

Óscar Barroso Fernández

## Filosofía de la historia y moral en Zubiri. Claves para la interpretación iberoamericana de su filosofía

**Abstract.** *Zubiri's philosophy has greatly influenced Philosophy of Liberation movements in Latin America, especially in the way Ignacio Ellacuría developed it. The key to understand this influence lies in Zubiri's conception of the moral fact, which cannot be detached from historical factum. Moreover, ideals still carry a considerable weight in his ethical proposal. As opposed to perspectives in which it is a requirement to strictly confine thought to the present, Zubiri's perspective shows that getting rid of realization ideals in moral approaches is impossible. In this article we will analyze this link between moral and ideal in Zubiri, and also the way in which Philosophy of Liberation has taken advantage of it.*

**Key words:** Zubiri, liberation philosophy, morals.

**Resumen.** *La filosofía de Zubiri ha ejercido una influencia determinante sobre la filosofía de la liberación en Latinoamérica, sobre todo a través del desarrollo que de ella ha hecho Ignacio Ellacuría. La clave para entender esta influencia está en la concepción del hecho moral de Zubiri, inseparable del factum histórico. Con ello, en su propuesta ética, los ideales siguen teniendo un peso determinante. Frente a aquellas perspectivas que exigen un atenerse estricto al presente, la de Zubiri muestra la imposibilidad de deshacerse de los ideales de realización en los planteamientos morales. En este artículo analizaremos esta ligazón de moral e ideal en Zubiri, y la manera en que ha sido aprovechada por la filosofía de la liberación.*

**Palabras clave:** Zubiri, filosofía de la liberación, moral.

Puede resultar extraño, en principio, que una filosofía fundamentalmente práctica, como la filosofía de la liberación, parta, precisamente, de uno de los últimos sistemas metafísicos: el zubiriano.

Ciertamente, Zubiri escribió poco sobre ética, pero lo poco que escribió resultó muy atractivo para las intenciones filosóficas de la teología y la filosofía de la liberación. Para esta filosofía "Dios tiene la iniciativa salvífica pero no salva al hombre desplazándolo, sino apelando a la mediación humana"<sup>1</sup>. Se trata, por tanto, de una salvación intramundana, lo que exige una vuelta a la praxis y la mediación histórica. Esta salvación intramundana, este intento de construcción del reino de Dios en la tierra, se entiende como un proceso abierto, asintótico, hacia la liberación completa del hombre, hacia la búsqueda de la felicidad máxima para el hombre en tanto que especie. La búsqueda de la felicidad –objetivo moral– se convierte en un proyecto histórico. La moral aparece ligada a la ideación, a la utopía, a la postulación de un futuro más feliz, más humano.

Corren difíciles tiempos para estas filosofías. Si los siglos XVIII y XIX fueron siglos de ensoñación, de utopías, el siglo XX se ha caracterizado por la ejecución planificada de éstas, cuando no por su perversión y manipulación. Los proyectos de emancipación ilustrados dieron lugar, en muchos casos, a una absoluta cosificación de la persona concreta o, en otros, a

la atrocidad y barbarie contra la misma. No creo que haga falta poner ejemplos de esto: ahí está construyéndose la historiografía encargada de desvelar los graves errores de la primera mitad del siglo XX.

El resultado fue la elaboración de filosofías del desencanto y el pesimismo en unos casos, en otros, la recuperación de filosofías del presente focalizadas a través de autores como Nietzsche. Éstas eran absolutamente necesarias para mostrarnos la falacia de los planteamientos utópicos-teleológicos. El resultado ha sido el total abandono de estos planteamientos y la salida, en muchos casos, de tipo estético e individualista.

En este panorama, cualquier intento de construcción de una filosofía liberadora, se ve en la obligación de fundamentar filosóficamente su posición, de mostrar los nuevos elementos sobre los que se puede constituir un pensamiento utópico sin caer en las aporías de los planteamientos anteriores. Precisamente, en este punto encontramos el interés de la filosofía de la liberación por la metafísica zubiriana.

En lo que sigue, mostraremos los elementos de la filosofía de Zubiri que consideramos fundamentales para la filosofía de la liberación. Al mismo tiempo, desarrollaremos brevemente algunos de los resultados más interesantes de esta última.

## 1. Una metafísica intramundana

La falacia de los planteamientos metafísicos transmundanos ha sido suficientemente demostrada por filosofías potentes como la de Habermas<sup>2</sup>. Hoy se exige, a cualquier filosofía, partir de una razón necesariamente "situada". Para autores como Habermas, esta situación se consigue a través del "giro lingüístico", y con ello, de la renuncia a las posturas metafísicas. Desde esta perspectiva se considera que la metafísica es esencialmente transmundana. Ahora bien, precisamente en el siglo XX, una filosofía, lo que de una forma muy general podríamos llamar fenomenología, ha intentado la reconstrucción del planteamiento metafísico partiendo,

precisamente, de esta razón situada. Entendemos aquí por fenomenología, no la concreta manera en que ésta fue desarrollada por Husserl, sino una renovada perspectiva metodológica que considera que es posible arribar al conocimiento de la realidad partiendo de la *facticidad*, del mundo de la vida.

Ocurre que en el mayor número de los casos, estas filosofías, al partir del mundo de la vida, se han constituido en filosofías del *sentido*, alejándose de los intereses metafísicos. Hay tenemos los elocuentes ejemplos de Husserl, Heidegger u Ortega.

La filosofía de la liberación pretende alcanzar una fundamentación para la consideración de una praxis liberadora de la especie humana, por lo tanto, universal. Es obvio que las filosofías del sentido no pueden fundamentar una posición tal. Entonces, ¿es posible, partiendo de la facticidad, rebasar el ámbito del sentido? ¿Es posible ir del sentido a la realidad y, con ello, encontrar puntos de arraigue para una praxis liberadora de sentido universal?

Precisamente, este es el sentido y fin de la filosofía de Zubiri. Zubiri parte de la facticidad, de la implantación radical del hombre en el mundo. Pero para Zubiri el hombre no está implantado primordialmente en el sentido, sino en la *realidad*. La forma elemental en la que el hombre aprehende las cosas es como realidades. Desde esta idea básica Zubiri define en respectividad el saber y la realidad: "Realidad es el carácter formal según el cual lo aprehendido es algo "en propio", algo "de suyo". Y saber es aprehender algo según esta formalidad"<sup>3</sup>.

