

## EDICIÓN Y ADMINISTRACIÓN

EDICIÓN Y ADMINISTRACIÓN (suscripciones, pedidos, pagos, giros, etc.): PENSAMIENTO. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. C/ Universidad Comillas, 3.—28049 Madrid. Teléfono: 91 734 39 50. Fax: 91 734 45 70. E-mail: revistas@pub.upcomillas.es. Hay un formulario de suscripción en la página web. Talones y giros postales deben dirigirse a: PENSAMIENTO. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. C/ Universidad Comillas, 3.—28049 Madrid. Transferencias bancarias a: PENSAMIENTO. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, en: CAJA MADRID, C/ Blasco de Garay, 38.—28015 Madrid. C.C.: 2038-1760-89-6000482372. Código IBAN: ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM.

SUSCRIPCIÓN.—Precios para el año 2010 (impuestos y transportes incluidos):

SUSCRIPCIÓN ANUAL: España: 35,00 €, 33,65 sin IVA.—Europa: 66,45 €, 63,89 sin IVA.—Iberoamérica y África: 74,00 €.—Otros países: 80,00 €.

NÚMERO SUELTO: España: 14,77 €, 14,20 € sin IVA.—Europa: 25,06 €, 24,10 € sin IVA.—Iberoamérica y África: 27,60 €.—Otros países: 27,60 €.

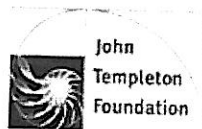
LIBROS PARA RECENSIÓN.—Deben remitirse al Coordinador de Crítica de Libros, Ricardo Pinilla Burgos. C/ Universidad Comillas, 3.—28049 Madrid.

MANUSCRITOS.—Deben remitirse al Director.

RESERVADOS LOS DERECHOS  
DE PROPIEDAD LITERARIA

Queda prohibida la reproducción  
total o parcial de esta revista  
por cualquier procedimiento,  
sin permiso escrito de la Editorial

Este número especial de PENSAMIENTO se publica  
en colaboración con la Cátedra CTR,  
dentro del Programa Ciencia, Tecnología y Ética-Social,  
de la Escuela Técnica Superior de Ingeniería (ICAI)  
de la Universidad Comillas Madrid y en desarrollo  
del Proyecto *Sophia Iberia in Europe*



# PENSAMIENTO

REVISTA CUATRIMESTRAL DE  
INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN  
FILOSÓFICA, PUBLICADA POR LAS  
FACULTADES DE FILOSOFÍA DE LA  
COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA



NÚMERO 246

DIRECTOR: *Javier Monserrat*. C/ Universidad Comillas, 3.—28049 Madrid. Teléfono: 91 540 61 98. E-mail: [jmonserrat@res.upcomillas.es](mailto:jmonserrat@res.upcomillas.es)

CONSEJO DE REDACCIÓN: *Juan Manuel Almarza* (Universidad de Deusto, Bilbao), *Carlos Beorlegui* (Universidad de Deusto, Bilbao), *Alfonso Drake Diez de Rivera* (Universidad Comillas, Madrid), *Josep M.ª Coll* (Universitat Ramon Llull, Barcelona), *Miguel García-Baró* (Universidad Comillas, Madrid), *Leandro Sequeiros* (Facultad de Teología, Granada).

SECRETARIO DE REDACCIÓN: *Alfonso Drake Diez de Rivera*. Teléfono: 91 734 39 50, ext. 25 62. E-mail: [adrake@chs.upcomillas.es](mailto:adrake@chs.upcomillas.es). C/ Universidad Comillas, 3.—28049 Madrid.

BIBLIOGRAFÍA Y CRÍTICA DE LIBROS: *Ricardo Pinilla Burgos*. Teléfono: 91 734 39 50, ext. 25 62. E-mail: [pensa.libros@chs.upcomillas.es](mailto:pensa.libros@chs.upcomillas.es). Envío de libros para recensión a: Ricardo Pinilla Burgos. C/ Universidad Comillas, 3.—28049 Madrid.

## CONSEJO ASESOR

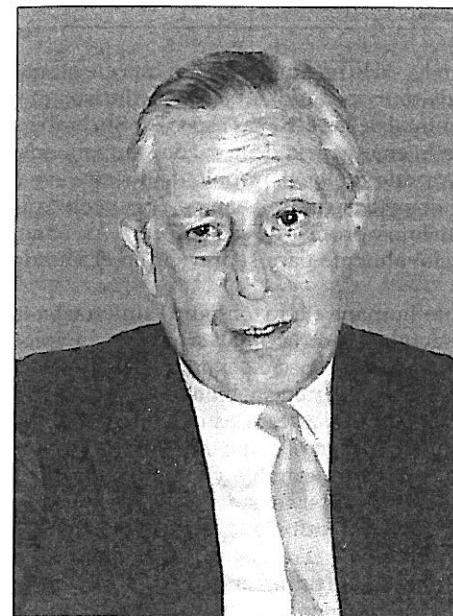
*Juan Antonio Estrada* (Universidad de Granada). *Pedro Cerezo Galán* (Universidad de Granada). *Juan Carlos Scannone* (Universidad de El Salvador, Buenos Aires). *Raúl Fornet-Betancourt* (Universidad de Aachen, Bremen). *Mauricio Beuchot* (Universidad Autónoma de México). *Rudolf Bernet* (Universidad de Lovaina). *Laszlo Tengelyi* (Universidad de Wupperthal). *Salvi Turró* (Universidad de Barcelona). *Gabriel Amengual* (Universidad de las Islas Baleares). *Manuel García Doncel* (Universidad Autónoma de Barcelona). *José Gómez Caffarena* (Universidad de Comillas). *Joao José Miranda Vila-Cha* (Universidade Católica Portuguesa). *Alberto Rosa Rivero* (Universidad Autónoma de Madrid). *Amalio Blanco Abarca* (Universidad Autónoma de Madrid). *Jesús Conill* (Universidad de Valencia). *Pedro Gómez García* (Universidad de Granada). *Manuel Cabada Castro* (Universidad Complutense, Madrid). *Adela Cortina* (Universidad de Valencia). *Juan Arana* (Universidad de Sevilla). *Pascual Martínez-Freire* (Universidad de Málaga). *Juan Miguel Palacios* (Universidad Complutense, Madrid). *Antonio Pintor Ramos* (Universidad Pontificia de Salamanca). *Víctor Gómez Pin* (Universidad Autónoma de Barcelona). *Francesc Torralba* (Universitat Ramon Llull, Barcelona). *Carlos Alonso Bedate* (Centro Biología Molecular, CSIC, Madrid). *José María Guibert* (Universidad de Deusto, Bilbao). *Ana Rioja* (Universidad Complutense, Madrid). *Rafael Ramón* (Universidad Complutense, Madrid)

ISSN 0031-4749

Depósito legal: M. 919-1958

PENSAMIENTO es editado y administrado por el Servicio de Publicaciones de la Universidad Comillas, Madrid

ORMAG ([ormag@graficasormag.com](mailto:ormag@graficasormag.com)) • Avda. de la Industria, 8. Nave 28 • Tel. 91 661 78 58 • 28108 Alcobendas (Madrid)



El filósofo español Xavier Zubiri

## EDITORIAL

# LA MENTE NATURAL Y EL MUNDO DE LA CIENCIA: EL MUNDO DE OBJETOS EN EL CAMPO DE REALIDAD

LA ciencia ha sido construida por la mente humana. Pero no sólo la ciencia. Mucho antes de que la ciencia naciera, el hombre había creado las sociedades prehistóricas, los comienzos pluriformes de la cultura a lo largo y lo ancho del mundo, así como el instrumento primordial para producir conocimiento dentro de la intercomunicación social, el lenguaje. Éste nació como instrumento para comunicar «algo»: el conocimiento, las emociones, los mensajes sociales al servicio de la supervivencia por la acción y de la interacción humana en todos los sentidos. El lenguaje, por tanto, supone conocimiento, emoción e interacción social. Por el lenguaje han intercomunicado los hombres su representación del mundo, que incluye la representación que el hombre tiene de sí mismo, de sus emociones y sentimientos en el drama de la existencia y de los planes de acción personal, intersubjetiva y colectiva.

## LA GÉNESIS DE LA MENTE HUMANA

La mente humana, de acuerdo con la ciencia actual, mucho antes de que existiera el lenguaje moderno de nuestra especie, se fue moldeando a medida que construía en su sistema neuronal un complejo entramado de respuestas óptimas para la supervivencia a partir de una trama no menos compleja de sensaciones y de percepciones que la instalaba en el mundo. Desde su origen evolutivo, la mente ha tenido siempre una función adaptativa a un mundo objetivo «sentido» y, por ello, ha construido un reflejo del mundo, una guía o pauta para representarlo en forma correcta, para pensar sobre él produciendo más conocimiento, para emprender acciones adaptativas favorables y para anticipar el futuro.

# PERSONA, RELIGACIÓN Y REALIDAD MORAL. LOS CONCEPTOS ÉTICOS A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ  
Universidad de Granada

RESUMEN: Se analiza la forma en que el pensamiento de Zubiri se abre a la filosofía moral a partir de la pregunta de cómo el hombre hace su vida instalado en la realidad. En un primer momento, se destaca el papel de la religación al respecto. De ella despegan, en Zubiri, todas las formulaciones del hombre como realidad moral. Al ser humano le es impuesto el tener que realizarse en su mediación con la realidad; pero, a su vez no le es dictada la manera en la que ha de realizarse, sino que es algo que él mismo ha de determinar. En segundo lugar, se analiza cómo la consideración del hombre como animal de realidades conduce a la visión del mismo como realidad constitutivamente moral. Ello permite abordar el significado de los principales conceptos morales desde un punto de vista formal, pero enfrentando, al mismo tiempo, el formalismo del deber kantiano. El análisis zubiriano, en cuanto análisis de la realidad en su formalidad, es a la vez un análisis de las estructuras antropológicas (en su momento trascendental). Ello permite recuperar para la moral la discusión sobre el *ethos*, plantear la libertad en continuidad con las tendencias humanas, el deber en continuidad con ser y, por último, hace que la felicidad vuelva a gozar de un lugar central en la filosofía moral.

PALABRAS CLAVE: Zubiri, antropología, filosofía moral, religación, Kant, felicidad.

## *Person, Religion, and Moral Reality: Ethical Concepts in the Light of Zubiri's Anthropology*

ABSTRACT: The article analyzes how Zubiri's thinking flows into moral philosophy starting from the question about how man makes his life once installed in reality. The first part highlights the role of religation in this regard. For Zubiri, all formulations about man as a moral reality can be taken from religation. The obligation to realize himself in his mediation with reality is imposed on man in being human. But in turn, how to realize himself is not dictated to him; rather, it is something he himself has to determine. The second part analyzes how the consideration of man as animal of realities leads to a vision of man as a constitutive moral reality. This allows for the treatment of the meaning of the principal moral concepts from a formal viewpoint; at the same time, it also allows the confrontation between the formal viewpoint and the formalism of Kantian obligation. Zubiri's analysis, insofar as it is an analysis of reality in its formality, is also an analysis of the anthropological structures (in their transcendental moment). This permits recuperating the discussion about *ethos* for moral philosophy, posing liberty in continuity with human tendencies and obligation in continuity with being, and finally, it makes happiness enjoy once more a central place in moral philosophy.

KEY WORDS: Zubiri, anthropology, moral philosophy, religation, Kant, happiness.

