, P., *Embriones y muerte cerebral*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2007.

FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987.

FERRER, U., *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006.

GONZÁLEZ, A., *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.

GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, EUDEMA, Madrid, 1989.

GRACIA, D., *Procedimientos de decisión en ética clínica*, EUDEMA, Madrid, 1991.

GRACIA, D., (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004.

GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2007.

MARTÍNEZ SANTAMARTA, C., *El hombre y Dios en Zubiri*, Caja de Ahorros y Monte de la Piedad de Salamanca/Ed. Universidad de Salamanca, 1981.

MARZÓN CENDÁN, M., *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.

NICOLÁS, J.A., BARROSO, O (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004.

PINTOR-RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.

PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad. Las bases de la Filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

PINTOR-RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Ed. del Orto, Madrid, 1996.

PINTOR-RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

PINTOR-RAMOS, A. (ed.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.

RIVERA, J.E., *Heidegger y Zubiri*, Universitaria, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, 2001.

SAN BALDOMERO UCAR, J.M., *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

TIRADO SAN JUAN, V.M., *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002.

TRÍO, I.E., *La libertad en Xavier Zubiri*, Colección Uprex, Universidad de Puerto Rico, 1988.

VILLANUEVA, J., *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, EUNSA, Pamplona, 1995.

ZORROZA, I., *La filosofía de lo real*, Cuadernos de Pensamiento español, Universidad de Navarra, 2003/2.

ARTÍCULOS Y COLABORACIONES:

BAÑÓN, J., “La recuperación del sentido primordial de realidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29 (2002), 299-376.

BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, *Historia de la Ética. Ética contemporánea III*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, 386-440.

COROMINAS, J., “La ética de X. Zubiri”, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, J.A. Nicolás, O. Barroso (eds), Comares, Granada, 2004, 217-245.

COROMINAS, J., VICENS, J.A., “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra, vocación, vida intelectual y magisterio filosófico”, *Cuadernos Samantinos de Filosofía: Zubiri: XXV aniversario de su muerte*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXXVI (2009), 7-94.

FERNÁNDEZ BEITES, P., “Sustantividad humana: embrión y actividad pasiva de la inteligencia”, *Filosofía práctica y persona humana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Diálogo Filosófico, 2004, 245-255.

FERNÁNDEZ BEITES, P., “Teoría de los todos y partes: Husserl y Zubiri”, *Signos filosóficos*, IX (17), 2005, 64-99.

FERNÁNDEZ BEITES, P., “El dinamismo de la vida humana: personalidad y personeidad”, *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario Fernández de Cardedal*, Cordobilla Pérez, A., Sánchez Caro, J.M., Del Cura Elena, S. (dir.), Sígueme, Salamanca, 2006, 447-471.

FERNÁNDEZ BEITES, P., “Sobre la esencia... humana”, *Pensamiento*, 63 (2007), n.º. 236, 235-266.

FERNÁNDEZ BEITES, P., “Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia”, *Pensamiento*, 64 (2008), n.º. 240, 197-223.

FERRER, U., “La identidad dinámica del embrión y los límites a la investigación biomédica”, *Cuadernos de Bioética: Células-madre: un estudio científico, ético y jurídico*, XV/2, n.º. 54, 2004, 299-316.

FERRER, U., “De la teoría de sistemas a la unidad teleológica del viviente”, *Logos*, 40 (2007), 7-20.

GARCÍA, J.J., “La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Xavier Zubiri”, *Cuadernos de Bioética*, 16 (2005), nº. 58, 375-392.

GONZÁLEZ, A., “Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri”, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, 175-219.

GRACIA, D., “Zubiri en los retos actuales a la Antropología”, *Cuadernos Samantinos de Filosofía: Zubiri: XXV aniversario de su muerte*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXXVI (2009), 111-158.

GRACIA, D., “Zubiri en gestación (1930-1960)”, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Garrido, M., Orringer, N.R., Valdés, L.M., Valdés, M. (coord.), Cátedra, Madrid, 2009, 391-415.

GRACIA, D., “La madurez de Zubiri (1960-1983)”, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Garrido, M., Orringer, N.R., Valdés, L.M.(coord.), Cátedra, Madrid, 2009, 713-750.

GÜELL, F., “Phylum, especie e individuo en Xavier Zubiri”, *Anuario Filosófico*, 41/2 (2008), 415-439.

HERRERO HERNÁNDEZ, F.J., “Muerte y metafísica en Xavier Zubiri”, *Cuadernos Samantinos de Filosofía: Zubiri: XXV aniversario de su muerte*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXXVI (2009), 165-188.