No voy a insistir en esta idea básica del pensamiento zubiriano. En este punto, sólo me interesa mostrar que el sistema metafísico de Zubiri está apoyado en una noción de realidad de corte fenomenológico que permite superar la perspectiva transmundana. Es esta perspectiva la que ha servido para que la metafísica de Zubiri se constituya en pieza fundamental, desde un punto de vista metodológico, para determinadas filosofías de la liberación. Pasemos ahora a considerar los contenidos más interesantes de esta metafísica para la perspectiva liberadora.

## 2. Historia abierta y praxis liberadora

En el análisis antropológico zubiriano, la dimensión histórica del ser humano tiene un papel fundamental. Para Zubiri, y en consonancia con muchos planteamientos antropológicos del siglo XX, el hombre puede ser definido, en contraposición al animal, como una realidad *abierta*. Si el animal tiene una vida enclasadada, el hombre tiene que hacer su vida configurándola apropiándose posibilidades ofrecidas por la realidad en la que se halla instalado. Por esta apropiación, va capacitándose en su mediación mundanal. Esta capacitación es la esencia de la historia.

Veamos ahora cómo el proceso de capacitación mundanal permite seguir entendiendo la historia como instancia liberadora del ser humano, pero sin que esto obedezca, a su vez, a mecanismos de tipo teleológico.

Del hecho de que las capacidades surjan apoyadas unas en otras, se sigue que al apropiarnos unas posibilidades estamos decidiendo la suerte de otras, estamos posibilitando un futuro histórico, pero al mismo tiempo estamos obturando otros. Y puede, así, que lo que creíamos que constituía una praxis capacitadora, se vuelva contra nosotros malogrando en cierta forma nuestro futuro, haciéndonos retroceder en nuestra capacitación. Podemos trabajar para intentar impedirlo, pero no es imposible que lo que considerábamos un proceso de progresión, acabe volviéndose contra nosotros como "proceso de obturación". La historia puede ser avance, pero también regresión. Porque la historia no obedece a ninguna especie de teleología, ya sea en sus versiones idealistas o materialistas<sup>4</sup>. Estas concepciones son tan erróneas como las interpretaciones fatalistas o resignadas del acontecer histórico. Ante unas y otras hay que remarcar el carácter de abierto de la realidad histórica<sup>5</sup>: "La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido"<sup>6</sup>. Esta apertura nos obliga a interrogarnos continuamente sobre si los poderes que hemos desarrollado son los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse<sup>7</sup>.

En fin, por ser una realidad abierta, el hombre tiene que elegir entre distintas posibilidades. Lo importante de la dimensión histórica del ser humano es que esta elección no se hace solamente con las potencialidades que el hombre tiene por su naturaleza, sino también con los "recursos" conseguidos en las anteriores posibilidades apropiadas: "apoderado el hombre por una posibilidad, constituida la posibilidad y producido por cuasi creación el término eventual en que su actualidad consiste, esas acciones pasan; pero en el hombre, aunque sean cosas que ya han sido, no son, sin embargo, completamente pasadas. Decantan en el hombre precisamente un sistema de recursos de que el hombre puede echar mano"<sup>8</sup>. Por la apropiación de posibilidades el hombre se ve inmerso en un proceso de capacitación que supera la pura potencialidad humana. El enfrentamiento humano con la realidad presupone todo un armazón de recursos heredados, entregados por la tradición. Pero con estos recursos en mano, cada generación es libre de continuar los derroteros de la generación anterior o de modificarlos, de acatar una praxis liberadora, realizadora o desrealizadora. Esto es así, obviamente con respecto a la biografía personal, pero también en su otro modo, como historia propiamente dicha, porque los individuos no forman parte de la historia, sino que están incursos en ella dirigiéndola en alguna forma: "La historia *surge* no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética. La historia *marcha*, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente [...] Aun considerada sólo modalmente, no es lo general lo que mueve la historia, sino lo "personal" reducido a lo impersonal [...] La historia modal no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos como resultado de una despersonalización [...] Por esto, la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino justamente al revés, va a conformar dimensionalmente las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas. [...] No es la persona para la historia, sino la historia para la persona"<sup>9</sup>. Es la persona la que labra su futuro a través de la historia; la persona en el proceso histórico busca una capacitación que le permita realizarse como absoluto. Sin

duda es ésta la afirmación más clara, por parte de Zubiri, de la necesidad de una historia como praxis liberadora. Quizás influido por Ellacuría, pensemos que un par de años antes, éste escribió: “La historia como condición de la política implica, en definitiva, un crecimiento de la libertad como liberación paulatina de la naturaleza y como posibilitación mayor de una vida personal. Es aquí donde la filosofía tiene su campo propio como las ciencias positivas tienen su campo en lo que es paso a la liberación por la dominación de la naturaleza”<sup>10</sup>.

El carácter de continuidad de la historia no reside entonces en ella misma, sino en la apertura de la realidad humana; no una “apertura contemplativa, sino necesariamente transformadora”<sup>11</sup>; porque el hombre no es una pura inteligencia, sino una *inteligencia sentiente*, donde la expresión incluye también el sentimiento afectante, y lo que es más importante al respecto, la voluntad tendente.

La nota esencial de la historia, para Zubiri, es su continuidad tradente. La continuidad de la historia se explica por la tradición. Cada generación se enfrenta a la realidad con las posibilidades y capacidades dadas por la tradición.

Pudiera parecer que el carácter prioritario del concepto de tradición dentro de la filosofía de la historia zubiriana, implica una concepción conservadora en la forma de un destino insalvable. Cerezo ha visto, a este respecto, las diferencias entre un planteamiento como el zubiriano y el de Heidegger<sup>12</sup>. Ciertamente, también para Zubiri el hombre se halla inmerso en una determinada tradición, esto no es elegible; pero en ningún caso va a suponer, como Heidegger, que “la tradición es una entrega a la que ya se encuentra uno entregado”<sup>13</sup>; es decir, no acepta la noción de “destino” heideggeriana; la historia no se identifica con el acontecer del destino colectivo. Si para Heidegger la libertad ligada a la historia, paradójicamente, es entendida como asunción del destino, para Zubiri esta libertad queda ligada a la noción humanista de “opción”. El hombre en la historia posibilita un poder “que se lleva a cabo mediante una opción. De entre esas posibilidades transmitidas o heredadas, el hombre ha de elegir aquéllas que le permitan, desde su situación, esbozar el proyecto de su vida”<sup>14</sup>. Cerezo concluye que en

