MORAL – LO MORAL

Ver: *Bien y mal / Felicidad / Ética / Persona / Inquietud / Enigma*

«Y lo que el hombre hace al querer, en la triple forma de apetecer, decidir, y complacerse en ello, es justamente apropiarse una posibilidad. Excluir unas y aceptar otras. De ahí que el hombre tiene dos clases de propiedades: las propiedades que le competen por el mero hecho de su estructura psicofísica, que son naturales, y un segundo grupo de propiedades –las resultantes de una volición– que el hombre las hace propias, pero por apropiación, por un acto de voluntad.

De ahí la enorme limitación del concepto griego de *ousía* [sustancia], cuando ha pretendido captar con esa categoría metafísica la esencial del hombre. El griego no se ha hecho cuestión de las muchas maneras como una cosa puede ser propia de una *ousía*. Y no entendió más que una, la *physis*, la naturaleza. Esto es un error. Hay una segunda manera de ser algo propio del hombre, que es por apropiación.

Este conjunto de propiedades apropiadas nada tiene que ver con que sean buenas o malas. Pero, precisamente porque son apropiadas, hacen del hombre una realidad, además de física, moral. Acostumbrémonos a no identificar el problema de la moral con el problema del bien, con el problema del deber. El bien es un bien moral, y el deber es un deber moral, que presuponen la condición moral del hombre.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 143-144]

•

«Después de querer, lo querido se incorpora, se incrusta en cierto modo en la naturaleza volente que ha querido. Y esta incorporación es lo que desde el punto de vista moral constituye la realidad auténtica del hombre. La moral no se constituye por un sistema de preferencias, sino que en última instancia se constituye por la incrustación del acto de preferir el bien en las estructuras psicofísicas.

Es decir, en virtud y no solamente estimación de un bien. Y la virtud no es simplemente un acto de decisión, de voluntad. Es la incorporación de la decisión bajo forma habitual –bajo la forma de una *héxis*, de decir, como rasgo de la figura de la personalidad– a lo que el hombre naturalmente es. Esta conversión de volición en naturaleza tiene dos aspectos esenciales.

De un lado envuelve la repercusión de la voluntad sobre lo natural, de lo moral sobre lo natural. La naturaleza reasume en cierto modo aquella libertad, a la cual ha llevado inexorablemente a aflorar al ser viviente. Y esta reasunción –precisamente por serlo– no es una superposición, sino que es un encauzamiento dinámico, una reconfiguración de todas las tendencias que ha aflorado en el campo de la inteligencia.

Estas repercusiones pueden ser más o menos hondas; pueden llegar a producir incluso las alteraciones psicofísicas de la personalidad. Muchas alteraciones psicofísicas proceden de caracteres morales, así como recíprocamente muchos caracteres morales emergen de estructuras psicofísicas anteriores a la moralidad.

Pero, en segundo lugar, la libertad no solamente puede ser reasumida en la naturaleza, sino que cada acto libre determina el perfil, el área, el grado de determinación de las situaciones posteriores, que van a venir en la vida.

El hombre no puede desentenderse nunca de sus anteriores libertades. Puede derogarlas, por ejemplo, en el arrepentimiento. Pero el arrepentimiento es un acto específicamente distinto de un simple acto de amor al bien. La libertad en cada uno de sus actos compromete la libertad futura, es libertad comprometida.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 149]

•

«Nada puede ser bueno o malo respecto del hombre, sino en tanto que cosa-sentido para mí. Pues bien, la plenitud armónica e integral de mi propia sustantividad, como término intencional de mi volición, es lo que constituye la condición intencional y objetiva de mi *bonum*.

No se trata meramente de la integridad de mis estructuras, si no de la bondad objetiva que tiene mi propia sustantividad en orden intencional hacia mí mismo. Mi sustantividad, desde este punto de vista, es el término intencional, bien que real y objetivo, de mi propia voluntad y de mi propia inteligencia. (Dejemos la inteligencia de lado, en lo que sigue).

Desde este punto de vista, mi intencionalidad me aparece no solamente como un conjunto de estructuras que actúan por sus propiedades, sino que mi propia intencionalidad se inscribe bajo una rúbrica, que realmente es lo que constituye el tema de la vida del hombre: lo que hago de mí.

Y lo que hago de mí es, en buena medida, lo que quiero hacer, lo que quiero ser. Esta mi realidad querida, lo que voy a hacer de mí, no es una realidad arbitraria, precisamente porque hay un orden objetivo.

Decir cuál es objetivamente el *bonum* intencional de mi propia sustantividad, eso es asunto de la ética. No es nuestro tema. Lo que aquí nos importa es que, cualquiera que sea la ética, mi realidad –determinada de distintas maneras, según las éticas– se me presenta en forma de un *bonum* para mí. La plenitud no solo psicobiológica sino intencional, querida

por mi intencionalidad, es justamente lo que llamamos moral, es una primera aproximación. El hombre como realidad físicamente intencional, es, desde el punto de vista de su voluntad, una realidad moral. Lo moral es, por consiguiente, a su modo algo físico, de la misma manera que lo intencional es a su modo físico.

Decir que el hombre es una realidad físicamente intencional significa que en algunas de sus dimensiones es una realidad físicamente moral. Pero, recíprocamente, es "moral" y no solamente tiene estructuras psicobiológicas.