En este trabajo pretendo analizar algunos conceptos fundamentales de la moral atendiendo a su fundamentación filosófica tal como aparece apuntada en la obra de Xavier Zubiri. La idea no es original, aunque sí el modo de abordarla. Es conocido que la diferencia que establece Aranguren entre una ética como estructura y una ética de contenidos encuentra su inspiración en la antropología de Zubiri<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 8.ª ed., 1990 (1.ª ed., 1958), p. 88.

Pero la antropología que Aranguren tuvo en cuenta fue la que Zubiri había desarrollado en los años cincuenta. Hoy, en cambio, podemos enfrentar esta tarea a la luz de los desarrollos de su filosofía madura. ¿Qué es lo que esta perspectiva puede aportar? En primer lugar, la antropología de la que esta investigación parte no es la antropología biológico-metafísica que utiliza Aranguren, sino una antropología de corte fenomenológico<sup>2</sup>. En segundo lugar, la fundamentación de la moral zubiriana no se apoya sólo en su antropología, sino que en ella interviene toda su filosofía, especialmente sus reflexiones acerca de la religación. Por último, Aranguren no pretendía la fidelidad al planteamiento zubiriano, sino la reconstrucción de la ética atendiendo a las diversas fuentes de la tradición filosófica; en cambio, en este trabajo pretendemos aclarar los conceptos fundamentales de la ética desde una perspectiva puramente zubiriana.

## 1. LAS RAÍCES DE LA MORAL

Para empezar, descubrimos que la raíz de la moral es la misma que la de la religión: la religación. Sin entrar a desarrollar ahora exhaustivamente este extremo, situémoslo en sus líneas generales<sup>3</sup>. La persona humana define un modo de realidad absoluto, pero sólo relativamente absoluto, porque es un modo que tiene que tener una forma definida, concreta. Pues bien, de esta concreción decimos, en primer lugar, que es una *imposición*; y, en segundo lugar, que es una imposición de concreción que se vive *problemáticamente*. El hombre tiene forzosamente que concretizar su absoluto y esta concretización se vive problemáticamente. Ello explica por qué la pregunta '¿Qué voy a hacer de mí?' —junto a la de '¿Qué va a ser de mí?'— es sin lugar a dudas el interrogante más esencial al que se ve avocado el ser humano. Descubrimos así que la cuestión moral tiene su fundamento último en la «religación» del hombre a la realidad. ¿Qué son, entonces, esta imposición y este problematismo?

### 1.1. *Imposición*

El hombre es una realidad abierta, una realidad inconclusa que tiene que autodeterminarse, y una realidad personal que se autoposee plenariamente. Estas autodeterminación y autoposición constituyen el «fin mismo del hombre» (SH 432)<sup>4</sup>, y es lo que le hace, como vio Kant, persona. El hombre hace su

<sup>2</sup> Cf. BARROSO, O., *El fundamento antropológico-noológico de la filosofía moral en la filosofía de X. Zubiri*: Themata. Revista de Filosofía 35 (2005), pp. 573-580.

<sup>3</sup> He estudiado este asunto en *Reconstrucción genético-estructural de la antropología de X. Zubiri*: Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana 112 (2005), pp. 89-128.

<sup>4</sup> Utilizaré las siguientes siglas para las obras de Zubiri: NHD: *Naturaleza. Historia. Dios* (1944); SE: *Sobre la esencia* (1962); IRE: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980); HD: *El hombre y Dios* (1984); SH: *Sobre el hombre* (1986); EDR: *Estructura dinámica de la realidad* (1989); SSV: *Sobre el sentimiento y la volición* (1992); PFHR: *El problema filosófico de la*

vida para su determinación, para su fin. En este sentido, podemos definir la realidad absoluta como realidad final: el hombre es, a diferencia del resto de las realidades y en tanto que absoluto, un fin en sí mismo. De este fin decimos que viene de alguna forma *impuesto* por la realidad en la que el hombre se halla implantado. Como persona, se enfrenta al todo de la realidad, enfrentamiento que se vive como un estar *suelto*, como un ser absoluto frente a la realidad; pero sólo relativamente suelto, porque halla que el absoluto se lo debe a la realidad, que su absoluto se encuentra *fundamentado* en la realidad, que sólo puede determinarlo *apoyado* en esta realidad frente a la que se encuentra suelto:

«La realidad es aquello en que no sólo de hecho sino de una manera constitutiva, es decir, esencial, se apoya el hombre para ser lo que realmente es, para ser persona [...] Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser el *fundamento* de la persona» (HD 81-82).

Son tres las formas en las que la realidad es el fundamento de la persona. Primero, «ultimidad»: la realidad es aquello en lo que últimamente se apoyan todas mis acciones. Podrán variar las cosas en las que ejecuto mis acciones de una ocasión a otra, pero siempre tendrán que estar apoyadas en la realidad en cuanto tal, más lejos de allí no se puede ir: «Decir de una cosa que es real es lo último y más elemental que se puede decir de ella» (PFHR 38).

En segundo lugar, la realidad es fundamento en cuanto «posibilitante»: hago mi vida eligiendo posibilidades, realizando proyectos, pero todas estas posibilidades son posibilidades de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical del poder tener posibilidades; siento que sólo *desde* la realidad puedo hacer mi vida. Y si no sintiera esta realidad, si las cosas fueran sólo por su contenido, el hombre no tendría forma de configurar su ser, sería como un animal. Zubiri completa la perspectiva heideggeriana del sentido como *recurso* desde su consideración como *condición*, es decir, desde su engarce radical a la realidad. La condición no es algo subjetivo, porque es algo de las cosas en su respectividad a mi vida. Pero aún así, lo cierto es que esto plantea algunos problemas: ¿cómo decir, por ejemplo, que ser martillo es algo de las cosas mismas? Porque el ser martillo no pertenece a la nuda realidad de nada. ¿Cómo puede pertenecer entonces a las cosas? Zubiri supera esta paradoja situando la condición no en las cosas por su contenido, sino en el orden transcendental:

«Lo cual significa que la condición en cuanto tal, precisamente por referirse a las cosas en su realidad sin identificarse con la nuda realidad, pertenece, sin embargo, a la realidad de las cosas en tanto en cuanto que son reales y, por consiguiente, pertenece al orden transcendental» (SR 225).

Lo real en cuanto real queda siempre para mi vida como una condición. La formalidad misma de realidad, en su transcendentalidad, se presenta como la

*historia de las religiones* (1993); PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994); SR: *Sobre la realidad* (2001). Cito en todos los casos según la edición de Alianza y la Fundación X. Zubiri de Madrid.

cosa-sentido por excelencia. En el hacer el hombre su vida, podrán fallar muchas cosas, muchos sentidos, pero lo que nunca podrá fallar, lo que el hombre no podrá perder, si no quiere perder su propia vida, es el sentido de la realidad:

«Es esa realidad en cuanto tal la que constituye el gran configurante de mi ser sustantivo. Si quiero quitarme la sed, tengo la posibilidad de echar mano de un vaso de agua. Pero si me fracasa el vaso de agua y, subiendo la escala, me fracasan una serie de cosas, me fracasan los amigos, por ejemplo (¡nos pueden fracasar tantas cosas en la vida!), el hombre se encuentra con que, no obstante, tiene que echar mano de la realidad misma y de alguna manera excogitar las posibilidades con que efectivamente puede hacer su vida dentro de la realidad» (SR 228).

La realidad en cuanto tal es lo que es posibilitante. La existencia humana depende más que de posibilidades concretas, de la posibilidad de la realidad en cuanto trascendental.

Por último, es la realidad la que me fuerza a situarme frente a ella como relativo absoluto, la que me obliga a dar una figura determinada a mi ser, a elaborar mis esbozos, mis ideas sobre mi propia realidad. Por ello, la realidad es fundamento «impelente»: es por la realidad por la que me configuro personalmente. En *El problema filosófico de la historia de las religiones*, llama al momento de impelencia simplemente «imposición»: «El hombre se realiza en la realidad y por la realidad. Por esto, el hombre no puede desatenderse de la realidad. La realidad se le impone» (PFHR 39).

La realidad constituye el apoyo último, posibilitante e impelente de mi realización personal, de la búsqueda de mi fin. Y las formas unidas de sentir la fundamentalidad de la realidad, constituyen la «religación» (cf. HD 92; PFHR 40). ¿Qué es en detalle esta religación? Para aclararlo Zubiri hace hincapié en el momento de impelencia, de imposición de una realidad que me obliga a estar «frente a» ella, que es, sin duda, el momento más importante del carácter fundante de la realidad con respecto a mi absoluto. ¿Qué es más concretamente esta imposición, este estar determinado como determinación? ¿En qué consiste esta fundamentalidad como determinación? Zubiri afirma que hay dos formas de determinación: la *dominación causal* y un *dominio no causal*; y concluye que la determinación propia de la fundamentalidad es una dominación distinta de la causal. Un dominio que, en cuanto no cae en el momento de funcionalidad de la realidad —en cuanto no es causal—, sino de la realidad misma como «condición» del sentir la imposición por parte del hombre —siento el dominio del momento de realidad de la cosa real—, constituye un «poder»:

«Realidad es «más» que las cosas reales, pero es «más» en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser «más» pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa real, en cada cosa real [...] Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse poder» (HD 87)<sup>5,6</sup>.

<sup>5</sup> En *El hombre y Dios* el problema de la distinción entre causa y poder está planteado de una forma ambigua y confusa. Pero en el curso de 1965 sobre *El problema filosófico de la historia de las religiones*, se aclara lo que Zubiri quiere decir. «Hay [...] en toda causalidad dos

Así, es el poder de lo real lo que me obliga a hacerme persona, a buscar la realización de mi fin. Paradójicamente, es este apoderamiento el que me obliga a situarme frente a la realidad: sólo por mi ser-relativo alcanzo mi ser-absoluto. «El hombre no sólo no es nada sin cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo» (HD 92). Frente a lo que pudiera parecer —una poderosidad que disminuiría el poder del hombre— en la religación se encuentra la razón de la liberación personal.

## 1.2. *Inquietud*

Aunque el hombre está instalado y religado a la realidad, y por ella concreta su absoluto, esta concreción no está dada aproblemáticamente, sino que supone un esfuerzo personal, porque la realidad muestra la forma de un «enigma» (cf. HD 98). Aquí encontramos la razón profunda de la «inquietud» de la vida, del no saber muy bien cómo ser absoluto: estoy implantado, religado a lo real, pero no «quiescentemente», no simplemente estoy ahí, sino que estoy de una manera *inquieta*. La realidad nos pone irresolublemente en movimiento hacia nuestra realización, hacia nuestro fin, pero tal realidad no nos ofrece el fin, sólo

momentos: el momento por el que efectivamente aparece determinado efecto; y el momento más o menos larvado, pero inexorable y además inevitable, por el que la causa, en la medida en que es causa, predomina sobre el efecto, tiene un predominio o una prepotencia sobre él» (PFHR 42). «La realidad, por el mero hecho de ser real, tiene una capacidad para dominarnos en la forma que acabo de describir» (PFHR 42). «La realidad en cuanto tal tiene esta condición que le afecta a ella, y sólo en virtud de la cual puede ser dominante en la forma que acabo de describir. Si la causalidad en sentido estricto es la funcionalidad de lo real en tanto que real, la condición es la capacidad de lo real para ser sentido, y por consiguiente pertenece a la cosa real. El poder es la condición dominante de lo real en tanto que real, a diferencia de la causalidad que es la funcionalidad de lo real en tanto que real» (PFHR 43).