Zubiri, frente a Heidegger y “pese al uso de las mismas categorías como opción (elección) y decisión, dentro del marco factual de posibilidades dadas, es muy diferente su intencionalidad. En Zubiri se trata de una de-cisión por modo de conformación originaria de la propia figura de existencia, más que de una asunción resuelta de la necesidad interna de la situación”<sup>15</sup>. En cambio, para Heidegger esta decisión zubiriana supondría un pensar que “desplaza-y-desfigura la referencia al advenimiento indisponible”<sup>16</sup>, porque “el destino constituye la historicidad originaria del Dasein”<sup>17</sup>; y el acontecer histórico se reduce a la transmisión de las posibilidades heredadas; “la historia, por su propia esencia, se funda en una decisión sobre el ente que ella misma no ha tomado ni puede tomar”<sup>18</sup>. Félix Duque, en su traducción del libro de Pöggeler, se refiere a la paradoja del “proyecto” heideggeriano: “esta es la paradoja de la existencia en Heidegger: que ella se ve devuelta al lugar de procedencia, y por ello la “responsabilidad” (*Verantwortung*) parece escapársele, porque la “respuesta” (*Antwort*) está “por encima” (*über*) de ella. Pero como ese “lugar” es un “proyecto” (*Entwurf*), su responder es siempre un *corresponder*, un hacer(se) eco de la palabra (*Ant-Wort*)”<sup>19</sup>. El *proyecto* siempre es *yecto*; y la libertad queda reducida a mero “dejar ser a lo ente”<sup>20</sup>, “ese meterse en el descubrimiento de lo ente como tal”<sup>21</sup>.

Pero este no es el caso de Zubiri y su concepción cuasi-creacionista de la historia. La tradición no es mera recepción, sino que es sobre todo proyección; la tradición responde a una exigencia intrínseca del ser humano de abrirse al futuro desde una cierta base en la que apoyarse. Y esta forma de abrirse al futuro no es meramente repetitiva, sino que constituye un empuje hacia delante (momento progrediente), mediante la elaboración y reapropiación de lo tradicional (momento continuante).

### 3. La moral requiere ideales

La concepción de la historia como algo abierto a la libertad humana está unida en Zubiri a un elemento muy pertinente para la filosofía de la liberación: sólo podemos definir la moral

haciéndola depender de la postulación de ideales cara a la búsqueda de la felicidad del hombre. Es decir, la moral, en Zubiri, está irresolublemente ligada a la praxis liberadora. Para entender esto, hemos de exponer brevemente la reflexión zubiriana sobre la moral.

Se ha hecho clásica en nuestro país, la distinción establecida por Aranguren entre moral como estructura y moral como contenido<sup>22</sup>. Desde esta perspectiva, la reflexión ética tiene una doble vertiente: por un lado puede recaer en los determinados contenidos que configuran toda propuesta moral; por el otro, y en un sentido más fundamental, puede analizar las estructuras antropológicas para determinar que elementos de éstas nos configuran como realidades morales. Pues bien, la reflexión de Aranguren sobre las estructuras de la moral es tomada de Zubiri.

Brevemente, para Zubiri el hombre es, a diferencia del animal, una realidad abierta, una realidad para la que la respuesta a los distintos estímulos del medio no está ajustada instintivamente. Por ello, el hombre, para poder subsistir, se ve obligado a elaborar la respuesta, a ajustarla al mundo, a *justificar* su resolución. Esto es lo que abre el ámbito moral, lo que constituye al hombre como realidad esencialmente moral. Pero, ¿cómo justifica el hombre su respuesta, su elección?

El hombre hace sus elecciones partiendo de una *idea* previa de sí mismo, de una consideración de lo que *sería* su realidad en sentido plenario, de lo que sería y de lo que debería hacer para alcanzar una felicidad plena. Las cosas que me encaminan a esta plenitud constituyen los *bienes*, como realidades apropiables para la consecución de mi felicidad. Por lo tanto me *debo* a la consecución de estos bienes. Con esto es suficiente para que entendamos la relación que Zubiri establece entre moral e historia entendida como praxis liberadora.

Hemos visto en el apartado anterior, que el hombre se apropia posibilidades en el proceso histórico buscando una capacitación liberadora. Ahora comprendemos que esta capacitación se hace desde una determinada idea de hombre, de lo que sería su plenitud. Pero al mismo tiempo hemos visto que toda elección deja fuera otras perspectivas, quizás fundamentales para una plena realización.

Con todos estos elementos entendemos la paradójica situación en la que se encuentra el hombre. Como realidad moral está irremediablemente obligado a la búsqueda de su plenitud, de su perfección. Pero para llegar a ésta tiene que partir de un determinado y limitado esbozo que deja fuera de sí múltiples posibilidades; abandonado a la incertidumbre del tanteo que su esbozo supone y sin saber a ciencia cierta si el camino escogido es el correcto. La forma de expresarse Zubiri en este momento, extraña a su estilo común, muestra cuál es el punto en el que su ética se sitúa respecto a los relativismos e historicismos radicales y arroja bastante luz sobre cuál es la posición de Zubiri respecto a la posibilidad de una praxis moral liberadora:

Nadie podrá sentirse desasido de la idea de que el hombre podrá o no haber dado con una forma de perfección que puede alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia, pero que, en alguna medida y en alguna parte, tiene que poder encontrarse efectivamente esta forma de perfección del hombre. ¿Se trata de una añagaza de la naturaleza el haber dado al hombre la ilusión de una felicidad y un bien perfectos, para que el hombre pueda aguantar sobre la tierra? Aunque así fuera, aunque se diera ese ardid de la razón, que decía Hegel, no puede darse como tal más que bajo una condición: que nadie lo descubra, porque si alguien lo descubre, para aquél se acabó la moral. Ahora bien, si es una condición impuesta por la naturaleza misma en forma tal que lo esté para la realidad misma del hombre y, además, en forma inexorable e indescubrible para el hombre, uno se pregunta: ¿con qué derecho se llama ilusión? Ya no sería ilusión, ya no serviría como ardid. Si nadie escapa, ya no puede hablarse de ilusión, máxime cuando se ha presentado la sospecha de la ilusión<sup>23</sup>.

Encontramos en este texto una afirmación implícita de la imposibilidad de deshacerse del proyectar emancipador. Y esto hasta tal punto que, como decía Ortega "será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético"<sup>24</sup>. El progreso, el camino abierto hacia el futuro como búsqueda del mejoramiento de las condiciones de realización de la especie humana, es algo a lo que no se puede renunciar<sup>25</sup>; ya que el hombre sólo

puede poseerse a sí mismo desde la postulación de “ideales”; se está realizando desde un futuro. Para entender esto correctamente es preciso que aclaremos el concepto de “ideal” zubiriano.