La condición en que quedo para mí mismo, desde este punto de vista, es justamente mi *bonum morale*, mi bien moral.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 264-265]

•

«*Qué es el hombre como realidad moral*

Si el hombre no tuviese más propiedades que aquellas que emergen de sus estructuras, sería una sustancia –un *subjectum*– que tendría unas estructuras, en virtud de las cuales actuaría. Peor no es éste el caso de todas las propiedades que el hombre tiene.

Hay propiedades del hombre que penden sencillamente de una decisión suya. Yo puedo tener vicios o virtudes, talentos o ciencia, o carecer de ellos, en buena medida por decisión mía.

Estas propiedades, una vez que la voluntad las ha querido, afectan a mi sustantividad, pero el modo de afectar es distinto a aquel otro según el cual me afectan mis propias estructuras psicobiológicas. Por eso el hombre no es solamente un ὑποκείμενον, un substante, sino que es un ὑπερκείμενον, un suprastante. Es suprastante en la medida en que tiene propiedades apropiadas por decisión.

El hombre tiene que decidir, sencillamente, porque las cosas-sentido le ofrecen una serie de posibilidades entre las que tiene que elegir. Con las mismas cosas, yo puedo hacer distintos actos de volición, encauzar mis voliciones por un camino o por otro. El hombre encuentra algunas de estas posibilidades en las cosas.

Otras muchas las crea, o forja a partir de la condición misma de la cosa. Recordemos que *condición* es la capacidad de la realidad para estar constituida en cosa-sentido. El fundamento de la posibilidad, de toda posibilidad, es precisamente el sentido.

Ahora bien, estas posibilidades fundadas en el sentido, se constituyen en orden a lo que *yo quiero ser*. Son las únicas que aquí nos importan. Pues bien, la sustantividad humana en esta dimensión, es lo que constituye la realidad moral del hombre. Decimos que el hombre es realidad moral en la medida precisa en que tiene que tener propiedades que sólo penden de la

aceptación o del rechazo de posibilidades. Posibilidad es el carácter metafísico común a fines y medios.

De ahí que lo que caracteriza primariamente al hombre no es la presencia de un *bonum morales*, sino al revés: lo que caracteriza al hombre como realidad moral es la necesidad de aceptar o rechazar posibilidades. Sólo es posible un *bonum morale* en la medida en que siendo el hombre previamente una realidad moral, me indica ese *bonum* cuáles son las posibilidades que he de elegir, y cuáles las que no he de elegir.

La posibilidad del *bonum morale*, en tanto que *bonum*, se apoya precisamente en la previa realidad moral del hombre. El hombre no es moral porque hay un bien moral, sino que el bien moral existe porque el hombre es *a radice* una realidad moral.

El bien moral consiste entonces, de una manera más precisa, en la conformidad de las posibilidades elegidas con el *bonum morale* de mi realidad. El mal consiste en la disconformidad. Ambas, conformidad y disconformidad, tomadas en el sentido de *promoción*.

Las posibilidades son una promoción, que naturalmente está al arbitrio de mi voluntad, que decide precisamente su adecuación o inadecuación con el *bonum* que tiene que regular mi realidad moral como aceptadora o rechazadora de posibilidades.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 266-267]

•

«Causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto tal. Y esto abre el campo a muchos tipos de estricta causación que sólo muy forzosamente, y de una manera deficiente, entrarían en las cuatro causas de Aristóteles.

Y es que la causalidad de la ciencia y de la metafísica clásica son una causalidad entre cosas, entre "lo que" las cosas son. Pero de persona a persona hay una funcionalidad, estricta causalidad, por tanto, una causación entre personas, entre "quienes" son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más irreductible aún al concepto de ley científica.

Es lo que llamo *causalidad personal*. Por muco que repugne a la ciencia de la naturaleza, hay, a mi modo de ver, una causalidad entre las personas que no se da en el reino de la naturaleza.

En la vida hay mil "relaciones" interpersonales irreductibles a la causalidad clásica. Cuando estoy con un amigo o con una persona a quien quiero, la influencia de la amistad o del cariño no se reduce a la mera causación psicofísica. No es sólo una influencia de *lo que es* el amigo, sino del amigo por ser él *quien* es. Asimismo, la comunión de personas es algo *toto coelo* distinto de una unidad o unión social, etc.

A este orden de causalidad personal pertenece ante todo lo moral. Que el hombre tenga una dimensión moral es algo que pertenece a su realidad "física". La virtud no es ciertamente algo que el hombre tenga por naturaleza, pero es algo más que un mero valor: es una apropiación real y física de determinadas posibilidades de vida.

Esto es, es un momento de mi ser personal, de mi personalidad. Y justo esto es lo que a mi modo de ver constituye la dimensión moral del hombre, "lo" moral del hombre. No es necesario que el hombre tenga tal virtud determinada, pero es físicamente inexorable que tenga alguna.

Lo cual quiere decir que "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. Más aún, cada una de las distintas morales es sólo una plasmación de esa inexorable dimensión humana: *las* morales se inscriben en *lo* moral.

Ahora bien, esto significa que 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 despersonalizada.

El hombre es realidad moral porque es naturaleza, sustantividad personal. Por eso la llamada causalidad moral es estricta y formalmente causalidad personal. Y lo propio debe decirse, y en grado sumo, de la religación.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 206-207]

•

«Ha sido Kant quien ha canonizado en la filosofía moderna la afirmación de que la moral no tiene nada que ver con la felicidad, que eso sería eudemonismo. La felicidad está totalmente excluida de la moralidad. Ahora bien, la tesis sostenida aquí es la contraria: en tanto hay moralidad en cuanto hay felicidad.