<sup>6</sup> Como ha visto Conill [*El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 193-4], el poder se siente porque se da pre-conceptivamente en impresión de realidad como «un momento trascendental de lo real como real» (IRE 199). Pero hay que decir que no es exacto afirmar, como hace Conill, que el poder es un momento del «de suyo»: «El poder es un momento del «de suyo» (junto a la «nuda realidad» y la «forzosidad»)» [*op. cit.*, p. 194]. Sino que «estos tres momentos, «de suyo», fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad y, por tanto, a toda concepción de realidad en cualquier nivel histórico en que se encuentre» (IRE 198). Lo que ocurre es que nuestra tradición —así como otras culturas han dado preponderancia al poder— se ha «afincado en la nuda realidad» (SE 511) —de hecho, el análisis de *Inteligencia sentiente*, versa fundamentalmente, sobre este momento de la realidad— y, desde esta perspectiva, se han inscrito el poder y la fuerza en el «de suyo». Por esto Zubiri remarca que «las cosas no sólo actúan «de suyo» sobre las demás, sino que tienen «de suyo» también cierto poder dominante sobre ellas» (SE 511). Ahora bien, Zubiri es consciente de que esta preponderancia no puede caer en absorción total, toma conciencia de la importancia de un análisis con detalle de la fuerza y el poder a la hora de abordar la cuestión de la realización personal. Si bien cabría preguntarle por qué en su análisis de la intelección en *Inteligencia sentiente* pasa de largo sobre ellos —al igual que hizo con los momentos sentimental y volitivo—. Quizás Zubiri, al centrar su obra en el intento de desmonte de la «inteligencia concipiente» y la «entificación de la realidad», ha pecado de unilateralidad en sus análisis. En este sentido, se puede entender la crítica de Rivera a Zubiri en cuanto planteamiento objetivista y frío. Cf. RIVERA, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria / Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, pp. 223-239.

nos lo muestra enigmáticamente. Y es resultado del esfuerzo humano el posible encuentro de las respuestas a las preguntas más radicales, las preguntas sobre el sentido y el fin de mi vida: «¿qué va a ser de mí?» y «¿qué voy a hacer de mí?» (HD 100). En *El hombre y Dios* Zubiri nos dice que estas cuestiones abren las puertas a los esbozos religiosos, a las distintas religiones como intento de respuesta al enigma de la realidad. Aunque él no lo dice explícitamente, pensamos que también constituyen el punto de partida de los esbozos morales. A esto parece apuntar el siguiente pasaje:

«El hombre, pues, se encuentra con que va configurando su ser, unas veces sin darse cuenta, otras veces dándose cuenta de ello. De ahí que el hombre, desde el punto de vista de la figura de su ser, es una cuestión viva para sí mismo: *mihi quaestio factus sum*, decía san Agustín. Y justamente esta cuestión de la figura que va cobrando mi ser sustantivo en el ejercicio de los actos que la realidad mía va ejecutando es lo que constituye formalmente la inquietud constante y constitutiva de la vida del hombre. El lenguaje lo expresa con toda exactitud empleando justamente esa perfecta distinción entre realidad sustantiva y ser: “¿Qué va a ser de mí?”. Es decir, “¿cuál va a ser mi ser?”. Es la inquietud radical y fundamental de la persona humana. Al hombre no le tienen inquieto las cosas. Última y radicalmente lo que le tiene inquieto es la propia realidad frente a la cual y desde la cual el hombre va cobrando larga y penosamente la figura de su ser» (PFHR 36).

Y pronto acude Zubiri a su descripción del fenómeno de la religión para definir su posición respecto del «arroyo de existir», de la «constitutiva indigencia del hombre» en el análisis heideggeriano (cf. NHD 424). Para ello parte de la afirmación de que el análisis de Heidegger, en cuanto análisis del *encontrarse*, no es lo suficientemente radical, porque este encontrarse depende de una previa *implantación* del hombre en la realidad. Así, antes de toda nihilidad situacional, hay que partir de un hecho constitutivo:

«La persona se encuentra implantada en el ser “para realizarse”» (NHD 426).

«Es un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida» (NHD 427).

Entonces, la religión está a la base de la moral, porque:

«Toda realización personal es [...] precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella» (NHD 376).

Sólo por esta constitutiva inquietud, puedo luego encontrarme situacionalmente *arrojado*. Porque la inquietud se puede vivir de muchas formas:

«El hombre puede deslizarse sobre esta interrogación, pero el *deslizamiento* es justo un modo de vivir la inquietud. En el otro extremo, la inquietud puede ser *angustia*. Esta angustia no sería posible si el hombre no fuera inquietud en su propia realidad. Solamente en la medida en que el hombre es inquieto puede verse invadido por la angustia. Hay otra manera de vivir la inquietud: la *preocupación*. Claro está, no es forzoso que el hombre esté preocupado en toda acción: si así fuera, no se podría vivir. Pero no se puede

estar preocupado sino siendo inquieto. Por esto hay una forma más elemental pero inexorable de vivir la inquietud, no es preocupación sino *ocupación*. El hombre está ocupado en hacerse persona. Y esto, repito, es inexorable en toda acción humana» (HD 100-1).

En fin, religado al enigma de la realidad, me encuentro lanzado a la búsqueda de aquellas posibilidades *apropiandas*, es decir, que realicen mi personalidad, que me conduzcan a mi fin. Religado a la realidad, mi vida se presenta como «una misión y un destino» (NHD 427). La experiencia de la religación excede los límites en los que Zubiri parecía haberla inscrito, para convertirse en la experiencia radical no sólo de la religión, sino también de la moral<sup>7</sup>. Y, con ello, la cuestión moral no se presenta en Zubiri en la forma de un problema de ideación, sino en la del enigma de cómo he de realizarme en mi religación a la realidad, es decir, en la forma de una praxis.

Cuando Zubiri habla de religación, no está haciendo referencia a una determinada forma religiosa. Con ello la conceptualización tanto de la realidad humana como de la moral se harían depender necesariamente de la cuestión de Dios, supondríamos, en este caso, el Dios cristiano. Lo que sería absolutamente inconsecuente con la labor pretendida aquí de un abordar descriptiva o noológica-mente la realidad humana y su dimensión moral:

«Lo que aquí buscamos es una análisis de *hechos*, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos *dimensión teológica* del hombre. [...] Aquí Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real [...] El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo» (HD 371-2).

Este problematismo tendrá luego una «plasmación» concreta; podrá ser resuelto racionalmente como teísmo, ateísmo o agnosticismo. En *El Hombre y Dios*, y en todas las demás obras en las que se plantea el problema, Zubiri optará por el esbozo cristiano. Pero no se pueden confundir los niveles, y Zubiri pretende estar haciendo, al describir la experiencia religativa, una descripción válida para cualquiera, porque se trata de la descripción de algo dado en aprehensión primordial de realidad:

«En el hombre esta posibilidad, esta ultimidad y este impulso impelente, por el cual la realidad en cuanto tal le fuerza a configurarse en una forma determinada de ser, es algo que le está dado en la impresión de realidad» (SR 229).

<sup>7</sup> Cf. PINTOR, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, pp. 174-177. Desde la afirmación de que el sentido es la actualización campal de la bondad trascendental, arriba a la afirmación de que «el sentido es actualización específica del poder de lo real». La ética se fundamenta, así, en la experiencia religativa, desbordando el campo de lo intelectual.

### 1.3. Conciencia

La religación me presenta el enigma de la realidad que me fuerza a interrogarme por el sentido de mi realización, por mi destino y mi fin. La religación es la puerta de entrada al esbozar moral, al desarrollo de las ideas morales. Ahora bien, ¿es ésta la única misión de la religación respecto a dicho esbozar? ¿No determinará la religación el esbozar mismo? Porque si no fuera así, ¿cómo contrastar mis esbozos? ¿Dependerá este contraste únicamente de las condiciones sociales e históricas de la realización? Si la respuesta fuera positiva, la religación nos abriría de forma constitutiva a la moral —la moral no sería una opción, sino que el hombre estaría abierto físicamente a ella en cuanto realidad religada—; pero más allá de este hecho constitutivo, los contenidos de la moral serían una cuestión totalmente *relativa* a las condiciones sociales e históricas. Pero para Zubiri esto sería incorrecto, porque la forma en que el hombre vive la religación no pende sólo de la condición enigmática de la realidad, de la inquietud, sino también de lo que ha dado en llamar «voz de la conciencia» (cf. HD 101-104; PFHR 54-5), una voz que, en alguna forma, me guía en mi realización; me orienta aunque no me resuelva todos los problemas de la realización. Se trata de una voz que sale del fondo de mi persona, de mi carácter de absoluto relativo, y me dicta esquemáticamente elementos de mi realización. Pero aunque sólo es un dictado esquemático, incompleto, «la voz de la conciencia dicta de un modo inapelable e irrefragable» (HD 102). Esta voz no es algo extraño, algo místico o trascendente, sino una forma de intelección sentiente, es decir, una forma de actualizar la realidad como «de suyo». Según cada sentido, tenemos una forma de aprehender lo real: por la vista la cosa se presenta como «eidos», por el tacto como «presencia»... y por el oído como «noticia»: «el oído remite a lo que suena» (HD 104). Entonces la «voz de la conciencia» no es una metáfora, sino la manera de captar el dictado de la realidad precisamente por la posibilidad que tenemos de aprehender la realidad como noticia:

«La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto» (HD 104).

Que esta voz suene no es una opción: la voz la oye todo hombre por el hecho de estar religado a la realidad. Lo que es una opción, una obligación moral, es obedecer esta voz. El inmoral no es que no oiga la voz, es que no la obedece, rompe con la obligación:

«Pensar que el tener una conciencia moral es a su vez un acto de moralidad, es el mismo error que cometieron todos los idealistas alemanes cuando creían que conocerse a sí mismo es emitir un juicio segundo sobre un juicio primero, y así hasta el infinito. La relación del hombre con su conciencia intelectual no es lógica, sino que es física. Pues bien, la conexión de ese hombre con su conciencia no es una obligación moral; es una religación» (PFHR 54).

Recogiendo lo dicho en este apartado, podemos decir que: «como fundamento de la moral está la condición del hombre como realidad abierta, como

realidad final, como personeidad religada» (SH 435). Hemos descubierto, así, que en la experiencia religativa se encuentra la raíz de la preocupación y la reflexión ética del hombre. Es en la configuración de la personalidad impulsada por la religación donde encontramos lo más radical del fenómeno moral.

Esto no deja de exigir una justificación ulterior, porque obviamente esta noción de la moral es bastante diferente de otros muchos planteamientos —pongamos por ejemplo, la moral kantiana—. Para Zubiri, la moral tiene un sentido real, físico, porque es la realidad humana la que, en tanto que realidad personal, es realidad moral; porque el hombre es realidad inconclusa y abierta, tiene que realizarse optativamente. Lo moral en cuanto realidad consiste, precisamente, en las propiedades que el hombre adquiere en esta apropiación opcional de posibilidades. Aclaremos, entonces, en qué consiste esta *realidad moral*.