INCIARTE, F., “Physis versus Logos”, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, 1974, 217-308.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G., “Centralidad de la categoría ‘posibilidad’ en la fundamentación zubiriana de la moral”, *Ciencia tomista*, 118 (1991), 139-151.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G., “El problema de la historicidad del ser del hombre”, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, J.A. Nicolás, O. Barroso (eds), Comares, Granada, 2004, 209-215.

NIÑO, M. Fideligno, *La praxis histórica de liberación desde el pensamiento de Xavier Zubiri*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XX (1993), 263-292.

PALACIOS, J.M., “Zubiri ante el problema del valor”, *Diálogo filosófico*, 30 (1994), 407-410.

PINTOR-RAMOS, A., “Realidad y bondad trascendental en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII (1991), 81-118.

POSE VARELA, C.A., “Reflexiones sobre persona y libertad en Xavier Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29 (2002), 377-392.

POSE VARELA, C.A., “Intelección, sentimiento, valor”, *Zubiri desde el siglo XXI*, Pintor Ramos, A (coord.), Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, 281-293.

RODRÍGUEZ, R., “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, *Cuadernos Samantinos de Filosofía: Zubiri: XXV aniversario de su muerte*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXXVI (2009), 259-278.

ROVIRA, R., “Las quinquae viae ante la crítica de Zubiri”, *Aquinas* (Lateran University Press), XLVIII/3 (2005), 551-568.

SÁEZ CRUZ, J., “Estatuto noológico de la causalidad interpersonal mundana”, *Zubiri desde el siglo XXI*, Pintor Ramos, A (coord.), Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, 193-217.

TIRADO SAN JUAN, V., “La encarnación del yo o intelección sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri”, *Cuadernos Samantinos de Filosofía*, XXV (1998), 223-250.

TIRADO SAN JUAN, V., “Experiencia originaria en Husserl y Zubiri”, *Cuadernos Samantinos de Filosofía*, XX (1993), 245-262.

TIRADO SAN JUAN, V., “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”, *La posibilidad de la fenomenología*, A. Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 1997, 215-245.

TIRADO SAN JUAN, V., “En torno al sujeto o cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, J.A. Nicolás, O. Barroso (eds), Comares, Granada, 2004, 553-567.

TORRES QUEIRUGA, A., “La metafísica del mal en Zubiri”, *Filosofía de la Religión en Xavier Zubiri*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, 135-153.

VARIOS, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995.

OTRAS OBRAS Y ARTICULOS CITADOS:

ANSCOMBE, E., *Intención*, Trad. de M. Mosterín, Paidós/ICE, Barcelona, 1991.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

ARISTÓTELES, *De Anima*

BERTALANFFY, L. von, *Teoría general de sistemas*, FCE, México, 1976.

FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto*, Sígueme, Salamanca, 2010.

FERRER, U., “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2002, pp. 21-34.

FERRER, U., “Aportaciones éticas a la obra de Laín Entralgo”, *Pensamiento*, 60 (2004/2), nº 227, pp. 315-326.

FERRER, U., “Mundo de la vida e intersubjetividad en Alfred Schütz”, *Signo, Intencionalidad, Verdad*, Moreno Márquez, C., Mingo Rodríguez, A. M^a. (eds.), Universidad de Sevilla/SEFE, Sevilla, 2005, 357-367.

FERRER, U., “Does the Naturalistic Fallacy Reach Natural Law?”, *Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, González, A.M. (ed.), Ashgate, 2006, pp.201-210.

FERRER, U., “Tiempo anónimo y tiempo biográfico”, *Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 11 (2009), pp. 69-75.

GEHLEN, A., *Urmensch und Spätkultur*, Athenaion, Frankfurt, 1975.

HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

HAYA, F., “El hombre como señor del tiempo”, *Studia Poliana*, 10 (2008), pp. 27-50.

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Trad. de M. García Morente y J. Gaos, Alianza Univ., Madrid, 1985.

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, Trad. de M. Presas, Tecnos, Madrid, 2006.

HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Trad. de A. Serrano de Haro, Anthropos, Barcelona, 2002.

JONAS, H., *Philosophical Essays*, Prentice Hall, Inc., 1974.

JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000.

KANT, I., “Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita”, *Filosofía de la Historia*, Trad. de E. Imaz, FCE, México/Madrid/Buenos Aires, 1985, pp. 39-65.

KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Obras, VII, Weischedel, W. (ed.), Suhrkamp, Frankfurt, 1974 (*Crítica de la razón práctica*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984).

LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Alianza Univ., Madrid, 1984.