Kant ha contrapuesto la moral a la felicidad, porque ha entendido que la felicidad es un sentirse bien en todos los órdenes, algo no que tiene más que una dimensión meramente física. Esto no es así. En la felicidad ciertamente el hombre está antepuesto a sí mismo, pero antepuesto como pura posibilidad de sí mismo.

La forma real y efectiva como el hombre se apropia *velis nolis* la posibilidad de sí mismo, eso es justamente la felicidad. La felicidad es en sí misma moral; no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral. Quien no tuviera posibilidad de estar antepuesto a sí mismo no tendría posibilidad moral, y quien tenga la posibilidad radical de estar antepuesto aun en su propia dimensión interna, esa anteposición necesita resolverse en una apropiación por felicidad.

La felicidad del hombre es constitutivamente moral, porque es apropiable. Al hombre no le está regalada por su propia naturaleza. Es formalmente apropiada, y por esto es formalmente moral.

La felicidad es en este orden la posibilidad de las posibilidades, y el que el hombre tenga que ser feliz, si bien emerge de una condición física suya que es el estar sobre sí, la manera como el hombre se apropia a sí mismo, proyectado en su misma realidad, es una rigurosa apropiación, y en esto consiste la felicidad.

La diferencia moral

La realidad no es buena sino en tanto que apropiable. La propia realidad del hombre en tanto que apropiable plenamente es pura posibilidad, y solamente en tanto que apropiable es moral. Lo que acontece es que por ser la forma estructural del "sobre sí" humano, esa posibilidad está forzosamente apropiada.

Ahí es donde está el carácter de posibilidad absoluta, de posibilidad de posibilidades que tiene la felicidad. Es decir, el hombre *velis nolis* tiene apropiada esa posibilidad de ser feliz. Lo cual no quita que la felicidad sea efectivamente apropiada; es decir, ser intrínseca y constitutivamente moral.

Como la felicidad así definida es la posibilidad de todas las posibilidades, quiere decirse que las demás posibilidades reciben su signo por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 394-395]

•

«No hay un *esse reale* sino *realitas in essendo*. El *es* es una especie de verbo activo, es algo así como algo ejecutado por la realidad ya real o, mejor, no ejecutado sino actualizado. Pues bien, donde esto adquiere sus caracteres más aprehensibles es en el caso del hombre.

El Yo es el ser sustantivo del hombre, es algo en que, por consiguiente, la realidad sustantiva en que yo consiste esencialmente se reafirma en acto segundo. El Yo no consiste en ser una cosa más que ejecuta la realidad sustantiva, sino que, al ejecutarlo, soy *Yo-mismo*, es decir, revierte el carácter del Yo sobre la realidad sustantiva que yo soy.

Esa reversión es mi ser sustantivo. En uno u otra forma la figura de mi ser va configurando, por lo menos en acto segundo, esta realidad sustantiva que soy yo mismo.

Aquí es donde resulta mucho más claro que mi realidad sustantiva es *realitas in essendo*, o sea, es la realidad en el Yo. Pero en manera alguna la realidad se identifica con el Yo, ni el Yo es una cosa superpuesta a esa realidad, sino que es el acto segundo que revierte sobre el acto primero para reafirmarlo configurativamente.

En esta *realitas in essendo* ese *in* significa pura y simplemente eso. El resultado es una figura de realidad, y precisamente la esencia abierta lo está no sólo a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de todas las demás cosas, sino que está abierta intrínsecamente a su propia manera de ser, a su propia figura de ser.

Ahora bien, abierto a su propia figura de ser quiere decir que no tiene prejuzgada por completo la figura de su ser. El hombre en virtud de su voluntad tiene que forjar para la mayoría de las acciones de su vida un sistema de posibilidades, del que tiene que apropiarse.

La condición de la esencia abierta en virtud de la cual tiene que forjar las posibilidades de la figura de su ser sustantivo es lo que llamamos el *carácter moral*. La moralidad no está fundada sobre el bien, sino que, al revés, es el bien el que está fundado sobre el carácter moral de una realidad.

Solo en tanto en cuanto hay una esencia abierta que es intrínsecamente moral en el sentido de que no puede tener la figura de su ser más que apropiándose posibilidades, solo en esa medida cabe hablar de un *bonum* en el usual sentido moral del vocablo.

Sin embargo (1), esto no es lo último ni lo más radical. Porque es lo cierto que ese sistema de posibilidades el hombre tiene que ejecutarlo, tiene que forjarlo. Puede incluso forjar la posibilidad de dejarse llevar por las cosas, pero esto es una posibilidad más que yo elijo, la de dejarme llevar por las cosas. El hombre no puede no forjar un sistema de posibilidades ni puede desentenderse, por consiguiente, de la figura de su ser.

Este no poder desentenderse que le tiene en movimiento es la *inquietud* (2). Por eso la inquietud, en este sentido, se inscribe por entero en el orden transcendental. Sería el punto en que surge el tema de la religación, que, por pertenecer a otro temario, no vamos a abordar aquí.

Lo que me importa es haber puesto relativamente en claro que la diferencia de las cosas en su respectividad a una esencia abierta es la diferencia de cosa-realidad y cosa-sentido, así como que esta es una diferencia de condición estrictamente transcendental cuya vigencia en el hombre es la inquietud.

El hombre es, en consecuencia, la realidad inquieta en ser, siendo esa inquietud de orden transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 232-233]

---

(1) Al margen, y anotándolo en la línea anterior, Zubiri escribe: "Ojo. Aquí me salté la idea de historicidad.