## 2. REALIDAD HUMANA, REALIDAD MORAL

### 2.1. Lo «moral: carácter y libertad»

Justificada su importancia, entramos a analizar en toda su riqueza la «moral como estructura»; es decir, aquella realidad, la realidad humana, que estructuralmente constituye, en cuanto realidad que se tiene que realizar a sí misma, el punto de arranque de toda moral concreta. A esto es a lo que apuntaba la experiencia religativa como raíz de la moral:

«Implantado en la realidad, el hombre se pertenece a sí mismo [...]. Al ejecutar sus actos, tiene que afirmarse físicamente en intimidad y acuñar dinámicamente la figura íntima que ha logrado ser con lo que ya es, frente al todo, al cual se encuentra positivamente religado. Así es como los hombres somos personas» (SH 152).

En la religación la figura personal se constituye en figura moral. Es la incorporación de lo querido, la personalidad, lo que «constituye la realidad auténtica del hombre» (SH 149). La personalidad es así el foco último de la moral. La ética de Zubiri se va a configurar, fundamentalmente, como una ética *formal* del carácter moral —formal, en cuanto no hace referencia a ninguna virtud concreta—, como una ética estructural y no como una ética de contenidos. Ésta no es la terminología propia de Zubiri; él distingue «lo moral» y «la moral»:

«“Lo” moral es una dimensión “física” del hombre. Lo moral es a su modo físico. “La” moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en “lo” moral del hombre. Sólo hay bien moral porque el hombre es moral» (HD 207).

«Lo» moral es así la dimensión física de la moral. Y todas «las» morales tienen que ser analizadas a la luz de «lo» moral. Pues bien, en este apartado nos preguntamos por *lo* moral. Y a esta cuestión Zubiri responde con dos conceptos fundamentales: carácter y libertad. Veámoslos sucesivamente.

## 2.1.1. Carácter

Decimos de «lo» moral que es algo que pertenece a la realidad «física» del hombre. Este carácter físico de la moral no es otra cosa que la personalidad. La realidad humana no se agota en su realidad psico-física definitiva, sino que por su forma de realidad está abierta a distintas figuras de personalización:

«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.» (HD 207).

El hombre como persona tiene que *ir haciéndose*: es la vertiente de la personalidad, resultado del enfrentamiento real. Apuntamos, con ello, al acto volitivo, pero no desde el punto de vista del análisis de este acto, sino desde las estructuras concretas y subyacentes que lo posibilitan.

Como realidad abierta, «supra-stante», el hombre no tiene unas respuestas seguras, «ajustadas» a los estímulos exteriores; no puede, con las propiedades que biológicamente le constituyen, en cuanto propiedades inconclusas, responder adecuadamente al medio. Por ello, tiene que superar esta indeterminación seleccionando entre varias posibilidades y apropiándose alguna de ellas.

Por depender de una selección, la apropiación de posibilidades necesita «justificación». Frente al animal, para el que la respuesta se ajusta al estímulo, el hombre «tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar» (SH 347). Tenemos que dar la última razón de nuestro obrar. Justificar es dar la razón de nuestro «preferir»; responder a la pregunta de por qué he elegido esta determinada posibilidad entre las que había; dar cuenta, «dar razón de su acto» (SH 350).

El dar razón del acto no es algo que se haga en oposición o al margen de la tendencialidad, porque la capacidad de querer una posibilidad entre otras es el resultado de una «subtensión dinámica» (cf. SSV 57): el producto de una actividad desgajada desde actividades anteriores. Por tanto, la voluntad que he de justificar no es algo opuesto a la sensibilidad, sino posibilitada por ella. Es la estructura tendencial misma la que, en su inconclusión, culmina en la voluntad<sup>8</sup>. Por ello, preguntarse por la voluntad más allá del análisis noológico del acto volitivo no es acudir a la explicación de un principio abstracto, sino a las estructuras antropológicas concretas en las que se constituye tal acto. A fin de aclarar este extremo, Zubiri hace un análisis exhaustivo de los elementos tendenciales que concretizan la voluntad (cf. SSV 59-64). Pero con todo, la tendencialidad, aun cuando abre el campo de la voluntad, no puede explicar a ésta por sí misma, porque, precisamente, lo que diferencia al hombre del animal en este punto es que en el primero las tendencias no son una «fuerza de arrastre» (SH 353).

<sup>8</sup> En este sentido, Enrique Dussel ha considerado que la filosofía de Zubiri fue una de las primeras en recuperar la corporalidad para la moral [*Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 91 y ss.].

Apuntada la correcta concepción de lo tendencial y la voluntad, nos interesamos ahora no por estas estructuras en cuanto tales, sino por la *situación* en la que el hombre queda en el acto de voluntad; por qué sea el hombre por su voluntad tendente; en qué consiste la realidad del hombre en cuanto realidad volente. En la respuesta a estas cuestiones nos surge el sentido moral de la *personalización como realización*, porque esta respuesta es tajante: «En todo acto de voluntad el hombre se realiza» (SSV 70). Al apropiarse volitivamente una realidad, lo que está haciendo es realizarse a sí mismo. El hombre, colocado sobre sí, se *pone* en la realidad en la que se quiere realizar: sale de sí —realidad *disyunta*— para, realizándose, volver a sí —realidad *conyunta*—. Realizándose en la volición, el hombre supera la escisión entre realidad *sida* y realidad *querida*, porque tal realización consiste en hacer que mi realidad *sida* sea mi realidad *querida*. Cuando esto ocurre, dice Zubiri, el hombre se encuentra en la situación de «*ser dueño de sí*» (cf. SSV 76). El hombre se realiza siendo dueño de sí. Con esta afirmación Zubiri ha situado la cuestión del «carácter» moral. La moral está precisamente constituida por las posibilidades que el ser humano, volitivamente, se apropia. Y por estas propiedades es una realidad moral:

«Este conjunto de propiedades apropiadas [...] hacen del hombre una realidad, además de física, moral. [...] La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral» (SH 143-144).

En esta apropiación se va configurando la personalidad de cada individuo. Todas las preferencias, todos los actos que ejecuta, se inscriben en el «decurso» de su vida. Cada una de estas acciones va perfilando su «figura» (cf. SH 360). Aquí encontramos el sentido estricto de la moral, *mos*. Para Zubiri, el terreno genuino de la moral, *lo moral* en un primer sentido, es la adquisición de esta figura a través de la apropiación de posibilidades. Si la apropiación de posibilidades pende de la justificación, lo primero que el hombre tiene que justificar es su propia personalidad, su propia figura.

Desde esta perspectiva, la apropiación de posibilidades pende del «carácter» personal de la persona. Se entiende así que al hecho de la apropiación de posibilidades Zubiri lo denomine «dinamismo de la personalización» (cf. EDR 237). En cada acto de elección, la acción pasa, pero la posibilidad queda apropiada. Al apropiarme en acto de volición unas posibilidades, se constituyen en propiedades mías: «Lo moral está constituido por el sistema de propiedades que tiene el hombre por apropiación» (SH 374). Esto es previo a todos aquellos conceptos que manejamos en la filosofía moral: rectitud, valores, etc. Lo radical de la moral está en la voluntad, en el acto en el que digo: «esto es lo que quiero, real y efectivamente» (SH 375), tomando la realidad como posibilidad para dar definición a mi personalidad. Así, en cada acto de apropiación de posibilidades lo que me estoy apropiando es mi propia realidad. «Lo moral es cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo» (SH 376). Este definir mi propia personalidad no es una cuestión «vivencial», sino algo físico en el sentido de que las propiedades apropiadas definen mi «carácter» (cf. SH 376). El «carácter» se distingue de esta forma del «temperamento»: el temperamento está



relacionado con lo psico-orgánico, mientras que el carácter se constituye en la apropiación de posibilidades. Si bien es cierto que cada uno refluje sobre el otro: el temperamento modula en cierta forma el carácter y el carácter, a su vez, modifica nuestra base psico-orgánica.

Entonces, la forma en que las propiedades apropiadas son mías es en la constitución de mi carácter; *lo* moral coincide con mi carácter. Zubiri recupera la tradición del *mos*, del carácter moral como fondo personal, de la vida virtuosa olvidada, en opinión de Zubiri, por las éticas formales del deber. La figura concreta que el hombre va perfilando —figura a la que antes nos hemos referido— es su carácter. El carácter es la forma de realización del hombre en el acto moral: mi realidad querida va configurando mi realidad *sida* (cf. SSV 71-5). Eso sí, sin olvidar que a su vez mi realidad querida tiene su fuente en mi realidad *sida*. No pensemos que nos vamos determinando por actos absolutos de libertad, por una voluntad pura. Nuestra voluntad es tendente y por ello en este «querer» están de una forma ineluctable —aunque redirigibles (cf. SH 438)—, nuestras tendencias. Y como no hay una tal escisión, podemos decir que el carácter moral se constituye, en última instancia, «por la incrustación del acto de preferir el bien en las estructuras psicofísicas» (SH 149).

Visto que el hombre es dueño de sí, realidad moral, por la apropiación de posibilidades, por la autoconfiguración de su realidad, por la incorporación de un carácter, nos queda por ver cuáles son los mecanismos de dicha incorporación, cómo se es dueño de sí. Con ello tendremos la respuesta de cómo se configura la realidad moral del hombre, cómo mi realidad *sida* va siendo mi realidad querida.

Para que esto ocurra, obviamente, es necesario que cuando una volición pasa, cuando deja de ser actual, quede algo; es decir, que la volición quede formando parte de la realidad que quiere, la realidad humana, en cuanto momento del proceso de personalización. Pero, ¿cómo ocurre tal proceso de personalización? ¿Qué es la realidad personalizada? En este asunto, como en muchos otros, Zubiri acudirá a la socorrida *habitud*: «La incorporación de la voluntad a la naturaleza tiene esa primera dimensión que llamamos la habitualidad, la *habitud*» (SSV 77).

Aquí la *habitud* es la «conformación» que «la naturaleza del hombre va adquiriendo, precisamente, por la repetición de los actos de voluntad» (SSV 77)<sup>9</sup>. Lo que desde antiguo se denominó «virtudes» —cuando lo adquirido tiene un sentido positivo— o «vicios» —cuando tiene sentido negativo—. En la repetición de los actos se va cualificando nuestra propia realidad positiva o negativamente según se repita respectivamente un acto de volición bueno o malo.

<sup>9</sup> Cuando Zubiri quiere que su antropología se haga cargo del carácter como dimensión fundamental de la realidad humana en cuanto realidad moral, y en línea con esta tradición que elaboró la categoría de *habitus*, parece difuminar las fronteras que normalmente establece entre *habitud* y *habitus*. Personalmente, ya que Zubiri utilizó un neologismo para hacer referencia al modo de enfrentarse con las cosas —la *habitud*—, creo que lo más coherente hubiera sido reservar para el proceso de personalización la categoría tradicional de hábito —salvando todas las distancias respecto a la metafísica sustancialista—.

Pero la personalización como proceso de configuración moral no se agota en que el hombre vaya conformando su realidad *sida* y su realidad querida: no consiste sólo en *habitud* porque, sobre esta *habitud*, el hombre puede «potenciar su propia capacidad de querer» (SSV 78). Es lo que Zubiri llama «esfuerzo». Con ello está apuntando a la *responsabilidad moral* en sentido radical: si por la apropiación que el hombre concretamente efectúa se va configurando su carácter moral, Zubiri afirma que éste hombre será «aquello que efectivamente ha querido ser». Cada hombre es «responsable» de su propia figura.