El hombre, realidad abierta, tiene que buscar su autorrealización. Para ello tiene que apropiarse determinadas posibilidades. En tanto que apropiadas, estas posibilidades son “bienes”. Pues bien, el hombre no se apropia las posibilidades arbitrariamente, sino, como hemos visto, desde una idea de perfección, *perfectio*. La *perfectio*, la felicidad, constituye la posibilidad de las posibilidades, el bien formalmente último de la realidad humana. Ahora bien, esta posibilidad no puede no poseerla el hombre. Cuál sea su contenido es algo indeterminado, determinable sólo por la vía de la “irrealidad”, de la posibilidad. Pero la posibilidad misma de la felicidad es algo perfectamente real, algo que el hombre no puede no tener. En todo acto moral hay una articulación entre algo real (la posibilidad de la felicidad que el hombre irremediamente posee) y algo irreal (el contenido de esta posibilidad). Es aquí donde aparece el concepto de “ideal”: “Cuando se trata de la inteligencia, esta articulación entre lo que hay de realidad y lo que hay de irrealidad, es lo que llamamos idea: en el caso de la felicidad del hombre, esta articulación cobra un nombre preciso. No es meramente idea, es ideal [...] El hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal”<sup>26</sup>. El hombre no es un ente compuesto por dos cosas: su realidad y su idealidad. De tal forma que se pueda plantear “estoicamente” la renuncia a la idealidad quedándonos sólo con la realidad. Continuando con la cita anterior: “[El hombre] es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal. No es una oposición entre lo real y lo ideal, sino entre lo real puramente real y lo “realmente ideal”. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades”<sup>27</sup>. El hombre no es animal de ideales por una especie de romanticismo al que se puede renunciar, sino que lo es para poder subsistir, precisamente, como animal de realidades. La idealidad no es así algo especulativo, sino algo que pertenece físicamente a la realidad humana. La idealidad zubiriana va, de esta forma, más allá de posibles interpretaciones intelectualistas,

porque estos ideales se presentan siempre instalados en la realidad. Y esta instalación implica la realización de lo ideado. La realidad humana es proyectiva y se realiza forzosamente mediante la apropiación histórica de posibilidades.

Pero supongamos que el hombre pudiera subsistir renunciando a la idealidad. Entonces perdería su moralidad ingresando en la mera animalidad. La renuncia a la realización de este *ideal* significaría, en última instancia, la renuncia a la moral misma; porque la apropiación de posibilidades no puede llevarse a cabo, como queda dicho, arbitrariamente, sino que es necesaria una idea, un ideal de perfección que nos guíe en este proceso de realización por apropiación –tanto filogenética como ontogenéticamente–. A su vez, no se puede entender qué sea la ética, la filosofía moral, sin la postulación de algún ideal de realización, ya que la función de la ética no es otra que la de intentar responder a “cuál es la plenitud de la sustantividad humana”<sup>28</sup>. ¿Qué puede ser la filosofía moral si de partida renunciamos a esta idea de plenitud tal como pretenden pensadores como Rorty<sup>29</sup>?

Pero como hemos dicho al principio de este apartado, la idealidad en Zubiri tiene límites infranqueables. Por su inconclusión o, positivamente, por su apertura, el hombre tiene que intervenir físicamente en la realidad realizando sus proyectos. Pero nada es proyectable por completo, ya que nada es realizable sólo en el sentido en que fue proyectado. Nuestros proyectos son cortos de miras con respecto a la inmensidad de la realidad. En este sentido nos dice Zubiri: “La última palabra no la tiene el sistema de conceptos que el hombre emplea, sino la realidad misma. Frente a eso que es la realidad misma, el hombre tiene que hacer uso de sus conceptos, no un uso puramente conceptual y racional sino un uso razonado”<sup>30</sup>.

Con ello podemos entender, además, por qué Zubiri no cae en lo que, con I. Berlin, podemos llamar un “realismo moral de corte platónico”<sup>31</sup>. Zubiri no está diciendo en ningún momento que ese ideal de perfección tenga que eliminar todos los conflictos, sólo hace referencia a que desarrolle “todas las posibilidades máximas”; y desarrollar las posibilidades máximas no es lo mismo que alcanzar la felicidad absoluta.

Por lo demás, este platonismo es la causa de la caída en posiciones utopistas: aquéllas que elaboran sus previsiones de futuro sin tener en cuenta la realidad de la que se parte; sin tener en cuenta que siempre hay una inadecuación entre nuestros conceptos y la realidad conceptuada; que siempre hay resquicios de lo real que escapan a nuestro conceptuar. Y esto también en lo que se refiere a nuestra propia realidad, a la realidad humana. El hombre no es una realidad totalmente transparente, sino una realidad tendencial donde muchas de sus tendencias tienen un carácter oscuro, siniestro. Por lo tanto, ningún esbozo moral, ningún ideal de perfección, puede dejar de tener en cuenta estas tendencias, en muchos casos, como decimos, ambivalentes.

Ahora bien, tampoco se puede permitir la caída en la posición contraria, en la consideración de la imposibilidad de que el hombre domine sus tendencias, de que lo siniestro, las pasiones nos guíen completamente. De la misma forma que sería una irresponsabilidad construir una moral independiente de las tendencias, lo es dejarse llevar completamente por ellas. Lo que se exige, para la realización moral, no es la represión de las tendencias, cosa imposible, sino, en todo caso, encaminarlas con vistas a la realización de la personalidad moral del hombre<sup>32</sup>. Y en la medida en que esto se consiga se podrá hablar de un progreso moral por un dominio progresivo de la libertad sobre las tendencias: “la libertad, de una manera problemática pero innegable, puede ir naturalmente interviniendo en profundidad en las tendencias que efectivamente emergen de la psique profunda de cada cual, y puede ir a fuerza de voluntad, no digo dominándolas todas –sería quimérico–, pero tampoco está excluido el que la fuerza de voluntad no desempeñe ninguna función en la reforma de la Psicología profunda”<sup>33</sup>. Toda moral, toda postulación de la posibilidad de una praxis moral liberadora, tiene que tener en cuenta el aspecto tendencial de la conducta humana; pero esto no significa que lo tendencial domine dicha conducta. El hombre, en cuanto realidad moral, en cuanto realidad libre, puede ir progresivamente encaminando positivamente esa tendencialidad, optando por aquellas tendencias que desarrollan el autoperfeccionamiento. Eso sí, teniendo siempre en cuenta que aquellas

otras tendencias, las tendencias siniestras, se encuentran ahí y que pueden emerger en cualquier momento: “la libertad emerge ciertamente de unas tendencias, opta por algunas de ellas [...] ¿Qué pasa con las otras? [...] La libertad queda amenazada por esas otras tendencias. La amenaza de la libertad por la naturaleza es lo que los psicoanalistas llamaron represión”<sup>34</sup>.