(2) Al margen ha escrito Zubiri: "El *in* de la *realitas in essendo* tiene un preciso carácter muy concreto. Como *essendo* es un acto fluente y libre, el

in es una *in-quietud*. *Realitas in essendo = realitas* *in-quieta*. Inquieta por su ser, por el *esse*, en gerundio fluente y libre.

COMENTARIOS

«Para Zubiri el carácter moral de los seres humanos no procede de un razonamiento, un proceso discursivo o cosa parecida, sino que viene directamente de la realidad, vía voluntad tendente. Quiero decir con esto que la realidad se nos impone en la aprehensión también como "impelente", y que eso da lugar al fenómeno de la "obligación".

La obligación, como la religación, son caracteres formales de la realidad humana. La realidad nos obliga lo mismo que nos religa, y esa obligación es formal, no dice relación a ningún contenido concreto. De igual modo que hay cualidades de la realidad que aprehendemos vía inteligencia sentiente, y otras que se nos actualizan a través del sentimiento afectante, están las que nos llegan a través de la voluntad tendente.

Estas últimas nos lanzan siempre a la acción; mejor, a la realización, es decir, a la planificación de nuestra propia realidad. Y en eso consiste la condición moral de la realidad humana. Esta es constitutivamente moral porque la realidad se nos actualiza como impelente, y la impelencia lo es siempre hacia el logro de la plenitud real. Eso es lo que llamamos el bien. De ahí el sentido de la expresión "ética formal de bienes", o "ética formal del bien".

Llamamos valores a cualidades positivas que enriquecen la vida y la realidad. Es el caso de la belleza, de la verdad, de la fraternidad, la solidaridad, la salud, la vida, etc. Los valores se construyen, y los bienes se alcanzan mediante la realización de esos valores, al hacerlos realidad o plenificar la realidad con ellos. La valoración tampoco es libre.

Todos valoramos necesariamente. Y todos nos consideramos obligados a realizar valores. La valoración, como la obligación, se nos imponen. Pero a pesar de imponérsenos, el contenido depende de nosotros. Podemos elegir entre unos y otros valores, realizarlos de tal o cual manera.

Es el fenómeno del "deber" moral. Si la "obligación" es formal y trascendental, el "deber" tiene siempre contenido y es por tanto concreto. Porque estamos obligados, debemos. Son dos momentos del mismo proceso.

El problema de la determinación de los deberes es propio del logos moral. […] En el logos moral es necesario distinguir, al menos, dos momentos, uno el de la "opción moral" u opción por la realización de un valor, y otro el de la "decisión moral" o el "juicio moral", que a eso añade la ponderación de todos los factores que intervienen en la situación concreta sobre la que se va a decidir.

El tercer paso es el salto del logos moral a la razón moral, de lo que es bueno en la aprehensión a lo que cabe considerar bueno en la realidad del

mundo. Este es el objetivo de la razón moral. Para realizar lo bueno, o el bien, la razón tiene, primero, que esbozar lo que "debería ser" de modo universal, por tanto, los valores que deberían realizarse en una sociedad bien ordenada. En la razón moral, el "podría ser" se convierte en "debería ser".

El momento del "debería" es el propio del esbozo. […] Se requiere un segundo momento, el de "experiencia", que somete a probación ese debería en la realidad concreta en la que la decisión haya de ser tomada. Del debería se pasa, de ese modo, al "debe" concreto. Ese es el deber moral. […]

De lo que se trata es de saber cómo la realización de ese valor y la decisión que se va a tomar conforman la realidad propia y la de todos aquellos con los que uno se halla ligado y obligado.»

[Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, A. (coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, 2009, p. 155-157]

•

«Como para Heidegger, también para Zubiri, la moral ha de recuperar el sentido de habitar, de la morada, pero con matices propios que lanzan el problema moral por dimensiones inexploradas por Heidegger. El habitar o el estar en la realidad zubiriana está templado por la fruición. Por la fruición el hombre está implantado en la realidad y no arrojado al ser.

Este punto de partida positivo tiene repercusiones para la cuestión moral: la experiencia positiva del fundamento en Zubiri permite pensar la realidad humana en términos de realización personal y la especie humana en cuanto realización histórica.

Que la religación en Zubiri está estrechamente ligada a la noción de persona se refleja en el hecho de que en sus exposiciones suele ir de la mano. Cuando define a la persona como "relativo absoluto", el carácter de relativo está pensado desde los conceptos propios de la religación: "imposición" y "problematismo".

La concreción siempre se presenta como una "imposición", y, además, una imposición que se vive "problemáticamente". "¿Qué voy a hacer de mí?", la pregunta que mejor resume la cuestión moral en Zubiri, es una pregunta a la que irresolublemente cada uno de nosotros se ve abocado impositiva y problemáticamente.

Implantado en la realidad, esta misma realidad me impone la realización de mi persona. La religación muestra la realidad final que constituye cada persona, su carácter ab-soluto. Pero, paradójicamente, cada uno de nosotros es un ab-soluto sólo porque se halla ligado a la realidad, fundado y apoyado en ella.

"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).

A juicio de Zubiri, el análisis radical de la religación muestra que la realidad puede ser pensada como fundamento de la persona humana en tres sentidos: ultimidad, posibilitación e impelencia.

En primer lugar, 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 apoyarse en la realidad en cuanto tal, más lejos de allí no se puede ir (SR, 228).