Llegamos a la conclusión de que *el dominio sobre sí discurre en las formas de habitud y esfuerzo*. En todo caso, por lo que hemos dicho antes sobre la tendencialidad, el dominio sobre sí, el esfuerzo virtuoso, no puede entenderse como la anulación de lo tendencial. El dominio de sí no consiste, entonces, en la arrogancia sobre las tendencias, sino en su *encauzamiento* habitual y esforzadamente.

### 2.1.2. Libertad

A través de la *habitud* y el esfuerzo se va incorporando la realidad que se quiere a la realidad que se es, siendo el hombre «dueño de sí». La libertad es para Zubiri, precisamente, «la unidad intrínseca y radical de la realidad en tanto que *sida*, y de la realidad en tanto que querida» (SSV 81).

Zubiri aborda la cuestión de la libertad partiendo de sus dos nociones clásicas: *libertad de* y *libertad para* (cf. SSV 87-92); afirmando —aun cuando reconoce cierta inexactitud en ello—, que las más importantes nociones de libertad que se han mantenido en la historia de la filosofía, pueden ser adscritas a uno u otro lado.

En lo que hace referencia a la *libertad de*, menciona la noción clásica de libertad —estar libre de los apetitos inferiores e instalado en los superiores— y la noción moderna, derivada de ésta, donde la libertad es del Yo reconcentrado sobre sí mismo.

Con respecto a la *libertad para*, recoge tres doctrinas fundamentales: la kantiana —el hombre es libre para el «deber ser» y la libertad esta montada sobre el carácter absoluto y autónomo de una voluntad objetiva—, la hegeliana —el hombre es libre para ser sí mismo, para realizarse en el espíritu absoluto— y la heideggeriana —libertad es liberarse de toda realidad o ente para moverse en el puro ser—. Vamos a centrarnos en la primera de ellas.

Kant, nos dice Zubiri, a través de la escisión entre el ser y el deber ser, pensó que sólo cabe hablar de libertad si se distingue perfectamente de los apetitos —ya fueran inferiores o superiores—.

El campo de lo moral se opone al de lo natural, el campo moral es el campo del deber ser, un deber desligado de mis actos, un deber objetivo y autónomo que se impone por su propia razón. A esta noción de libertad Zubiri le encuentra dos problemas fundamentales: en primer lugar, es cierto que lo moral no se identifica simplemente con el ser, pero, ¿es necesaria la escisión kantiana? ¿No es suficiente con mantener la diferencia existente entre la realidad *sida* y la realidad querida? En segundo lugar, si el sujeto de la libertad es el mismo que el

sujeto de la naturaleza, ¿cómo es posible mantener esta absoluta distinción? Kant acude a la diferencia que hay entre el fenómeno y el noumenon<sup>10</sup>; pero, ¿no es esto renunciar a la posibilidad de aclarar la cuestión de la libertad en pos del prejuicio de dejar la moral libre de las vicisitudes de la realidad concreta? En lo que resta de este apartado veremos cómo Zubiri elabora sus nociones de libertad y moral teniendo muy presente estas cuestiones planteadas por la filosofía kantiana.

Haciendo referencia tanto a la noción de libertad kantiana como a las otras que ha analizado, Zubiri afirma que se ha partido de un punto erróneo que no ha permitido plantear el problema en toda su radicalidad: tanto en la noción de «libertad de», como en la de «libertad para» —que al final revierte en la anterior—, se ha entendido que la libertad ha de ser, forzosamente, libertad de otro orden —apetitos inferiores, realidad positiva, ente, etc.—, sin darse cuenta que la libertad no requiere esto, no requiere libertad de otro orden de cosas, sino sólo una diferencia modal: «libertad de otro modo de ser». Pero al modificar el punto de partida, se ha desviado la cuestión por completo, hemos perdido la realidad en la que se da el acto de libertad: la realidad humana. Zubiri mantendrá la cuestión de la «libertad de» y la «libertad para», pero situándola en una noción más radical, a saber, la «libertad en»:

«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. No solamente es libertad de y libertad para, sino libertad-de-la-ejecución-de un acto» (SSV 92).

Nos preguntamos por esta «libertad en» —sólo después podremos situar correctamente la «libertad de» y la «libertad para»—. Con ello volvemos al punto de partida, porque Zubiri nos va a decir que libertad es el *modo* en el que cada uno es dueño de sí; el acontecer del acto de tener dominio sobre mí mismo. Ser dueño de sí es hacer que coincidan realidad *sida* y *querida*; pues bien, tomado el acto en su unidad, es lo que constituye la libertad. Como libertad es el aconte-

<sup>10</sup> Como veremos más adelante, la antinomia que hace referencia a la libertad en la *Crítica de la razón pura* queda superada aceptando que el determinismo es algo propio del mundo fenoménico, mientras que la libertad pende del inteligible. Desde aquí se concluye que el hombre es un ser que posee dos formas de causalidad: en primer lugar, como fenómeno tiene inclinaciones y deseos sensibles, por lo que todo obrar fenoménico pende de su carácter empírico. En segundo lugar, como ser racional se declara libre de las influencias de la sensibilidad en su carácter inteligible. Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, 1.ª ed., 1781, 2.ª ed., 1787, A 547/B 575 (trad. RIBAS, P., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 9.ª ed., 1993, p. 472). En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* entiende que en cuanto padece, el hombre está en el mundo sensible, y en cuanto es activo, en el mundo inteligible. Cf. KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, 1785, Akademie Textausgabe, IV, 385-463, p. 451 (trad. GARCÍA MORENTE, M. - MARTÍNEZ DE VELASCO, L., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 9.ª ed., 1990, p. 137). En otros momentos, Kant ha distinguido el *homo noumenon* del *homo phaenomenon*. Cf. *Metaphysik der Sitten*, 1797, Akademie Textausgabe, VI, 203-493, p. 239 (trad. CORTINA, A. - CONILL, J., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 51).

tecer del acto volitivo, hay que hablar más bien de «actos libres» que de «actos de libertad» (cf. SSV 96). Porque la libertad no es una facultad, sino el modo del acto de la voluntad. Libertad tiene forma adverbial y no sustantiva:

«No hay libertad sino que la libertad es el carácter de ciertos actos del hombre, el carácter modal de algunos actos [...] No existen actos de libertad, sino actos libres. La libertad es un modo de las tendencias y de los deseos, un modo de determinación de las pretensiones» (SH 602).

Lo que es sustantivo es la voluntad, porque el acto libre es «el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria» (SSV 97). Así, la libertad no es la razón formal de la voluntad, sino una consecuencia de ésta: la consecuencia producto de que el querer de la voluntad es un querer «activo».

Otro aspecto importante de la «libertad en» es lo que la distingue del «poder-ser»<sup>11</sup> heideggeriano. Como para Heidegger, para Zubiri hay una noción de libertad más radical que las establecidas al uso, ya que estas «emergen de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es la libertad» (NHD 446). Pero como ha visto R. Martínez<sup>12</sup>, Zubiri matiza esta afirmación —que muy bien podría pasar por heideggeriana— afirmando que «la libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay “libertad” sin “fundamento”» (NHD 446). En 1935, aun pendiente en lo que se refiere a la jerga utilizada, Zubiri ya toma distancia del planeamiento heideggeriano, porque, contra él, la libertad no pende de un «poder-ser», sino de un «tener que ser». El fundamento no se origina en la libertad, sino que ésta sólo es posible en aquél, en una realidad en la que el hombre se halla instalado.

Una vez situada la «libertad en», descubrimos consecuencias importantes para una correcta conceptualización de la «libertad de» y la «libertad para» (cf. SSV 99-103; SH 144-5). Si la libertad es el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria y la voluntad es el fruto de la inconclusión de las tendencias humanas, entonces la libertad está exigida por las tendencias —por todas nuestras tendencias, no sólo las «superiores»— porque es el resultado modal de su inconclusión. La «libertad de» se define, precisamente, por esta inconclusión: por ella estamos *libres de* la determinación de las tendencias —que es distinto a que la libertad se oponga a ellas—; estamos libres de algo que impondría, en otro caso, inexorablemente una acción. Pero, como decimos, esto no significa que «la libertad [...] deja fuera las tendencias, sino que éstas forman parte intrínseca del propio acto de libertad» (SH 145), porque la inconclusión de las tendencias es la raíz de la «libertad para» en la medida en que, por ella, somos libres para resolver la situación en que nos hallamos sobrepuestos a nosotros mismos. Y, en este caso, las tendencias no sólo tienen la función de la inconclusión, como

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, p. 295 (trad. RIVERA, J. E., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 313).

<sup>12</sup> Cf. MARTÍNEZ CASTRO, R., «La “inspiración ontológica” en la maduración de la filosofía de Zubiri», en ÁLVAREZ, A. - MARTÍNEZ, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, pp. 254-255.

si aquello por lo que la voluntad optase fueran posibilidades indiferentes a la tendencialidad, sino que la libertad consiste, precisamente, en autoposeerse en las tendencias, determinándose sobre y en esas tendencias. Las tendencias no determinan una intervención, pero sí que exigen que se intervenga, y, una vez que se interviene, se da vigencia a unas sobre otras:

«Sobrepuesto a sí mismo en virtud del juego de las tendencias, y abierto a distintas posibilidades del desear, ninguna de ellas, sin embargo, puede tener vigencia más que previa aceptación mía. Justamente ahí está el carácter exigitivo de la libertad por parte de las tendencias» (SSV 99).

La inconclusión de las tendencias define tanto el terreno de la «libertad de», como el de la «libertad para». Estos dos conceptos de libertad hacen referencia, como afirma tradicionalmente la filosofía, a una «liberación»; pero tal liberación no consiste en la aniquilación o arrogancia respecto de las tendencias, sino en la capacidad de sobreponerse a ellas para ser sí mismo teniendo siempre en cuenta que sólo se puede ser sí mismo con estas tendencias. Para que la libertad se vaya conformando en el proceso de liberación, no es necesario que se abandone aquello de que uno se libera, es más, la naturaleza permanece de alguna forma: es naturaleza liberada.

Cuando Zubiri se pregunta más exactamente en qué consiste la ejecución del acto libre respecto de la determinación de las tendencias, llega a tres caracteres fundamentales (cf. SSV 103-113). En primer lugar, hace referencia a la «indeterminación». No solamente en el sentido pasivo de que si las tendencias son inconclusas la respuesta humana se halla, obviamente, indeterminada; sino en el sentido activo en virtud del cual, puestas las condiciones requeridas para la respuesta, el hombre puede abstenerse de obrar.