Para concluir este apartado, resaltaré una de las consecuencias más importantes de la conexión que Zubiri establece entre moral e historia: la posibilidad de renunciar al teleologismo, sin que esto suponga la anulación de la posibilidad de elaborar proyectos históricos de emancipación. La definición del hombre moral zubiriana requiere una razón suficiente para actuar, un *fin* al que apuntar. El deontologista, en su afán de buscar un fundamento a la moral, ha arribado a la buena voluntad, a la intención que no se adecua a ningún fin, sino a sí misma. Pero la consecución de la libertad moral requiere *ideales*, una idea de perfección, un fin al que apuntar, aunque se acepte la historicidad de toda idea de hombre y, por tanto, se niegue un teleologismo rígido. Con MacIntyre, sólo con un lenguaje moral pleno de sentido, con un *telos* al que el hombre aspire, se pueden exigir deberes –y no por una identidad abstracta y vacía–; pero contra él, este *telos* no es algo rígidamente dado, sino algo que se construye en la experiencia moral y está sometido a crítica y revisión<sup>35</sup>.

#### 4. El compromiso con lo real como elemento directivo de la liberación

Tanto o más importante que la posibilidad de conjugar moral e historia en la filosofía de Zubiri, es, para la filosofía de la liberación, el compromiso que esta filosofía adquiere con la realidad. Todos nuestros esbozos y proyectos engarzan en la realidad, realidad a la que, por tanto, estamos obligados. Como ha visto Adela Cortina: “Frente a los intentos idealistas, mostrar la inserción del hombre en la realidad, el hecho de que esté *obligado* a ella, es –creo yo– el interés rector de la propuesta zubiriana: a la constitución del hombre pertenece estar ya siempre implantado en la realidad, religado a ella y a ella

obligado, porque con la realidad tenemos que habérmolas, de ella hemos de hacernos cargo y nos resulta ineludible justificar la elección de posibilidades de la que es fuente”<sup>36</sup>.

Como he dicho antes, Zubiri supera las posiciones idealistas al considerar que la ideación tiene que ajustarse siempre a la realidad de que se parte. Todo proyecto toma en consideración las resistencias de la realidad que pueden obstaculizar su realización y los cauces de la misma que pueden ayudar a ello. No se entienda esto como conformismo, sino como realidad, pero no ese realismo que frena toda renovación, el llamado “realismo político”, sino un realismo proyectante y liberador que intenta compatibilizar lo factible y lo deseable.

La escisión entre lo factible y lo deseable no es sólo ilusoria, sino también irresponsable. Pero éste es el resultado del idealismo moral, constituyéndose en una moral futurista irresponsable tanto con la facticidad como con las consecuencias de nuestro comportamiento moral. A esto es a lo que se opone el realismo zubiriano.

La filosofía zubiriana exige una apertura al futuro, pero sólo como una praxis concreta sobre el presente y sabiéndose asentada en un proceso histórico que la posibilite. En este sentido se pronuncia A. Hortal: “El realismo en principio acentúa no sólo la realidad que siempre es, sino también la que ha venido a ser desde el pasado, y también (al menos eso proponemos aquí) la realidad que esperamos que alguna vez llegue a ser en el futuro mediante nuestras actuaciones éticas. En cambio el idealismo vive de la apertura al futuro, se interesa más por las posibilidades y opciones abiertas que por las realizaciones elegidas o las realidades asumidas”<sup>37</sup>. Si “en su sentido más radical la justicia consiste en ajustarse a la realidad”, entonces los ideales y proyectos que no se ajusten resultarán injustos: “es inmoral todo proyecto imposible, que no tome en cuenta las posibilidades reales de las personas”<sup>38</sup>. Y es en la experiencia donde se detecta qué elementos se presentan a la historia más humanizadores. Por ello nuestra voluntad no es meramente inventiva, sino que se asienta sobre las posibilidades que la realidad, en la experiencia, nos ofrece; tiene unos condicionamientos materiales, reales y no puede ser considerada como producto de nuestra pura

interioridad. La construcción de nuestros esbozos morales exige una mediación continua con estos condicionamientos con el fin de liberarlos de la irresponsabilidad ética que parece haber caracterizado a nuestra Ilustración. Sólo desde la conciencia de estos condicionamientos, cada sociedad debe abrirse al futuro buscando la realización de los ideales de perfección consecuentemente con ellos. Sólo así seremos capaces de captar las posibilidades máximas y concretas de realización en cada momento histórico. A través de esta exigencia de mediación podemos distinguir en Zubiri un apoyo de las utopías frente a una crítica al utopismo que no tiene en cuenta las mediaciones con la realidad; cosa injustificable a causa de la constatación de la asimetría existente entre nuestros proyectos y su realización, que no puede ser eliminada totalmente, incluso partiendo de una adecuada mediación con la realidad: “Nadie puede proyectar exhaustivamente la realidad que va a resultar de la realización de su proyecto, aun en el supuesto de que no se interpusiera ningún otro elemento. Y esto porque la realización agrega inexorablemente el carácter de realidad a lo que no era sino proyecto. La realización del proyecto trasciende constitutivamente del proyecto mismo; es más, pura y simplemente, por el hecho de ser realización. La realidad trasciende del proyecto tanto porque el proyecto emerge de ella como porque es en ella donde se va a insertar el proyecto”<sup>39</sup>.

Esta mediación con la realidad, esta praxis, se constituye en exigencia tras los errores constatados de aquellas teorías especulativas que han demostrado su imposible viabilidad por una inadmisibles caída en puro futurismo, con una pérdida total de papeles sobre qué sea la realidad y qué es lo que nos exige. Se entienden las atrocidades a las que ha sido, en nuestro siglo, llevada la humanidad –llámense holocausto, purgas, limpiezas étnicas, etc.– sin parangón en su historia. Pero estas atrocidades no pueden suponer un abandono de la filosofía de la historia, un cerrar las miras al futuro, ya que esto sería un acto de irresponsabilidad suma desde el momento en el que descubrimos que disponemos de capacidad de autodestrucción. Como ha visto Ellacuría, si hasta el siglo pasado el problema fundamental con el que se enfrentaba el ideal de progreso era