- LÉVINAS, E., *Die Zeit und der Andere*, F. Meiner, Hamburgo, 1984.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza Univ., Madrid, 1983.
- MARITAIN, J., *Arte y Escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958.
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1976.
- NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, Trad. de J.L. Vázquez Norau y U. Ferrer, Caparrós, Madrid, 1997.
- PÉREZ DÍAZ, V., *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid, 1997.
- PFÄNDER, A., *Philosophie der Lebensziele*, Vandenhoeck/Ruprecht, Gotinga, 1948.
- PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, Trad. de M. García Morente, Rev. de Occidente, Madrid, 1931.
- POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.
- POLO, L., *Antropología trascendental I*, EUNSA, Pamplona, 1999.
- POLO, L., *Antropología trascendental II*, EUNSA, Pamplona, 2003.
- RICOEUR, P., *Tiempo y narración I*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trad. de A. Neira, Trotta, Madrid, 2003.
- SANTIESTEBAN, L.C., *Heidegger y la Ética*, Ed. Aldus/Universidad Autónoma de Chihuahua, México, 2009.
- SCHELER, M., “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento*, Trad. de S. Sánchez-Migallón, Ed. Palabra, Madrid, 2010, pp. 271-308.
- SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Trad. de S. Sánchez-Migallón, Ed. Encuentro, Madrid, 2007.

SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th., *The Strukturen der Lebenswelt*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, BAC, Madrid, 1967.

VARGAS BEJARANO, J.C., “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la renovación y ética personal”, *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquía, 36 (2007), pp. 61-93.

NOMBRES DE AUTORES:

- Alvarez Gómez, M., 172, 176 Fernández Beites, P., 23, 165-6, 177, 179
- Anscombe, E., 150, 182 182
- Apel, K.O., 124 Ferrater Mora, M., 16
- Aranguren, J.L.L. 3, 16, 79-80 Ferraz Fayos, A., 177
- Araujo, M., 182 Ferrer, U., 7, 8, 11, 12, 20, 27,
- Arendt, H., 48, 85, 97, 98, 169 43, 85, 98, 113, 125,
- Aristoteles 4, 11, 17, 19, 24, 31 177, 179, 182, 183, 184
- 36-38, 42, 76, 139, 142,
- 145, 147, 150, 158-9, 164,
- 166-7, 168, 174, 175, 183
- Austin, J. 124 Gaos, J., 183
- García, J.J., 180
- García Morente, M., 183, 184
- Bañón, J., 122, 175, 177 Garrido, M., 180
- Barroso, O. 3, 131-33, 176, 177 Gehlen, A., 22, 137, 159, 182
- González, A., 3, 103, 122, 123, 126-7
- Beauchamp, T.L., 129 131, 177, 180
- Bergson, H. 15, 168 González, A.M., 149, 183
- Blumer, H., 152 Gracia, D., 15, 88, 121, 146, 153, 164-5, 177, 180
- Boecio 52, 59, 141 Güell, F., 180

- Bonete, E. 3, 16, 142, 179
 Brentano, F. 13
 Buber, M., 139
 Cambón Crespo, E., 126
 Camus, A., 113
 Castilla, B., 176
 Cerezo, P., 171
 Childress, J.F., 118
 Corominas, J. 3, 79, 122, 123-4, 131, 146, 162, 176, 179
 Danel Janet, F., 96
 Descartes, R. 9
 Driesch, H. 8
 Durkheim, E., 69, 93
 Ellacuría, I., 176
 Espinoza Lolas, R.A., 176
 Habermas, J., 125, 162, 183
 Hare, R.M., 86
 Haya, F., 49, 183
 Hegel, F.W., 15, 16-17, 42
 Heidegger, M., 13-15, 16, 42, 46, 155-6, 168
 Hengstenberg, H-E, 81
 Herrero Hernández, F.J., 180
 Hobbes, Th., 99
 Husserl, E., 10, 11-12, 13, 15
 16, 39, 52, 103
 130, 132, 144, 155-6, 162-3, 168, 183
 Ilarduia, J.M., 24
 Imaz, E., 183
 Inciarte, F., 17, 180
 Palacios, J.M., 180
 Pérez Díaz, V., 125, 184
 Pfänder, A., 51, 62, 185
 Pintor-Ramos, A., 13, 85, 88, 107