En segundo lugar, el hombre no puede permanecer en la indeterminación de las tendencias, sino que tiene que autodeterminarse en ellas. La ejecución del acto libre es «autodeterminación»: el carácter por el que, por mi voluntad, doy a algo el rango de causa de mis actos contrayendo mi realidad a la posibilidad en que quiero realizarme. Con la introducción de la noción de causa, Zubiri quiere distanciar su noción de autodeterminación de la mera espontaneidad: la autodeterminación conlleva siempre una razón suficiente de ello, una orientación. Zubiri considera que la caída de la libertad en espontaneidad tiene su origen en la idea de que no puede haber ninguna razón *necesitante* de la respuesta libre. Él acepta esto, pero ello no impide que haya razón *suficiente* para la respuesta: que pueda poner mi realidad en una posibilidad considerada razón suficiente de mi realización. Esta distinción es importante para entender las diferencias entre el concepto de libertad zubiriano y el kantiano. Domingo Blanco ha hecho referencia a cómo Kant elabora su doctrina de la libertad intentando superar una dificultad que siempre pareció inherente al problema de la libertad<sup>13</sup>: si no hubiera más causalidad que la natural, todo evento estaría deter-

<sup>13</sup> Cf. BLANCO, D., «Libertad», en CORTINA, A., *Diez palabras claves en ética*, Verbo Divino, Estella, 1994, 219 y ss.

minado por otro evento en el tiempo y los fenómenos harían necesarios los actos del albedrío. Para superar esta problemática, Kant elaboró la doctrina de la libertad trascendental como una causalidad que puede empezar por sí misma a actuar sin ser precedida por otra causa que la determine. La causa libre es absolutamente distinta de la causa temporal. La libertad supone una especie de causalidad no sometida temporalmente, fenoménicamente. La libertad humana es causa incondicionada capaz de dar comienzo absoluto a una serie de fenómenos<sup>14</sup>. Mientras que el determinismo es referido al ámbito fenoménico, la libertad pende del mundo inteligible. Zubiri, en cambio, no necesita acudir a esta noción de libertad para superar la problemática mencionada, le bastó con distinguir en la causalidad razones suficientes y razones necesarias: la libertad no es una causalidad incondicionada, sino suficientemente condicionada, aunque no necesariamente.

En tercer lugar, descubrimos en esta autodeterminación un «poder», descubrimos que la posibilidad por la que nos hemos determinado tiene un poder sobre nosotros, que ciertas tendencias adquieren preponderancia, fuerza de arrastre. En el apartado anterior, al tratar la religación, hemos visto la distinción entre causa y poder: cómo la causa tiene poder sobre el efecto. Entonces podemos explicar el poder que adquiere la posibilidad por la que hemos optado de la siguiente manera: la libertad es el acontecer del dominio de sí mismo, de un poder, y lo que hace la voluntad es poner ese poder del dominio en la cosa que se quiere. De esta forma Zubiri puede explicar el poder, la fuerza de arrastre de ciertas tendencias, sin necesidad de sacrificar la libertad, afirmando que cuando el hombre quiere *libremente* una posibilidad, le da preponderancia sobre él. Este poder de determinadas posibilidades no es indicativo de ausencia de libertad, sino de su raíz. En la religación, hemos dicho, está la raíz de la moralidad y, por extensión, de la libertad. El sentido básico de la libertad no el de «libertad para» o «libertad de», porque, cómo ya dijera Zubiri en la década de 1930, ambos «emergen de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es libertad» (NHD 446). El sentido radical de la libertad se atisba en la experiencia religiosa, porque libertad en sentido radical es «la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación» (NHD 446).

Pero sin duda, donde mejor se aprecia la visión no escindida que Zubiri tiene de tendencias y libertad es en el estudio de las estructuras antropológicas de la libertad, en el estudio de la forma en que los hombres son libres (cf. SSV 115-153). Con ello concluimos este apartado viendo la unidad de libertad y *mos*. El ser «dueño de sí», el ejercitar la libertad, no es tarea fácil, porque las distintas tendencias, aun cuando no nos determinan, pretenden dirigir nuestra conducta. Por ello para cada hombre la libertad se presenta como un ejercicio, como un problema moral: el problema de aumentar el dominio sobre mí mismo. Y por ello, la libertad no es idéntica en todos los individuos. Zubiri hace un aná-

<sup>14</sup> Cf. *KrV*, A 532-558, B 560-586 (trad. pp. 463-479).

lisis exhaustivo de los elementos que intervienen en la creación de figuras concretas de libertad (cf. SSV 121-132; 143-9). Obviamente, no todo depende del ejercicio humano, del esfuerzo, porque cada individuo tiene un determinado «perfil de libertad» debido a que la forma en que las tendencias están inconclusas no es la misma en todos los individuos —era lo que páginas atrás llamábamos «temperamento»—. Pero aun este condicionante, el hombre puede ampliar su libertad; puede ir incorporando libertad a su naturaleza. Esta incorporación de la libertad muestra la radical inherencia de lo tendencial a nuestro problema: para Zubiri la libertad no tiene nada que ver con la objetividad perseguida por Kant, porque la libertad es la opción «dispositiva» por unas determinadas tendencias y la represión de otras. La libertad no consiste en la total represión de las tendencias, en la tiranía absoluta sobre ellas, sino en dirigirlas siendo yo «quien lleva a las tendencias en cuanto a darles vigencia o preferencia» (SH 598); «no es una despedida de las tendencias y de los deseos, sino una modulación de los deseos en su realización» (SH 603). Como las tendencias humanas son pretensión, soy yo el que tiene que sacar a algunas de dicha pretensión —creando fuerza de arrastre— y hacer que otras no pasen de eso, de pretensión —reprimiéndolas—. Nuestros actos de opción van creando disposiciones internas. Aquí se ve la unidad de libertad y *carácter*, porque estas disposiciones internas para la libertad, esta incorporación de la libertad, es lo que hemos llamado antes *hábito*: «es la incorporación de la decisión bajo forma habitual» (SH 149). La naturalización, la incorporación de la libertad, consiste en favorecer algunas tendencias que adquieren, frente a la inicial inconclusión, un mayor carácter exigitivo. Zubiri afirma que si por la represión la libertad se encuentra «amenazada» por las tendencias reprimidas, por la naturalización se halla «comprometida»: cada vez que el hombre opta, va creando disposiciones; con ello, las opciones posteriores no son opciones en abstracto, en el vacío, sino que se hallan comprometidas por las opciones anteriores. En fin, la incorporación de la libertad en forma habitual tiene dos aspectos fundamentales (cf. SH 149-150): por un lado, consiste en una reconfiguración de las tendencias —unas adquieren preponderancia y otras quedan reprimidas—, es la «libertad incorporada»; por el otro, cada acto libre determina las situaciones posteriores, es la «libertad comprometida». El juego en el curso de la vida de libertad incorporada y comprometida, es lo que va configurando el carácter moral de la persona. Con ello hemos descubierto la responsabilidad respecto al propio carácter: el hombre es libre y por ello es también responsable de la «figura real» (cf. SH 416), de la personalidad que va configurando a lo largo de su vida en cada uno de sus actos.

## 2.2. La realidad felicitante: sobre la escisión entre ser, deber y felicidad

Con la afirmación de que la moral consiste en la configuración responsable de la personalidad, en la realización responsable de la realidad inconclusa, Zubiri ha dado dos pasos fundamentales sobre la filosofía de Kant: en primer lugar, ha superado la escisión entre el ser y el deber; y ello implica, en segundo lugar, que la concepción de la moral del deber por el deber carece aquí de sentido. En

este apartado veremos cómo cada acto volitivo encuentra su razón de ser en orden a la felicidad del hombre, a su plena configuración. Pues bien, la responsabilidad sólo tiene sentido en la búsqueda de la felicidad. El hombre tiene la responsabilidad de elegir las posibilidades buenas para alcanzar el virtuosismo que le acerque a su *ideal* de felicidad. Actuar responsablemente es actuar esforzándose por alcanzar mi idea plenaria. La superación de la escisión entre ser y deber permitirá a Zubiri rescatar la felicidad para la moral.

### 2.2.1. La escisión entre ser y deber

Zubiri trata la escisión kantiana entre ser y deber cuando se interroga por los criterios de preferencia moral. Por los años cincuenta, cuando reflexiona sobre este asunto, descubre tres criterios que ostentan el poder: la «presión social» del positivismo, el «valor» scheleriano y el «deber» kantiano. Zubiri critica todos estos criterios como fundamentales en el orden de la preferencia desde una posición claramente «eudemonista» —eso sí, un eudemonismo de nuevas tintas que parte de una conceptualización de la realidad humana como haciéndose cargo de la realidad—. Centrémonos en la crítica al tercero, el imperativo categórico, por ser el que más repercusión histórica ha tenido y el que más abiertamente ha hecho frente al eudemonismo.

Resumiendo mucho la concepción kantiana del deber, podemos decir que las acciones humanas están moralmente justificadas cuando se realizan por el «puro deber» y, por tanto, el criterio de justificación es el deber por el deber, un deber desconectado de toda tendencia<sup>15</sup>. Con ello ha separado radicalmente el «deber ser» y el «ser».

Zubiri tiene su propia conceptualización del deber. No podemos reducir el problema de la justificación al problema del deber, porque el ámbito de lo moral es más amplio que el del deber, ya que equivale, en sentido estricto, al hombre como realidad moral. La moral depende de *lo* moral. Y con ello, no tiene sentido plantear una escisión entre el «deber ser» —ámbito de la moral— y el ser —ámbito de la realidad psicofísica—.

El carácter de imposición que tienen los deberes sólo puede ser entendido desde la «realidad debitoria» (cf. SH 411), la realidad con la que el deber adquiere su sentido: la sustantividad psico-orgánica en toda su integridad, con todos sus aspectos tendenciales. Desde esta perspectiva el imperativo categórico pierde su sentido de ser. Ya no hay unas tendencias frente a las que se constituye el puro deber. La oposición entre el deber y el ser se inscribe siempre en mi propia realidad: es la oposición entre la realidad que soy con todas mis tendencias

<sup>15</sup> «[...] la razón ordena sus preceptos sin prometer nada a las inclinaciones, severamente y casi con desprecio» [GMS, IV 406 (trad. p. 69)]. «El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin» [GMS, IV 414 (trad. p. 83)]. «[...] hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente» [GMS, IV 416 (trad. p. 85)].

e inclinaciones y la realidad que considero debida, también con todas las tendencias y las inclinaciones.

La superación de la escisión kantiana entre deber y ser en Zubiri está muy ligada a lo que Heidegger y, fundamentalmente, Ortega aportaron a la cuestión a través de la «vocación»<sup>16</sup>. Nos centraremos en el análisis de Ortega ya que, aunque dependiente de lo dicho por Heidegger, va más allá que este último al entender la vocación como forma de vida, como proyecto y no sólo, al modo heideggeriano, como *cura* del *Da-sein*<sup>17</sup>. Ortega también hacia girar la moral en torno a la persona y no a la pura conciencia moral dependiente de un deber ser en la forma del imperativo categórico; concretamente, hacía referencia a la «vocación» como proyecto de vida arraigado en lo profundo de la persona. Esta vocación no tiene lugar en el vacío, sino en una circunstancia concreta: «la circunstancia o mundo, y yo. Aquella consiste en el sistema de facilidades y dificultades que encuentra el yo viviente, y éste es el proyecto o programa de vida que se ve obligado a realizarse dentro de la circunstancia»<sup>18</sup>. Por mi vocación voy constituyendo mi realidad efectiva, es decir, la vocación no se agota en el mero proyecto, sino que también hace referencia a lo que hago de mí: «mi realidad tiene dos componentes: mi vida como proyecto y mi vida como efectiva realización»<sup>19</sup>. Ortega ve la vida como «una realidad que consiste en una tarea. La vida *hemos de hacerla*»<sup>20</sup>. De esta forma, también él se sitúa más allá de la antinomia ser/deber ser a través de la reentrada, en la reflexión moral, de la noción aristotélica de *ethos*: «la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho informa cada vida»<sup>21</sup>. Desde aquí, Ortega llegará a la conclusión de que todo auténtico «deber» ha de servir de orientación para la vida humana y de que no consiste en una meta imposible que acabe sacrificándola<sup>22</sup>. El deber está al servicio de la vida, y no la vida al servicio del deber. El deber adquiere así, como ocurrirá en Zubiri, la forma del *ideal* que guía la realización del *ethos*, pero que a su vez será siempre dependiente de este mismo *ethos*: «El ideal de una cosa o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su textura real, sino, por el contrario, en la perfección de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad»<sup>23</sup>.