el de la posible finitud del Universo, las cosas han cambiado radicalmente en nuestro siglo: la ciencia fija estos límites del universo en una amplitud tal que desborda toda previsión histórica; lo nuevo es la posibilidad de destrucción total de la vida de que dispone el hombre. La posibilidad de destrucción, ya sea voluntaria o involuntariamente, hace que se plantee en términos de historia y filosofía de la historia lo que antes se planteaba en términos de naturaleza, porque se ha descubierto que la historia puede anular su propia base natural: hoy la filosofía de la historia puede plantear el problema del final de la historia más allá de la mera especulación y, por ello, más que el dominio de la naturaleza, hoy se exige el dominio de la propia historia para evitar su autodestrucción. Tanto por la energía nuclear como por el agotamiento de los recursos naturales, el hombre atisba el grave riesgo que la vida corre en nuestro planeta. Por todo ello, hoy más que nunca, se requiere una consideración responsable de la realidad que la historia modifica y una vigilancia y previsión constante por los males que esa modificación puede conllevar a medio y largo plazo. Hemos de concienciarnos de que nuestro cosmos no es un gigantesco laboratorio que permite todos los experimentos que nos vengan a la cabeza. Hemos de concienciarnos de que cada acción llevada a cabo por el hombre, por pequeña que sea, supone una irreversible modificación de este cosmos. En este sentido debe entenderse el concepto de "libertad comprometida" zubiriano: "La libertad no es una afuncionalidad, como si cada decisión libre flotara en el vacío de todas las decisiones. Esto no es verdad. En una o en otra medida, la libertad está siempre comprometida consigo misma"<sup>40</sup>. El hombre ciertamente es "autor" de su vida en cuanto está abierto a la realidad y a su propia realización; pero no sólo es autor, sino que también es "actor". Por ello la vida no puede ser entendida como omnímodo proyecto: "No se puede escindir de un lado el proyecto y de otro la vida psicofísica. Al hombre no le basta con forjar un proyecto, tiene que realizarlo [...] poner en realización unas posibilidades es insertarlas para reconformarlas en el curso psicofísico"<sup>41</sup>. Hemos de tener en cuenta que nuestra vida se realiza por la apropiación de las posibilidades proyectadas; que por mis decisiones mi personalidad se va

definiendo. Y esto vale también para la sociedad en su conjunto en la forma de apropiaciones colectivas. Los proyectos que realizamos nos abren múltiples posibilidades, pero también nos cierran otras que quizás sean esenciales para la realización de la especie. Soy actor de mi vida porque en mi proyección en la realidad, en su manejo y manipulación, mis proyectos revertirán sobre mí, seré lo que haga de mí, seremos lo que hagamos de nosotros. Soy el actor de mi vida, donde la apropiación que decidí como autor, se conforma como el "argumento de mi vida" como actor.

Por todo lo dicho queda claro que toda filosofía de la praxis elaborada desde Zubiri tiene que ser consecuente con el respeto a una realidad que se impone. Pero en este respeto a la realidad hay una realidad superior, la realidad personal, que hay que tener especialmente en cuenta. Aquí el compromiso se convierte en *justicia social*. Ésta ha sido la perspectiva más desarrollada por la filosofía de la liberación.

La realidad humana es realidad moral, realidad que tiene que hacerse por apropiación de posibilidades. Y aparte de a mí mismo aprehendo a las demás realidades humanas como realidades personales, con una dignidad que las hace merecedoras de las condiciones necesarias para el desarrollo de su propia moralidad; merecedoras de la posibilidad, de la posibilidad, de su realización. Todo ser humano tiene derecho a su realización. La filosofía de la liberación ha analizado esta cuestión por su lado trágico, desde aquellos que quedan al margen de un esbozo (¿moral?) no universalizable —el liberal occidental—. En este sentido se manifiesta, con base en la filosofía zubiriana, Germán Marquñez: "Posibilitar significa poner al ser humano (a todos los hombres) en condiciones de tener acceso a las posibilidades ya creadas y disponibles en una determinada sociedad; al menos a un mínimo de aquellas que son indispensables para una vida humanamente buena o digna"<sup>42</sup>. La filosofía de Zubiri puede verse como un instrumento de crítica de una situación insostenible política y moralmente donde cientos de millones de personas se encuentran en una miserable situación de subdesarrollo que impide su realización como personas, como realidades morales. Si la crisis de occidente se

caracteriza por una desmoralización entendiendo por tal la incapacidad de apropiarse aquellas posibilidades a la mano, hay que decir que el Tercer Mundo se encuentra en un estado de desmoralización provocado por el Primer Mundo: por el reparto injusto de riquezas producimos la desmoralización en el otro, condenamos a pueblos enteros a la desmoralización, al impedirle apropiarse las posibilidades que debiera para su realización<sup>43</sup>. La posibilidad exigida para estos seres humanos consiste en la búsqueda de caminos para la ruptura con esta palpable injusticia social que nos conduce a una cuestión clave e irrenunciable: ¿recogen nuestros esbozos morales las máximas posibilidades de perfección de la realidad humana que se nos presentan en el concreto momento histórico? La crítica de nuestros esbozos morales se manifiesta en toda su crudeza: ¿de qué sirven todos nuestros ideales actuales de progreso si no son capaces de adquirir la mínima justificación exigida?

La formulación en forma de denuncia de estos interrogantes ha sido, sin duda, uno de los puntos de partida de la Teología de la Liberación de pensadores como Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y Enrique Dussel con una fuerte influencia de la filosofía de Zubiri<sup>44</sup>. Estos autores, partiendo de la exigencia zubiriana de enfrentamiento con la realidad, han desarrollado esta premisa en una triple vertiente: *hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad*<sup>45</sup>. Consideramos, así, totalmente coherente la petición zubiriana de atenuamiento a la realidad con la conclusión de Estrada de que “el enfrentamiento con la realidad pasa por atender a los sujetos más deshumanizados y empobrecidos de nuestras sociedades y desde ahí hay que hacer la crítica a la sociedad y a la misma Iglesia, denunciando los encubrimientos y los compromisos legitimadores de la explotación del hombre por el hombre”<sup>46</sup>.

Especialmente interesante resulta, por su escrupuloso atenuamiento a los textos zubirianos, la extensión de las ideas del maestro de la mano de Ellacuría. Si Zubiri dijo que todo hombre está “religado” a la realidad, Ellacuría dirá que —en cuanto la historia es la culminación del “dar de sí” de lo real— el hombre está religado a la historia. Gracia dice a propósito de Ellacuría que “la

historia es el lugar de la religación. Y en consecuencia también lo es de la “obligación moral” [...] de realización de la ética”<sup>47</sup>. En la medida en que la historia es construida en el proceso de creación de posibilidades, es labor de la ética. Así, por el carácter ético de la realidad y de la historia, por la religación del hombre a ambas, éste está obligado a hacerse cargo de la realidad, a encargarse de la realidad y a cargar con ella, y, en cuanto realidad culminante, a cargar y hacerse cargo de la historia. Como el sujeto de la historia es la especie humana, el imperativo lo tiene el hombre “como miembro a la vez solitario y solidario de la especie humana. Las obligaciones morales del hombre, de cada hombre, se extienden al conjunto de la especie, y por consiguiente de la sociedad humana presente y futura”<sup>48</sup>.