- James, W., 44 122, 134-6, 160, 164, 177-178
- Jonas, H., 8, 183 Platón, 17
- Juan de Santo Tomás, 20 Plessner, H., 22, 137
- Polo, L., 5, 9, 20, 140, 141, 142, 144,
168, 173, 185
- Kant, 4, 9, 15, 79, 85, 86, 144,
157-8, 164, 174, 183 Pose Varela, C.A., 109, 181
- Katz, D., 42 Presas, M., 183
- Kierkegaard, S., 139 Ricoeur, P., 125, 184
- Kzostack, W., 8 Rivera, J.E., 178
- Rodríguez, R., 183
- Rousseau, J.J., 97
- Ross, W.D., 88, 131
- Rovira, R., 121
- Sáez Cruz, J., 181
- Laín Entralgo, P., 27-28,
183 San Agustín 17, 42, 110, 121, 160
- Leibniz, 109, 160 San Baldomero Úcar, J.M., 178
- Lévinas, E., 14, 96, 133, 140,
169, 184 San Pablo 122
- Sánchez-Migallón, S., 184, 185
- Luckmann, Th., 98, 185 Santiesteban, L.C., 14, 184
- Scheler, M., 5, 6, 13, 15, 49, 80, 85,

- Luhmann, N., 53
 103, 104, 127, 143, 145, 155, 164, 168,
 181, 182, 184, 185
 Schutz, A., 93, 98, 152, 185
 Serrano de Haro, A., 181, 183
 Scoto Eurígena, J., 142
 Sócrates, 17
 Spaemann, R., 8
 Stein, E., 5, 140
- Marcel, G., 140
- Marías, J J., 3, 5, 49, 140, 141,
 169, 183, 184
- Maritain, J., 150, 184
- Marquínez Argote, G., 26, 180
- Martínez Castro, R., 176
 Tarde, G., 68
- Martínez Santamarta, C., 177
 Thorpe, W.H., 53
- Marzón Cerdán, M., 178
 Tirado San Juan, V., 16, 121, 133-4,
 178, 181, 182
- Maturana, H., 53
- Mead, G.H., 152
 Tomás de Aquino, 8, 17, 19-21, 31,
 120, 142, 151, 159,
 161, 186
- Mingo, A.M^a., 97, 182
- Molina, L., 17
- Moore, G.E., 149, 183
- Moreno, C., 98, 182
 Torres Queiruga, A., 118, 182
- Mosterín, M., 183
 Trío, I.E., 170
- Nédoncelle, M., 114, 184
 Unamuno, M., 3, 16, 143

Neira, A., 184

Newton, I., 40

Nicolás, J.A., 133, 177

Niño, F., 122, 182

Noël, L., 13

Orringer, N.R., 180

Ortega y Gasset, J., 3, 13, 16, 29, 66, 90, 132,
139, 143, 160

Valdés, L.M., 180

Varela, F., 53

Vargas Bejarano, J.C., 163, 185

Vázquez Norau, J.L., 184

Vicens, J.A., 176, 179

Villanueva, J., 178

Weber, M., 92, 93

Wittgenstein, L., 134

Wojtyla, K., 5, 140, 141

Zorroza, I., 178

INDICE

| | |
|--|----|
| Introducción: | 3 |
| 1. Presentación..... | 3 |
| 2. Contexto biográfico del libro..... | 7 |
| 3. Coordenadas biográficas y ambientales del planteamiento.... | 7 |
| Ético-antropológico de Zubiri..... | 13 |
| Cap. 1: Voluntad y libertad: la esencia del acto volitivo, | |
| su surgimiento y sus expresiones..... | 19 |
| a) ¿En qué consiste esencialmente la volición?..... | 22 |
| b) Génesis de los actos voluntarios..... | 28 |
| c) Flexiones del querer libre..... | 33 |
| Cap. 2: La volición como perteneciente al dinamismo vital... | 36 |
| a) La vida como autoposición..... | 36 |
| b) La temporalidad en el dinamismo de lo real..... | 40 |
| c) La temporalidad humana proyectiva..... | 44 |
| Cap. 3: La persona como sujeto de los actos voluntarios..... | 51 |
| a) Primera aproximación a la persona desde el sistema...52 | |

| | |
|--|-----|
| b) La persona desde el dinamismo trascendental de la realidad..... | 60 |
| c) La despersonalización social e histórica de la persona.. | 66 |
| Cap. 4: La dimensión moral del ser humano..... | 72 |
| a) La justificación y la voz de la conciencia como enclaves antropológico-morales..... | 77 |
| b) El acceso al bien moral y al deber desde la felicidad.... | 81 |
| c) La socialidad e historicidad como dimensiones insepara- blemente éticas..... | 88 |
| Anexo sobre las bases ético-antropológicas de la dimensión política | 95 |
| Cap. 5: El bien y el mal en la estimación y en la volición..... | 101 |
| a) Del valor como objeto al bien realmente estimado y querido..... | 101 |
| b) Lo intencionalmente bueno y malo..... | 107 |
| c) La razón de ser del mal..... | 112 |
| Cap. 6: Algunos desarrollos interpretativos de una filosofía zubiriana de la praxis | 121 |
| Balance y conclusiones..... | 136 |
| Bibliografía..... | 174 |
| Indice de nombres..... | 185 |