Estas consideraciones orteguianas van a ser de importancia capital en el enfoque del problema por parte de Zubiri. Podríamos decir que Zubiri permanece más fiel a esta manera de enfocar la cuestión que el propio Ortega, ya que el último,

<sup>16</sup> REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 214-218.

<sup>17</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, pp. 275-284.

<sup>18</sup> ORTEGA, J., *¿Qué es conocimiento?* [1931], Alianza, Madrid, 1984, pp. 135-136.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>21</sup> ORTEGA, J., «El espectador», en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1966-1983, vol. 2, pp. 506-507.

<sup>22</sup> Cf. ORTEGA, J., «España invertebrada», en *Obras completas*, vol. 3, p. 101.

<sup>23</sup> *Ibid.*

quizás muy influenciado por la noción heideggeriana de vocación, acaba dando más importancia a la *inseguridad* que al ideal por el peso que adquiere la reflexión sobre la radical limitación y finitud del ser humano. Por ello Ortega acaba avalando la idea heideggeriana de que la vocación no debe comprender ninguna figura ideal, sino que debe ser algo que surge de la radical inhospitalidad e inseguridad del *Da-sein*<sup>24</sup>. Zubiri, por su parte, no cederá a la perspectiva heideggeriana, y, apoyado en los desarrollos de su noción de «religación», tenderá a recuperar el fundamento que posibilita una visión menos hosca de la realidad; desarrollará la noción de «ideal» de Ortega enmarcándola dentro de la idea de «felicidad». Pasemos a desarrollar esta idea.

### 2.2.2. Ética y felicidad

La ética de Zubiri es, claramente, una ética eudemonista. En este punto, también Zubiri se opone a Kant. Veamos, en primer lugar, en qué consiste este eudemonismo; en segundo lugar, la confrontación con Kant.

Una vez más, partamos de que el hombre se enfrenta con las cosas apropiándose posibilidades de éstas. Para poder vivir, se hace cargo de la realidad de las cosas y de su propia realidad. A esto último, al hacerse cargo de su propia realidad, lo llama Zubiri «*estar sobre sí*» (cf. SH 386). El hombre se ve a sí mismo como la realidad desde la que su situación tiene que ser resuelta, como sistema referencial de toda apropiación, de toda preferencia. «Proyecta» su propia realidad como punto referencial a toda apropiación. No solamente el bien lo es siempre de la realidad actualizada al ser humano, sino que sólo porque él está lanzado sobre sí mismo, la realidad tiene el carácter de bien. Y el hombre está sobre sí con todas sus notas: con sus tendencias, con su inteligencia, con sus sentimientos, etc.; está sobre su íntegra realidad para «realizarse» íntegramente.

Lanzados a tener que resolver la situación en la que nos encontramos, nos vemos obligados a determinar la figura de lo que vamos a ser. Al estar sobre nuestra situación tenemos que determinar lo indeterminado: «cómo ser efectivamente hombre» (SH 390). Tenemos que determinar cuál queremos que sea nuestra «forma plenaria» como realidades humanas. Tenemos que determinar, dice Zubiri, una «*perfectio*». Desde esta figura de lo que queremos que sea nuestra plenitud tienen lugar nuestras decisiones, nuestras apropiaciones. Zubiri, acudiendo a la ayuda de la etimología, concluye que el hombre puede definirse como un animal que busca la felicidad:

«Estar en forma plenaria es lo que los griegos llamaban *eu prattein*, *eudaimos*, y los latinos *beatitudo* (*de beo*, colmar), esto es, beatitud. La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud» (SH 390-391).

<sup>24</sup> Cf. ORTEGA, J., «Goethe desde dentro», en *Obras completas*, vol. IV, p. 398.

Dijimos que las propiedades apropiadas configuran el carácter, el *mos*. Pues bien, ahora afirmamos que la instancia desde la que se configura el *mos* es cierta «idea de felicidad». La moral pende, en último término, de esta idea de felicidad. Bien entendido que se trata de una idea, de un «ideal». La felicidad se me presenta como la posibilidad de todas las posibilidades, la «posibilidad radical». Una posibilidad que nunca puedo apropiarme pero en vistas a la cual me apropio todas las demás posibilidades. Así, «el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal» (SH 393).

La felicidad aparece ligada al problema de la configuración de la propia personalidad. El hombre, al resolver la situación en la que se halla inmerso, tiene que «perfilar» su figura de realidad. Éste es el terreno de la felicidad: el perfil de su propia figura como «plenitud de sí» con el que afronta las diferentes situaciones que se le presentan en la vida; un perfil al que no puede renunciar. El ideal de felicidad es, en sí mismo, irrenunciable.

El concepto de «ideal» parece ser ambiguo. Estamos acostumbrados a usar el término para referirnos a algo que no es «real». No debe entenderse «ideal de felicidad» como algo irreal. Ciertamente el contenido de este ideal es indeterminado, algo que cada hombre tiene que construir. Sólo hace falta observar el carácter multiforme de la realidad moral para constatarlo. Como la felicidad depende de una inteligencia que se encuentra irremediabilmente abierta a la realidad, tiene que ser, también, algo constitutivamente abierto. Que el hombre sea una realidad abierta implica que las respuestas correctas al medio no vienen dadas mecánicamente; así, en el punto que nos ocupa, tendremos que decir que la felicidad no le viene dada naturalmente —de aquí que tenga la doble posibilidad de ser feliz e infeliz en cada una de sus situaciones—. No dejo de apropiarme posibilidades con el fin de realizar mi felicidad, pero todas las posibilidades que me apropio se me presentan con una radical fugacidad produciendo una inadecuación entre lo que efectivamente poseo y mi ideal de felicidad.

Pero lo que nunca puede el hombre, si no quiere dejar de existir, es dejar de estar «bajo el poder absoluto de la felicidad» (SH 402). El ideal de felicidad no es algo irreal; es real porque es estructural: el hombre es «estructura felicitante» (cf. SH 407). No puedo renunciar a este ideal porque es algo constitutivo de la realidad humana en cuanto inteligencia sentiente; porque el hombre tiene necesariamente que «estar sobre sí».

Con ello se entiende la oposición a la moral kantiana en este punto. ¿Cómo puede establecerse la distancia pretendida por Kant entre moralidad y felicidad? Más bien parece que el terreno de la moralidad es el de la felicidad, porque toda apropiación tiene lugar desde la proyección de una idea de felicidad. La moral se presenta así como dependiente de la felicidad<sup>25</sup>. Y no sólo esto: la

<sup>25</sup> Por supuesto, esta crítica al planteamiento kantiano debe tener en cuenta que Zubiri y Kant no mantienen el mismo concepto de felicidad. Cuando Kant se refiere a la necesidad de separar la felicidad del ámbito de la moral tiene en mente un concepto de felicidad reducido a sus dimensiones hedonistas [cf. *GMS*, IV 405 (trad. p. 69)]. Cosa que, obviamente, no es a lo que Zubiri se está refiriendo. Como hemos visto, la felicidad, el ideal de felicidad, es el

felicidad, además de hacer posible la moral en cuanto instancia desde la que se realizan las apropiaciones, es en sí misma moral en cuanto realidad apropiable. No se nace con la felicidad, sino que es una posibilidad que pretendemos apropiarnos. «La felicidad del hombre es constitutivamente moral, porque es apropiable» (SH 394).

Una vez explicado el concepto de «felicidad», tenemos que analizar de qué manera queda determinado el concepto de «deber»: las posibilidades reciben su poder de la felicidad, en esta medida dice Zubiri que son «apropiandas». Aquí encontramos el sentido profundo del término «deber»: «la posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz» (SH 408). «Deber» es la condición de las posibilidades en cuanto apropiandas.

Ahora podemos entender mejor la oposición zubiriana vista en el apartado anterior a la escisión kantiana entre ser y deber. Kant conceptúa el deber moral desde la norma del imperativo categórico, mientras que Zubiri lo hace desde la realidad humana en orden a la felicidad:

«El deber no es un carácter que primariamente afecta a una voluntad en tanto que está buscando normas, sino que es el carácter debido de una posibilidad: un carácter debido, pasivo, que le viene de un carácter activo, que es la felicidad ya apropiada, dentro de la cual las posibilidades se hallan inscritas» (SH 410).

Porque el hombre está «ligado» a la felicidad —porque constitutivamente tiene que buscar la felicidad—, está «obligado» a las posibilidades conducentes a ella, a aquellas posibilidades más apropiandas. ¿Cómo justificar entonces la escisión de ser y deber? El hombre puede ser fuente de deberes sólo en cuanto es una «realidad deudora» (cf. SH 420): todos los deberes reciben su poder del «carácter deudor del hombre en orden a su propia felicidad» (SH 412).

Ahora tendríamos que averiguar cuáles son estos deberes en orden a la felicidad. Pero como hemos dicho antes, la realización de la felicidad es indeterminada, problemática. A estas alturas, esto significa que los deberes no nos están dados *a priori*, sino que tenemos que lanzarnos a su búsqueda: es la tarea de la «razón práctica» y la experiencia moral (cf. SH 404).

Por lo demás, es un hecho palpable que aun cuando el hombre sepa, más o menos, cuáles son las posibilidades en orden a la felicidad, «puede anteponer las menos apropiandas a las más apropiandas» (SH 416). Ya nos hemos referido antes al error de considerar coincidentes deber y moral: «El deber no agota lo moral; no hay ningún deber que le obligue al hombre a querer lo mejor» (SH 421). Esto está en relación directa con el «carácter» de cada uno, con su construcción.

ideal de la *perfectio* del hombre en toda su integridad, no en sus aspectos meramente sensibles. «En la felicidad va envuelta la realidad entera del hombre no sólo por lo que tiene de complacencia y de sentiente, sino también por lo que tiene de inteligente, porque el hombre es unitariamente e indivisamente inteligencia sentiente; de ahí que es una realidad que no puede realizarse si no es determinando la figura de su propia realidad en tanto que realidad» (SH 403-404). El propio Zubiri quiere establecer claramente esta distinción entre su concepto de felicidad y el kantiano (cf. SH 394).

Es la cuestión de la «responsabilidad» sobre mi propia personalidad. «A última hora, el hombre resulta responsable de su propia felicidad» (SH 417). Cada una de las acciones que realizo, cada una de las propiedades que me apropio, será definitoria de mi figura. Esta responsabilidad está limitada por el marco de las posibilidades reales.

### 2.2.3. Valoración de la ética kantiana

Conviene calibrar hasta qué punto la crítica de Zubiri a la ética kantiana está justificada. Höffe ha hecho una denuncia de ciertas críticas a la filosofía moral kantiana que puede ser aplicada a la moral antropológica zubiriana: se trata de la visión fenomenológica. Afirma que las principales figuras de la fenomenología alemana —Husserl, Hartmann, Scheler, etc.— acusan a Kant de *rigorismo*; lo que para él supone un malentendido. Según estos autores, a Kant le falta «un concepto de praxis; la razón práctica de Kant sería simplemente una razón teórica que se pone al servicio de fines prácticos»<sup>26</sup>. Para Höffe es cierto que Kant procede en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en *Crítica de la razón práctica* con el mismo rigor que en *Crítica de la razón pura*; «lleva a cabo la autorreflexión de la praxis (ética) con su acostumbrado rigor» por los que arribar a un primer principio para la moral: «el imperativo categórico y la autonomía de la voluntad»<sup>27</sup>. Pero Höffe dice que con esta propuesta formalista no acaba la filosofía moral, porque ya en la *Fundamentación metafísica de las costumbres* busca «aquellas obligaciones que pueden demostrarse como morales a la luz de la autonomía y del imperativo categórico»<sup>28</sup>; y en *Metafísica de las costumbres* esboza una «doctrina de la virtud»<sup>29</sup>. Desde esta perspectiva, afirma Höffe, ha de ser revisada la acusación denunciada.

Creemos que la crítica vertida desde la fenomenología, al menos en la perspectiva zubiriana, no se refiere a que Kant no elaborara una filosofía de la praxis, sino a la falacia de abstraer de esta praxis una presunta «autonomía de la voluntad» que, aun cuando *a posteriori* se intente la elaboración de una ética sustancial, corrompe el punto de partida y vuelve más que dudosa la posible armonía entre moralidad y felicidad-virtud que supone el «bien supremo» kantiano<sup>30</sup>. Con la reconstrucción que hemos propuesto del carácter moral, de las

<sup>26</sup> HÖFFE, O., *Immanuel Kant* [1983], Herder, Barcelona, 1986, p. 160.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>28</sup> *Ibid.*; *GMS*, IV, 422 y ss. (trad. 104 y ss.).

<sup>29</sup> Cf. KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, VI, 373-491 (trad. 221-371).

<sup>30</sup> Adela Cortina encuentra en la formulación del imperativo categórico por el reino de los fines elementos que escapan de este universalismo abstracto. Esta formulación apunta a la dimensión comunitaria de la moral: «respetar a los seres racionales como fines en sí nos exige tomar en serio que van a proponer fines subjetivos y, aun sin despreciar cuáles sean materialmente, establecer entre ellos un enlace sistemático "por leyes objetivas comunes" [...] Es decir, por leyes que permitan a quienes son fines en sí alcanzar sus fines subjetivos, sin impedir a los demás que también los alcancen, sino más bien fomentando que puedan hacerlo unos y otros». *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001 p. 106. Con esta idea en la mano,

virtudes, esto parece más que obvio si tenemos en cuenta la afirmación de Höffe de que «la razón práctica [...] significa la capacidad de elegir la propia acción independientemente de las motivaciones, los impulsos, las necesidades y las pasiones sensibles, de las sensaciones de agrado y desagrado»<sup>31</sup>. En esta perspectiva, sólo la «buena voluntad» como pura intención, como puro querer sin restricciones e independiente de las motivaciones sensibles, sólo una razón práctica, no condicionada de manera empírica, puede intervenir en la moralidad<sup>32</sup>.

La «buena voluntad» se diferencia de la «voluntad tendente» zubiriana, y esto afecta a todo el aparato de la moral. En primer lugar, lo que se entiende por «bien moral», el objeto moral de la voluntad kantiana, lo bueno, no puede ser cualquier tipo de bien: lo moralmente bueno es lo incondicionalmente bueno<sup>33</sup>; lo bueno en sí, sin ningún fin que no resida en la pura motivación, en el querer. Todos los demás bienes, los bienes condicionados, no pertenecen al ámbito de la «moralidad» sino al de la «legalidad»; sólo lo bueno incondicionado constituye el «bien moral». Lo bueno moral no reside en la acción —legalidad—, sino en la intención, en la motivación. Lo bueno incondicionado no es, entonces, ningún objeto determinado de la voluntad, sino la forma misma de la buena voluntad<sup>34</sup>. ¿No se está desgajando aquí la moralidad de la praxis? En cambio, en Zubiri, el bien no es nada independientemente de la praxis, porque todo bien se constituye como *constricción* de la realidad; todo bien se constituye en la mediación real humana.

También es harto distinto el concepto de deber que ambos autores manejan. Para Kant, en una voluntad infinita, absolutamente racional, el bien moral y la voluntad coinciden; pero en el hombre, donde la guía no es sólo la razón, sino también los instintos, la voluntad es finita y requiere la constricción del deber a través del «mandato» expresado en el imperativo:

«Si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas [...], entonces las acciones consideradas objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad en conformidad con las leyes objetivas se denomina *constricción* [...] La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*»<sup>35</sup>.

El obrar moral, en cuanto referido a una realidad finita, deficiente, que no necesariamente se guía por lo simplemente bueno, requiere de la constricción

Cortina a través del estudio de las obras no críticas de Kant ha diseñado una loable mediación entre universalismo y comunitarismo. Alcanzar el reino de los fines exige la promoción de la comunidad ética, tal como es diseñada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La teoría del «mal radical» también apuntaría a la insuficiencia de la moral individual.

<sup>31</sup> HÖFFE, O., *op. cit.*, p. 163.

<sup>32</sup> *GMS*, IV 411 y ss. (trad. 77 y ss.).

<sup>33</sup> *GSM*, IV 393 y ss. (trad. 53 y ss.).

<sup>34</sup> KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, 1788, Akademie Textausgabe, V, 1-64 (trad. MIÑANA, E. - GARCÍA MORENTE, M., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2.ª ed., 1994, pp. 56-57).

<sup>35</sup> *GSM*, IV 412-3 (trad. p. 81).

del imperativo. Un imperativo que, en cuanto hace referencia al obrar moral, no puede ser hipotético, condicionado, sino «categórico»<sup>36</sup>; un imperativo que implica el deber por el deber. Kant parece haber elaborado su moral partiendo de una realidad no humana con respecto a la cual la humana es deficiente y que obliga a escindir la moral del ámbito de la realidad: «el hombre no puede obrar éticamente por sí solo y de modo necesario, la moralidad reviste para él el sentido del deber, no del ser»<sup>37</sup>. En cambio Zubiri vuelve a restituir la moral en el ámbito de la corporeidad al entender que no hay imperativos más allá de aquellos que prescriben acciones que favorezcan la *perfectio*.

En tercer lugar, en total coherencia con esta noción de la voluntad y del deber, y en coherencia con la libertad trascendental a la que páginas atrás hemos hecho referencia, encontramos el concepto moral de libertad<sup>38</sup>. Si en la *Crítica de la razón pura* Kant presentaba la libertad en sentido trascendental como la independencia de lo empírico, de la naturaleza, como una causalidad distinta a la natural. En sus obras sobre la razón pura en sentido práctico afirma la libertad como independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos; como la autonomía de una voluntad capaz de determinarse por su propia ley. La condición de posibilidad del obrar de acuerdo con el imperativo categórico aparece ligada a la capacidad de «autodeterminación» de una libertad tal frente al carácter heterónomo de una voluntad no moral, una voluntad que no se mueve por su propio carácter libre, sino de forma heterónoma: aquella que nace de las facultades apetitivas —tanto las inferiores como las superiores—, aquella voluntad propia de la esfera sensible que promociona conductas no guiadas por la pura razón sino por las expectativas de felicidad. Únicamente la voluntad autónoma puede hacerse cargo del imperativo categórico como «principio formal».

La idea de autonomía kantiana se presenta como totalmente independiente de las inclinaciones; podrá ser, como ocurre en el «respeto»<sup>39</sup> y como afirma Höffe<sup>40</sup>, que haya alguna inclinación hacia el cumplimiento del deber que facilite la eficacia de las máximas<sup>41</sup>; pero no puede olvidarse que, en última instancia, «la majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; tiene aquella su ley propia y también su tribunal propio»<sup>42</sup>; que el motivo último que preside el cumplimiento de las acciones debe ser la *ley* como único fundamento objetivo de la voluntad; que el motor de la virtud no son las inclinaciones, el deseo

<sup>36</sup> GSM, IV 414-7 (trad. pp. 83-86).

<sup>37</sup> HÖFFE, O., *op. cit.*, p. 171.

<sup>38</sup> GSM, IV 446-463 (trad. pp. 129-154); *KpV* (trad. pp. 37-78).

<sup>39</sup> *KpV*, V 126 y ss. (trad. 95 y ss.).

<sup>40</sup> Cf. *op. cit.*, p. 187.

<sup>41</sup> También Cortina apunta a esto al afirmar que «los mínimos se alimentan de los máximos»: «quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por esos sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos» (*op. cit.*, p. 143). La pregunta que surge es: ¿en Kant el deber no debe fundamentarse de forma totalmente independiente de la felicidad?

<sup>42</sup> *KpV*, V 158 (trad. p. 113).

de felicidad, sino la ley moral por sí misma. Ciertamente es que por la doctrina del «bien supremo»<sup>43</sup> Kant pretendió conjugar moralidad y felicidad a través de la contundente afirmación de que sin este vínculo el hombre sería incapaz de entender el objeto esencial de la voluntad; pero tal conciliación sólo puede ser pensable como «posible», como vio en la dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, en un mundo inteligible, «suprasensible»<sup>44</sup>. Pero con ello, como ha visto Domingo Blanco, se ha perdido irremediablemente el sentido clásico de lo moral, el *mos*, la realidad moral. El formalismo kantiano es incompatible con las doctrinas morales de la virtud: la ética del deber deja en un segundo plano el valor de los talentos, inclinaciones y capacidades, que quedan reducidos al ámbito de la satisfacción sensible, desgajados de la moral y se pierde la noción de la autoconstrucción virtuosa del propio carácter y su importante papel con vistas a la consecución de los fines de la razón<sup>45</sup>.

En cambio, para Zubiri no es que ciertas inclinaciones puedan facilitar las máximas de la moralidad, sino que estas máximas no son nada sin las inclinaciones. Con lo que entre virtud y felicidad no aparece una antinomia, sino, en todo caso, el problematismo de encontrar la manera concreta y adecuada de alcanzar la inespecífica felicidad. Este problematismo, por lo demás, salva la crítica a la voluntad en cuanto heterónoma: la felicidad aparece con un carácter inespecífico, formal, que deja totalmente indeterminados los principios conducentes a ella.

Universidad de Granada  
Dpto. de Filosofía  
obarroso@ugr.es

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]

<sup>43</sup> *KrV*, A 795/B 823 - A 831/B 859 (trad. 624-646).

<sup>44</sup> *KpV*, V 215 (trad. p. 150). Este es, sin duda, uno de los problemas fundamentales a los que el kantismo no puede renunciar. Sirvan como ejemplo la propuesta de Villacañas, que pretende la conciliación acudiendo a los textos kantianos de antropología para ampliar el concepto de felicidad más allá del mero agrado [cf. VILLACAÑAS, J. L., «Kant», en CAMPS, V., *Historia de la ética*, vol. II, Crítica, Barcelona, 1992, 315-404]; o la de Blanco, que sitúa la conciliación en la «fe racional» y no en una especie de conocimiento positivo, considerando que esto no es algo negativo, sino que muestra que la moral kantiana se halla más allá de aquellas doctrinas que a la hora de representarse los fines de la razón caen en el delirio de que ésta todo lo puede, caen en la desrealización del mal [BLANCO, D., «¿Un delirio de la virtud? (Reflexiones en torno al problema del mal en Kant)», en MUGUERZA, J. - RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, 87-116].

<sup>45</sup> Cf. BLANCO, D., «Libertad», pp. 239-242.