En segundo lugar, la realidad es fundamento en cuanto "posibilitante": hago mi vida eligiendo posibilidades, realizando proyectos, pero todas estas posibilidades lo son de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical de poder tener posibilidades; siento que sólo "desde" la realidad puedo hacer mi vida.

Así, lo real en cuanto real queda siempre para mí vida como una "condición". La formalidad misma de realidad, en su transcendentalidad, se presenta como la cosa-sentido por excelencia. Al hacer el hombre su vida, podrán fallar muchas cosas, muchos sentidos, pero lo que nunca puede fallar, lo que el hombre no puede perder, si no quiere perder su propia vida, es el sentido 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 transcendental, de la realidad en tanto que Bien.

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.

Para Zubiri, el momento impelente era el nuclear de la religación. Consiste en 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" de sentir la imposición por parte del hombre –siento el dominio 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).

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 solo 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".

El otro momento de la religación con importancia capital para la cuestión modal es el problematismo de lo real. 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" (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, sino que sólo nos lo muestra enigmáticamente. Y es resultado del esfuerzo humano el posible encuentro de las respuestas a las preguntas más radicales sobre el sentido y el fin de mi vida: "¿qué va a ser de mí?" y "¿qué voy a hacer de mí?" (HD, 100).»

[Barroso Fernández, Óscar: "Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger", en Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 367-369]

•

«En el primer volumen de la Trilogía, Zubiri comienza analizando el acto de aprehensión humana en su dimensión primordial, es decir, el acto del mero darse cuenta de que las cosas "están presentes" a la conciencia.

A este acto llama "intelección", y al hecho de que las cosas estén presentes, "actualidad". La actualidad lo es siempre de la "impresión de realidad". Esta impresión de realidad tiene siempre una estructura, que es la estructura de la "intelección sentiente".

Zubiri la analiza primordialmente. Y una vez completa este análisis primordial, la propia descripción le abre a dos dimensiones aprehensivas más: el sentimiento y la voluntad.

A esto llama finalmente "inteleccionismo". Pero inteleccionismo no significa ahora que la intelección determina el sentimiento y la volición, sino que el sentimiento y la volición son dimensiones también arraigadas en la impresión de realidad. Por tanto, es esta impresión de realidad la que posee toda la riqueza aprehensiva humana.

Y si en esa riqueza descubrimos alguna dimensión, no solo cualitativamente "diversa", sino diversamente "valiosa", es posible que podamos hablar de un "inteleccionismo moral". […]

Ante todo, hay una dimensión impresiva en la que se inteligen las cualidades de las cosas. […] Todos nuestros sentidos nos dan algún tipo de cualidad. […] La descripción de estos sentidos es bastante amplia, porque amplio es el mundo de cualidades a las que se refieren.

Podemos llamarle, en términos generales, mundo de cualidades perceptivas, a veces llamado también mundo de cualidades de hecho, a todo ese conjunto de afecciones. Se trata siempre de cualidades de las cosas dadas en impresión de realidad.

Pero, además de estas cualidades, hay otras. La impresión de realidad posee una riqueza que no se agota en las cualidades de hecho. La intelección impresiva de las cosas nos abre a una dimensión de la realidad no meramente perceptiva. Suele hablarse de estimación.

Ello podría ser válido, si con ello no nos refiriéramos únicamente a las cualidades aprendidas por vía emocional, como ha sido usual. Por otro lado, la estimación es un acto bastante complejo; no es un acto primordial.

Por eso es preferible seguir hablando de intelección, en el sentido de ser algo dado en impresión de realidad, independientemente de si esa impresión es puramente intelectiva o emocional.

El inteleccionismo zubiriano, tal como lo hemos definido, lleva a pensar que las cualidades impresivas son a una intelectivas, emocionales y volitivas, porque intelección, sentimiento y volición son actos sentientes cuyo único término formal es la impresión de realidad.

Por tanto, se trata aquí de fijar la atención en una dimensión de la impresión de realidad, no en reducirnos a un acto de intelección sentiente concreto. Esa dimensión nos hace presente un tipo de cualidades no meramente perceptivas, sino valiosas.

Es la dimensión del valor de toda impresión de realidad. No es que el valor sea el sobrenombre de una o varias cualidades impresivas de las cosas. Si así fuera, cabría decir que el valor no es más que una cualidad…

Antes bien los valores pertenecen a la impresión de realidad, al lado de las cualidades perceptivas. Ambos son fenómenos primarios, impresivamente primarios. Así pareció entenderlo Zubiri cuando, a propósito del sentido del gusto, afirmó:

"En el gusto, la intelección es aprehensión fruitiva (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realiad" (IRE 105).

Por tanto, al lado del mundo de los hechos tenemos el mundo de los valores. Los valores son tan primariamente inteligidos como los colores. La aprehensión fruitiva es un claro ejemplo. No se trata de un acto puramente emocional. Se trata, simplemente, de un modo de intelección sentiente.»

[Pose Varela, Carlos A.: "Intelección, sentimiento, valor", en Pintor-Ramos, A. (coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, 2009, p. 288-289]

•

«–Xavier repara en que tenemos un acceso a Dios previo a todo proceso lógico de tipo discursivo. Lo que quiere es mostrar y analizar intelectualmente en qué consiste la experiencia de Dios.

–Lo que sucede es que tiene una clara conciencia de la insuficiencia de los conceptos helénicos a la hora de pensar el Dios de la religión cristiana –añade Pedro–. No se cansa de repetir que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es el mismo Dios de la filosofía cuando esta no se acantona en nociones griegas.