Por todo esto Ellacuría ha desarrollado una filosofía de la historia, a partir del pensamiento de Zubiri, como filosofía comprometida o, más correctamente, como filosofía de la liberación. Si es la persona el objeto de estudio por el que Zubiri más se interesó, este objeto es en Ellacuría la historia. Siguiendo a Zubiri, Ellacuría dirá que el objeto de la filosofía es el todo de la realidad en su carácter físico, dinámico procesual y respectivo, “la realidad unitaria intramundana en un proceso hacia formas superiores de realidad”<sup>49</sup>. El objeto de la filosofía no es unitario sólo conceptualmente, sino que la misma realidad intramundana constituye una unidad física, aun cuando compleja y diferenciada. Esta totalidad compleja, decimos, es intrínsecamente dinámica y este dinamismo se expresa en lo que Zubiri ha llamado “dar de sí” de la realidad. Para Ellacuría este “dar de sí” implica que “la realidad [...] es un proceso de realización en el que se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas”<sup>50</sup>, incluso retiene y eleva el dinamismo de la suidad, de la persona. Pero entonces, la realidad histórica, en cuanto es el último producto de este “dar de sí” por elevación, es el objeto último de la filosofía y la manifestación suprema de la realidad. El estudio de la historia es el estudio de la realidad entera “asumida en el seno social de la libertad”<sup>51</sup>, donde ésta se muestra en su momento más rico y abierto. Si queremos saber la realidad, la verdad de realidad, hemos de estudiar su dinamismo último en el que

se muestra lo que se está haciendo y lo que está por hacer. Entonces, desde el momento en el que la filosofía es filosofía de la historia, se transforma inevitablemente en filosofía de la praxis. Si la mayor realidad y la mayor verdad se descubren en el proceso histórico, entonces el hombre, sujeto de la historia, tiene que hacer en el proceso histórico aquella realidad que se muestra como verdadera; y esta realidad no es otra que la realización de la Humanidad<sup>52</sup>. Entonces la filosofía es, en última instancia, reflexión sobre las posibilidades de realización de la especie humana en la historia<sup>53</sup>, realización constituida como momento cumbre de la verdad y la realidad. La filosofía, como filosofía de la historia, se transforma en filosofía política: en “un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta”<sup>54</sup> más allá de un presunto cultivo en sí de ella que le hace huir del compromiso real y la constituye como un poder al servicio de los grupos dominantes. Pero al mismo tiempo, aun esta concretización, la filosofía no puede renunciar a la visión total de la realidad; no puede, en lo que sería una intermediación paralizadora y cegadora, renunciar a la pregunta por el sentido de la totalidad y por el sentido de la posibilidad de transformación de esta totalidad. La filosofía tiene que tener en cuenta una realidad dada, pero, al mismo tiempo, una realidad que hay que hacer por el rodeo de la posibilidad; y la filosofía se presenta como elemento imprescindible en este proceso configurador: “La historia como condición de lo político implica, en definitiva, un crecimiento de la libertad como liberación paulatina de la naturaleza y como posibilidad mayor de una vida personal. Es aquí donde la filosofía tiene su campo propio como las ciencias positivas tienen su campo en lo que es el paso a la liberación por dominación de la naturaleza”<sup>55</sup>. La filosofía, por su capacidad de conjugar la realidad en su concreción y totalidad, puede constituir un lugar privilegiado de fusión de teoría y praxis. Por la filosofía descubrimos que la teoría no está contrapuesta a la praxis, sino que es un momento de ella que tiene que ver con la conciencia de la praxis misma: la teoría, en su discernimiento sobre la praxis, es el momento totalizador, globalizador y dador de sentido. La teoría se presenta, así, como “ideología”<sup>56</sup> constructora de representaciones de la praxis que le dan sentido e impulso desde la visión de la totalidad.

Obviamente, estas consideraciones van mucho más allá del planteamiento zubiriano. Zubiri, que se consideraba a sí mismo muy corto de miras respecto de la concreta praxis política, era, sin embargo, genial en el análisis de las condiciones metafísicas de esta praxis. Aquí está la razón del interés de las filosofías de la liberación por el planteamiento zubiriano. Ellas han dotado de contenidos las estructuras metafísicas exploradas por Zubiri.

## Notas

1. J. A. Estrada, “La influencia de Zubiri en la Teología de la liberación”, p. 286.
2. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*.
3. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 10.
4. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 402-4.
5. *Ibid*, p. 140.
6. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 270.
7. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 444-5.
8. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 240.
9. X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 171.
10. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, p. 83.
11. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 439 y ss.
12. Cf. P. Cerezo, “La idea de la historia en X. Zubiri”, pp. 105-117.
13. *Ibid*, p. 107.
14. *Ibid*, p. 112.
15. *Ibid*, p. 113.
16. O: Pöggeler, *El camino del pensar en Martín Heidegger*, p. 44.
17. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 386 (*Ser y tiempo*, p. 402).
18. M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 386.
19. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 66.
20. M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, p. 159.
21. *Ibid*, p. 160.
22. Cf. J. L. Aranguren, *Ética*; “Moral como estructura, moral como contenido y como actitud”, 21-24.
23. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 434-5.
24. J. Ortega, *Meditaciones del quijote*, p. 54.
25. Antonio Pintor ha entendido el nihilismo como la renuncia a los ideales de realización histórica en una época que ha comprendido la historicidad

de todo proyectar [cf. A. Pintor, *Realidad y sentido*, p. 191]. Ésta es la experiencia más trágica del nihilismo; negar el sentido de la historia es negar la humanidad misma (*ibid*, p. 228). Ante este nihilismo, manifiesta la necesidad de una nueva filosofía capaz de cargar con la historicidad y que, al mismo tiempo, sea capaz de superar sus elementos negativos (*ibid*, pp. 195, 210-16). Como hacemos nosotros aquí, Pintor buscará la solución a través de la filosofía de Zubiri, exactamente, a través del concepto de “posibilidad” (*ibid*, pp. 236-41). La apuesta por los ideales en Zubiri y su vinculación a la noción de “posibilidad”, nos avisa del impacto que la severa crítica de Heidegger a los mismos ocasionó en Zubiri. Es cierto que tras la *kehre* el *Da-sein* no queda reducido a “simple *medium* de manifestación” del ser [cf. P. Cerezo, “Variaciones sobre la “alétheia”, p. 84], sino que el acontecimiento del ser sigue quedando mediado por el *Da-sein*, “cuya escucha pasiva se transmuta en pregunta activa, en cuestionamiento del presente, en función de aquello por lo que se siente interpelado”, ya que este *Da-sein* tiene la capacidad de responder, “de abrirse o cerrarse a la interpelación misma”. Pero no es menos cierto que en esta perspectiva se pierde todo poder idealizador del hombre, todo posibilidad de autotranscendencia del ser humano hacia mundos más verdaderos y más justos. La finitud radical del *Da-sein* prohíbe el escape de la propia historicidad. Con lo que las nociones regulativas de la verdad aparecerán siempre como momentos de aquella filosofía de la subjetividad que se pretende soberana. El ensayo de Zubiri busca, precisamente, superar esta crítica total a la idea regulativa de la verdad, pero sin caer en dicho sujeto soberano, al que, como Heidegger, también somete a una severa crítica.

26. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 393.

27. *Ibid*.

28. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 253.

29. Cf. R. Rorty, “¿Solidaridad u objetividad?”, pp. 46-7. Para Rorty, cuestiones como la de si existe una moralidad ideal carecen de interés y, en último término, conduce a la necesidad de postular dioses que aseguren este final. Claro está, Rorty no atisba más posibilidad de ideales morales que aquella que los considera como algo necesariamente dado ante lo que no queda más que el acercamiento teleológico.

30. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 434.

31. I. Berlin, “La persecución del ideal”.

32. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 438.

33. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 126.

34. *Ibid*, p. 144.

35. A. Macintyre, *Tras la virtud*, pp. 58-94.

36. A. Cortina, “Éticas del deber y éticas de la felicidad”, p. 57.

37. A. Hortal, “El realismo moral”, p. 78.

38. J. Corominas, “Fundamentos de una ética liberadora”, p. 61.

39. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 582-3.

40. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 145.

41. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 582.

42. Cf. G. Marquínez, “La educación como proceso de posibilitación y de capacitación”, p. 129.

43. Cf. F. Niño, “Los otros como posibilidades mías”, p. 82.

44. Cf. J. A. Estrada, “La influencia de Zubiri en la teología de la liberación”.

45. *Ibid*, pp. 293-295.

46. *Ibid*, p. 296.

47. D. Gracia, “Filosofía práctica”, p. 351.

48. *Ibid*, p. 352.

49. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, p. 52.

50. *Ibid*, p. 59.

51. *Ibid*, p. 62.

52. He intentado demostrar que esta tesis de realización de la humanidad, aunque no se halla explícitamente afirmada en los textos zubirianos, es consecuente con sus planteamientos. Corominas, en cambio, considera que esta tesis separa a Ellacuría de Zubiri porque supone una vuelta a cierto teleologismo, a una dependencia en sentido marxista de la ética con respecto a la filosofía de la historia que “pretende hallar en ella un fin y un para qué del hacer moral” [*Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, p. 172]. Pienso que se puede mantener la noción de humanización histórica considerándola, como he hecho, como un “ideal” irrenunciable y no como una consecuencia necesaria del proceso histórico. Otra cosa es que Ellacuría, desde este planteamiento zubiriano, se abra, posiblemente, a la perspectiva marxista. En todo caso, Corominas reconoce, en línea con lo que venimos diciendo en este apartado, que hay algo que diferencia radicalmente el planteamiento de Zubiri-Ellacuría del de Hegel-Marx: “Ellacuría considera que la ventaja de la conceptualización zubiriana de la historia, frente a la de Hegel y la de Marx, es que, en Zubiri, “el carácter absoluto de la historia no está en la absolutización de la historia, sino en ser ella el lugar de absolutización de las personas”. Como en Marx y en Hegel, la historia sería también un proceso de absolutización, pero, en lugar de ir

hacia el Espíritu Absoluto y de ser un proceso que los individuos padecen más que hacen, va a capacitar las personas en orden a ser absolutas" (*ibid*, p. 173).

53. Cf. I. Ellacuría, "Filosofía y política", p 71-4.

54. *Ibid*, p. 75.

55. *Ibid*, p. 83.

56. Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", pp. 111-2.

## Bibliografía

AA.VV. *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta, 1996.

Aranguren, J. L. "Moral como estructura, moral como contenido y como actitud". En VV. AA. *Ética y estética en Xavier Zubiri*.

\_\_\_\_\_. *Ética*, 8ª ed. Madrid: Alianza, 1990.

Berlin, I. "La persecución del ideal". En *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992.

Cerezo, P. "La idea de la historia en X. Zubiri".

Cerezo, P. "Variaciones sobre la "alétheia". En Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A. *El valor de la verdad*. Granada: Comares, 2000.

Corominas, J. "Fundamentos de una ética liberadora". En AA.VV. *Voluntad de vida*. Managua: UCA, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Cortina, A. "Éticas del deber y éticas de la felicidad". En VV.AA. *Ética y estética en Xavier Zubiri*.

Ellacuría, I. "El objeto de la filosofía". En Marquínez, G. (ed.) *El compromiso político de la filosofía en América Latina*.

\_\_\_\_\_. "Filosofía y política". En Marquínez, G. (ed.) *El compromiso político de la filosofía en América Latina*.

\_\_\_\_\_. "Función liberadora de la filosofía". En Marquínez, G. (ed.) *El compromiso político de la filosofía en América Latina*.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.

Estrada, J. A. "La influencia de Zubiri en la Teología de la liberación". *Proyección*, 191 (1998).

Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.

Heidegger, M. "De la esencia de la verdad". En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*, 2 vol. Barcelona: Destino, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927. (*Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997).

Hortal, A. "El realismo moral". En VV.AA. *Ética y estética en Xavier Zubiri*.

Macintyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

Marquínez, G. (ed.) *El compromiso político de la filosofía en América Latina*. Santafé de Bogotá: El Búho, 1994.

Marquínez, G. "La educación como proceso de posibilidad y de capacitación". En *Realidad y posibilidad*. Santafé de Bogotá: Magisterio, 1995.

Niño, F. "Los otros como posibilidades mías". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-7, 1993.

Ortega, J. *Meditaciones del quijote*. En *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Alianza /Revista de Occidente.

Pintor, A. *Realidad y sentido*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

Pöggeler, O. *El camino del pensar en Martín Heidegger*. Madrid: Alianza, 1993.

Rorty, R. "¿Solidaridad u objetividad?" En *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.

Zubiri, X. "La dimensión histórica del ser humano". En Marquínez, G. *Siete ensayos de antropología*. Santafé de Bogotá: USTA, 1982.

\_\_\_\_\_. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1980.

\_\_\_\_\_. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1992.