–Claro. Esta liberación de los conceptos helénicos tiene consecuencias inmediatas a la hora de pensar a Dios.

Frente a una teología de corte dogmático y racionalista, tendente a convertir a Dios en un objeto, Zubiri vuelve a insertar la teología fundamental en la experiencia cristiana del fundamento, que no es otra que la experiencia de la gracia.

En la teología racionalista, la fe y la razón son vías paralelas y complementarias. Con la razón zubiriana, la perspectiva cambia totalmente. La razón incluye un momento de fe. La prerrogativa de la razón es apropiarse de la posibilidad de que exista un Dios o de que no existe ninguna.

En cualquier caso, no podemos apropiarnos de ninguna posibilidad sin arriesgarnos a conformarnos de una determinada manera. De ahí que Dios no se alcance por vía lógica, sino por vía experiencial.

Zubiri también se distancia radicalmente de la clásica teología de la redención, centrada en la idea ético-jurídica de la falta moral, que se desarrolló en el mundo latino de san Agustín a san Bernardo y san Anselmo, teología que acaba por hacer de la religión cristiana una moral. La religión no tiene directamente nada que ver con la mora, y menos aún con la redención de faltas.

Zubiri alerta continuamente contra el peligro de confundir la experiencia religiosa con la experiencia moral, y se muestra muy crítico con la tendencia de algunas teologías a reducir el cristianismo a un sistema de valores.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 656-657]

•

«La historia y la sociedad no alteran tan solo la configuración o la forma de vida sino la forma de realidad humana. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento.

"El hombre de hoy no sólo tiene organizada su vida de forma distinta a como la tenía el hombre de hace tres siglos, sino que el hombre de hoy es en su realidad distinto del hombre de hace tres siglos" (Zubiri: IRE 273).

Las normas, las pautas, los hábitos y la institucionalización de los mismos conforman nuestra forma de realidad o personalidad y en cierto modo configuran nuestra vocación. Cuando queremos decidir sobre nuestra vocación ésta ya ha sido hasta cierto punto decantada por un sinfín de factores psico-orgánicos, sociales e históricos.

Sin embargo, al ser personal mi modo de realidad, mi forma de realidad no es nunca clausurable ni completamente rígida. Por eso el mejor de los terapeutas se lleva siempre sorpresas ante los cambios que se operan en la "personalidad" de su paciente y por eso el futuro puede ser más o menos previsible, pero nunca determinado.

Mi modo de realidad es constitutivamente abierto y nada, nadie, ni nunca puede cerrar esta apertura. La libertad entra en juego precisamente en la inconclusión de nuestras tendencias. Por un lado, hay que decir que no podemos jugar arbitrariamente con nuestras tendencias como si estuviéramos por encima de ellas, pero por otro que las tendencias arrastran, pero que no doblegan.

Su fuerza no es compulsiva. Mas bien las tendencias son pretensiones que necesitan de un momento de libertad para ejecutarse. De ese modo el carácter no es una tendencia no libre sino una enorme cantidad de ingredientes que libremente el hombre ha ido modulando o le han modulado en sus tendencias (SSS 137-138).

La libertad es por ello susceptible de ser analizada en términos de perfil según la riqueza y la dirección de las tendencias volitivas de cada uno (SSV 121-123); de área según el elenco de cosas que puede elegir cada hombre dependiendo de múltiples factores (SSV 124-126); de niveles según la edad y el tipo de deficiencias psicofísicas (SSV 126-130); y de grados según la articulación de las tres condiciones anteriores (SSV 130-132).

Por toda esa variabilidad es que la moral es un arte. Lo importante es encontrar formas viables de moralidad para cada ser humano dada sus tendencias y condiciones (SH 146).»

[Corominas Escudé, Jordi / Vicens Folgueira, Joan Albert: "Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra", en Antonio Pintor Ramos (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 73 ss]

•

«Esta "fuerza de imposición" es una fuerza de las cosas, que se le impone al hombre en la aprehensión con los caracteres de "última", "posibilitante" e "impelente" (HD 81-84). El hombre se realiza "en" (ultimidad), "desde"

(posibilitancia) y "por" (impelencia) la realidad actualizada en la aprehensión.

Esa fundamentación del hombre por la realidad es el hecho que Zubiri denomina "fundamentalidad de lo real". "La unidad intrínseca y formal entre estos tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde) y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real.

La realidad tiene este carácter fundamental, donde fundamental no quiere decir solamente que sea más importante que otros, sino que es fundante. Es decir, la realidad funda mi ser personal según estos tres caracteres que posee como ultimidad, como posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentalidad de lo real" (HD 83-4).

Debido a ese hecho, la realidad ejerce sobre el ser humano una determinación física que Zubiri llama "*dominación*". "Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante" (HD 86-7).

Dominar es ser "más". Es, pues, un carácter transcendental. Como ya sabemos, el hombre aprehende la cosa como siendo "más" que su propio contenido; por tanto, la realidad como realidad es "dominante" en la cosa, es "más". Y ser "más" es tener poder.

Este poder la realidad lo ejerce sobre la talidad (HD 87, 143). Pero lo ejerce también sobre el sujeto que aprehende, lo cual significa que la realidad como fundante ejerce sobre mí un poder. "La realidad es el *poder de lo real*" (HD 88).

"Lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí. [...] El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, el apoderarse de mí, me hace estar continuamente suelto 'frente a' aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos.

Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. [...] La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real" (HD 92-93).

Todo esto surge del mero análisis de la aprehensión humana. Por eso Zubiri no se cansa de repetir que es un hecho y no una teoría. "'La' realidad no es 'esta' cosa eral, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un 'más' pero no es 'más' por encima de la cosa, sino un 'más' *en ella misma*.

Por esto es por lo que al estar con 'esta' realidad, donde estoy es en 'la' realidad. Por esto mismo es por lo que 'esta' cosa real puede imponerme que adopte una forma en 'la' realidad. No se trata de una cuestión de conceptos sino de un carácter físico del poder de lo real" (HD 98). La

religación no es un concepto, sino un carácter físico aprehendido en impresión de realidad.

"La impresión de realidad nos da impresivamente el momento físico de realidad de la cosa. De ahí que la realidad *simpliciter* sea algo formalmente físico. Y en su virtud, 'la' realidad es en sí y formalmente un determinante físico de mi ser absoluto. Este singular carácter de ser algo 'físico' sin ser 'fuerza' es justo lo que acontece en la esencia de la religación. Por esto es por lo que la religación es algo físico" (HD 139-40).

La religación es un hecho que surge por el mero análisis desde el logos de lo dado en aprehensión primordial. Por eso escribe Zubiri: "Esto no es una mera conceptuación teórica, sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un *hecho* perfectamente *constatable*" (HD 93, 258-9).

No solo esto, sino que para Zubiri es además un hecho "básico" y "radical" (HD 93, 128). Tiene, por ello, los mismos caracteres de la impresión de realidad (IRE 77).

La "fuerza de imposición" no sólo se actualiza en el hombre como "religación" (base de toda religiosidad), sino también como "obligación" (fundamento de toda moralidad). En uno y otro caso se trata de un fenómeno "formal", que sobrepasa cualquier "contenido" concreto.

Quiero decir que ni la religación se identifica con contenidos religiosos determinados, ni la obligación con contenidos morales específicos. Por lo demás, son comunes a todos los hombres, aun los llamados irreligiosos o inmorales. Se trata de momentos formales, transcendentales, inespecíficos, que admiten cualquier contenido talitativo concreto (religioso y moral).

Solo hay una cosa clara, y es que siempre han de tener algún contenido. En el ser humano no es posible el momento formal de la religación sin un contenido concreto (aun de tipo ateo), ni el momento formal de la obligación sin contenidos morales concretos.

En el caso de la moral, Zubiri ha utilizado como sinónimo de formalidad el término estructura, distinguiendo así entre una moral como estructura y una moral como contenido. Los mismo puede afirmarse de la religación.

Religación y obligación son momentos concatenados, pero en un orden muy preciso. "La obligación presupone la religación. Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser. [...] En la obligación 'vamos a' algo; en la religación por el contrario 'venimos de'. Por tanto, en tanto 'vamos' en cuanto 'hemos venido'" (HD 93-4; NHD 372). [...]

En resumen: "La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta religación no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente. Por tanto, la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado.

La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptivo sino físico" (HD 109). De ahí el juicio tajante que Zubiri estampa en la Introducción de *El hombre y Dios*: "Lo teologal es [...], en este sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato" (HD 12).»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.* Madrid: Triacastela, 2007, p. 213-215]

•

«Si algo caracteriza a las realidades humanas es su apertura, debida a esa cualidad biológica nueva que llamamos inteligencia específicamente humana.

Esto le lleva a Zubiri a decir algo que entonces no dejaba de ser sorprendente en los anales del pensamiento filosófico, y es que la inteligencia es una cualidad biológica más, como otra cualquiera, y que por tanto tiene una función biológica básica, la de hacer viable una especie que, desde todos los demás puntos de vista, aquellos que tan detenidamente habían estudiado los biólogos y antropólogos, estaba condenada al fracaso y, por tanto, a la desaparición.

La función de la inteligencia humana es primariamente biológica, como que se trata de un rasgo fenotípico más, en principio parangonable a todos los otros, el color de los ojos o la potencia muscular (EM 52).

Es interesante comprobar que para el Zubiri de la década de los años cincuenta, la "sustantividad", un concepto básico en su filosofía, se define, de modo muy preciso, como "independencia del medio y control específico sobre él".

Esto es lo que denomina "suficiencia constitucional", donde el término constitución va cobrando sentido filosófico cada vez más profundo, pero a partir de su significado primario, que fue y es estrictamente biológico (EM 46). Los seres vivos, dice Zubiri, son sustantividades porque tienen independencia del medio y control específico sobre él, es decir, porque gozan de suficiencia constitucional.

Eso no les sucede a sus órganos, aparatos y sistemas, y menos a las células que conforman un organismo, que, si bien son sustancias, carecen de sustantividad, precisamente porque no están dotadas de suficiencia constitucional, ni de independencia del medio y control específico sobre él.

En esos años, pues, el concepto de sustantividad tiene un sentido primariamente biológico, que solo después irá cobrando carácter filosófico y hasta metafísico.

Y en esas fechas aún no ha pasado a primer término el sentido noológico del término, según el cual sustantividad es el carácter de la cosa en cuanto meramente actualizada en la aprehensión primordial de realidad, que tanta fuerza adquirirá en los años finales de la vida de Zubiri.

De aquí derivan múltiples consecuencias. Una primera, fundamental, es que la sustantividad humana es cualitativamente distinta de las sustantividades propias de los animales.

Si a estas cabe llamarlas sustantividades "sub-stantes" o sustantivas son las que Zubiri denomina "naturales", en tanto que la sustantividad suprastante, la que está por encima de sus propiedades naturales, precisamente por su carácter abierto, es lo que caracteriza a la realidad "moral".

Para saber en qué consiste más precisamente ese carácter moral de la sustantividad suprastante, es preciso acudir de nuevo a los datos de la antroponiología.

Los animales, y en general los seres vivos, o están ajustado al medio o desaparecen. Esto es lo que llamó Darwin la "supervivencia del mejor adoptado", *the survival of the fittest*. Esto significa, dice Zubiri, que el animal vive en "justeza" natural, ya que de no ser así está condenado al fracaso, que en un ser vivo se identifica con la muerte.

La "justeza" es la condición propia del animal viviente. En el ser humano, por el contrario, la adaptación no viene dada por sus propiedades naturales, sino que es algo que tiene que llevar a cabo, mediante sus proyectos, la inteligencia. La adaptación, por tanto, ahora no está "hecha", hay que hacerla, hay que llevarla a cabo.

De ahí que el ser humano "tenga que hacer su propio ajustamiento" al medio. EN vez de vivir en "justeza natural", el ser humano vive, dice Zubiri, en "justicia moral", porque ha de estar justi-ficando sus actos. Frente a la justeza natural, el *iustum-facere*, la justificación moral, que viene exigida por las propias estructuras biológicas (SH 346-7).

Si hubiera que resumir las aportaciones al debate que se inició a mediados del siglo XIX, a propósito del puesto del ser humano en la escala de los seres vivos, esta sería que no se trata de su puesto en la naturaleza, ni en el cosmos, ni tampoco en el mundo, sino en el piélago de la realidad.

Esto es algo para los que los autores previos habían sido completamente ciegos. La novedad cualitativa que caracteriza y define a la especie humana es la actualización de las cosas como realidades, o más brevemente, la formalidad de realidad, a diferencia de lo que denomina formalidad de estimulidad, la propia, según los datos que le ofrecían a Zubiri la biología, la etología y la psicología, de las especies animales.

Lo propio es específico del ser humano es la actualización de las cosas como reales. De ahí la definición que Zubiri da en estos años del ser humano, definición que ya no abandonará en el resto de su vida, como "animal de realidades" (EM 63).

En el curso sobre *La libertad humana* de los años 1951 y 1952, Zubiri se enfrentó directamente con la tesis, tan cara a autores como Klaatsch,

Scheler, Plessner o Gehlen, de que la especie humana se caracteriza por su condición biológicamente deficitaria e inmadura.

Y frente a ellos defiende que la especie humana no puede definirse por lo que tiene de menos, por sus carencias, sino por lo que tiene de "más", por su "hiper", es decir, por la "hiperformalización".»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 562-563]

•

La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura

- Exposición de la idea antropológica de Zubiri que ve al hombre como un elemento moral. Es decir, constituido por una realidad moral que le saca del animal al hombre y que es producto de una necesidad. (No se consideran matices científicos sino abstractos).

Diferencias que hace Zubiri entre comportamiento humano y animal:

Animal: Los marca con el término justeza, es decir el animal responde por una determinación biológica a los estímulos que recibe del medio que se ajustan y crean un conjunto de normas definidas.

Humano: El hombre comparte esta característica, pero, además, no puede asegurar por su complejidad dar una respuesta adecuada lo que le obliga a usar la inteligencia como medio de dominio de la realidad, por simple subsistencia.

El hombre no se corresponde con el medio con "justeza", precisamente porque no tiene una respuesta definida, y se encuentra ante la posibilidad de construirla y la libertad de elegir entre las creadas, o crearla, mientras que el animal tiene concedido el ajustamiento el hombre tiene que realizarlo, tiene que justificar sus actos.

Todas las acciones humanas para que puedan considerarse como tales tienen que estar justificadas, tienen que estar realizadas con la consecución de un fin, si no, no responden al calificativo de humano.

Pero esta justificación no es solo una descripción de los hechos realizados y su fin, sino también una elección entre muchas posibilidades, que la convierte en realidad frente a muchas irrealidades y una preferencia sobre esa acción y no otra.

Parece lógico que la libertad fuera plena para elegir las acciones y que sólo se haría lo que se quiere en ese ámbito, no existe algo más preferible que otra cosa. Pero en el terreno práctico esto no funciona así La preferencia depende de la tendencia.

El análisis en el que se centra a continuación es sobre las causas de las preferencias. Esto queda definiendo como *"una realidad buena, queda justificado [el hombre]*".

http://www.filosofia.tk/soloapuntes/segundo/etica/t1etic.html

•

«De la palabra latina *mores* (costumbres) procede nuestro término moral. El conjunto de las costumbres y normas de un grupo o una tribu constituye su moral. Cosa muy distinta es la ética, que es el análisis filosófico y racional de las morales. Mientras la moral puede ser provinciana, la ética siempre es universal.

Desde un punto de vista ético, lo importante es determinar si una norma es justificable racionalmente o no; su procedencia tribal, nacional o religiosa es irrelevante.

La justificación ética de una norma requiere la argumentación en función de principios generales formales, como la consistencia o la universalidad, o materiales, como la evitación del dolor innecesario. Desde luego, lo que no justifica éticamente nada es que algo sea tradicional.»

[Jesús Mosterín: "La España negra y la tauromaquia", en *El País* - 11/03/2010]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten