

## **EVOLUCIÓN DE LOS FUNDAMENTOS DE LA VIDA MORAL EN LA OBRA DE ZUBIRI: HACIA UNA (BIO) ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD**

*Resumen:* La filosofía de Zubiri constituye un fundamento sólido para la construcción de una ética de la responsabilidad, mucho más sólido que el ofrecido por la filosofía existencialista, cuna de la ética de la responsabilidad en el siglo XX. No obstante, este fundamento ha ido evolucionando en la obra del filósofo. El objetivo de este trabajo es ver cómo Zubiri, al matizar algunas tesis de *Sobre la esencia*, va ofreciendo nuevas bases para el desarrollo de una (bio) ética de la responsabilidad. Estas nuevas bases las encontramos en algunos conceptos fundamentales que Zubiri va a ir ampliando en la última parte de su obra, tales como “inteligencia”, “logos” y “razón”.

*Palabras clave:* Zubiri, ética de la responsabilidad, bioética.

### *EVOLUTION OF THE BASIS OF THE MORAL LIFE IN ZUBIRI WORK: TOWARDS A (BIO) ETHICS OF RESPONSIBILITY*

*Abstract:* Zubiri's philosophy provides a solid foundation for building an ethic of responsibility, better than that offered by the existentialist philosophy, home of the ethic of responsibility in the twentieth century. However, this foundation has evolved in the thinking of philosopher. The aim of this paper is to analyze how Zubiri, to modify some thesis of the book entitled *On the Essence*, provides a new foundation for the development of a (bio) ethics of responsibility. These new bases are found in some fundamental concepts Zubiri will be explaining in the latter part of his philosophy, such as “intelligence”, “logos” and “reason”.

*Key words:* Zubiri, ethic of responsibility, bioethics.

## INTRODUCCIÓN

Desde Aristóteles se viene dividiendo la filosofía, con más o menos acierto, en tres grandes apartados: Lógica, Metafísica y Ética<sup>1</sup>. Más allá de si la filosofía soporta o no este tipo de compartimentos, lo cierto es que esta división sigue siendo todavía muy interesante, al menos como esquema conceptual, porque una ética, si tiene algún “fundamento”, se debe siempre a una Metafísica, o si se prefiere, a una Filosofía Primera. La llamada a veces “Ética Primera” no deja de ser una parte, tan sólo una parte, de la Filosofía Primera. Por lo tanto, a la pregunta, ¿qué debemos hacer?, no podemos contestar si no es sabiendo, aunque sea mínimamente ¿qué conocemos?, ¿qué podemos conocer?, ¿cómo formulamos nuestros juicios morales? Así comienza explícitamente la filosofía moderna, y así puede decirse que se procedió hasta el día de hoy. Se trata de un principio general difícilmente superable (cf. IRE 9). No es el único principio al que hoy concedemos importancia. Existe otro, mucho más reciente pero no menos importante, fruto de nuestra conciencia histórica, que dice que el ser humano en cada época tiene que hacer su propia ética (por tanto, también su propia metafísica). Tomando ambos principios juntos, diremos entonces que cada época tiene que hacer su ética en función de la filosofía que le es más propia, es decir, más apropiada.

En efecto, ahora y desde siempre el problema constitutivamente moral del ser humano –el “saber” cómo y qué ser, debido al “tener” que ser– se ha tenido que plantear y resolver desde aquella filosofía que mejor describía e interpretaba la realidad de las cosas, para, posteriormente, intentar responder adecuadamente a cada situación concreta. Toda ética tiene tras de sí esta doble constitución, y por tanto la ética contemporánea no puede ser una excepción. De hecho, la ética elaborada en el último tercio del siglo XX en el medio español es un caso paradigmático de este modo de proceder, puesto que se constituyó de modo activo y reactivo, es decir, mirando por un lado a los fundamentos, para poder responder, por otro lado, a los problemas prácticos de la vida moral. Esta doble vertiente tuvo vigencia en el siglo pasado, y la seguirá teniendo en el siglo XXI. Lo que ocurre es que, como hoy los problemas morales no sólo tienen que ver con la vida humana, sino con la vida en general, a lo que hasta hace unos años era común denominar “ética”, hoy tiende a denominarse “bioética”.<sup>2</sup> La bioética

1 La elaboración de este artículo se inscribe en las actividades del proyecto de investigación FFI-2008-03599.

2 La introducción de un neologismo, con el fin de ampliar o reubicar el objeto de un saber, viene sucediendo a lo largo de la historia de la ciencia. El término “biología”, por ejemplo, nació de la mano de Lamarck en la idea de que el reino vegetal y el reino animal eran un continuo natural que por

constituye toda una nueva área de conocimiento que desborda las fronteras de la ética clásica. Su objetivo es ocuparse *de modo global* de los problemas morales que tienen que ver con la vida en general. No son nuestras “relaciones sociales” las que primariamente están en riesgo, sino nuestras “relaciones vitales”. Ellas depende del modo como *conceptuemos la “vida” en general y la “vida humana” en particular*. Por eso está más que justificado que la ética sea una ética de la vida, es decir, bioética. Y por eso, una vez más, se nos plantea el tema de la fundamentación de los juicios morales y su aplicación práctica en este nuevo contexto<sup>3</sup>.

Pues bien, nos queremos referir aquí al caso de Zubiri a propósito de la que puede ser la fundamentación de la ética de mayor virtualidad en la actualidad: la ética de la responsabilidad. En principio da igual si Zubiri ha escrito mucho o poco sobre este tema, o si él ha hablado explícitamente de una ética de la responsabilidad. La cuestión, después de lo advertido, no es ésa sino otra: ¿hay bases para la atribución de una ética de una responsabilidad a la filosofía de Zubiri? Si fuera así, ¿qué ética de la responsabilidad cabría deducir de su filosofía? La cuestión tiene su importancia por dos razones. En primer lugar, porque de Zubiri, como hoy es bien sabido, no ha salido una única ética sino varias (y al decir “varias” muy probablemente estamos diciendo “distintas” y además “opuestas”)<sup>4</sup>. Si fuera el caso que todas reclamaran para sí la expresión “ética de la responsabilidad”, tendríamos ya planteado otro problema: ¿cuál de ellas es la verdadera, es decir, la que sigue las verdaderas bases de la filosofía de Zubiri? Quizá no existe tal problema, o un problema en estos términos, porque creo que no ha habido ninguna disputa por la apropiación de la expresión “ética de la responsabilidad”. De Zubiri han salido varias éticas, pero no todas se han autodenominado “ética de la responsabilidad”, sino que se han dado otro calificativo, por ejemplo, “ética de la liberación”, “ética de la justicia”, etc. Ahora bien, en un marco más amplio que el español, sí nos encontramos con este problema, puesto que en el siglo XX son muchas las éticas que reclaman para sí la denominación de “ética de la responsabilidad”, y especialmente una, la ética existencialista. Parece que va de suyo elaborar una ética de la responsabilidad desde los presupuestos de una filosofía

---

tanto había que estudiar conjuntamente. Lo mismo se puede decir del término “bioquímica”, acuñado por Hopte-Seyler, que refiere un área de conocimiento interdisciplinar centrada en la investigación de las reacciones químicas que tienen lugar en los seres vivos. Cf. POSE, C., “La ética de nuestro tiempo: la bioética” en FEITO, Lydia (coord), *Presente y futuro de la bioética* (en prensa).

3 Cf. GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, Triacastela, Madrid 2008; *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Triacastela, 2008.

4 Cf. COROMINAS, J., *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Ed. Desclée de Brouwer 2000. Cf. D. Gracia, “Nada más práctico que una buena teoría”, Ponencia en el VIII Congreso Nacional de Bioética, Oviedo 2007.

de la existencia. Pero ahí es donde la filosofía de Zubiri podría ser un elemento de contrapunto, porque concuerda poco – al menos éste pareció ser el ánimo inicial del autor – con las bases ontológicas y antropológicas del existencialismo. Por tanto, hay una buena razón – la segunda ahora – que nos lleva a preguntar por los supuestos de una ética de la responsabilidad de inspiración zubiriana en confrontación con los supuestos del existencialismo.

El objetivo general de este trabajo es mostrar que la filosofía de Zubiri constituye un fundamento más sólido que el proporcionado por la filosofía existencialista para la construcción de una ética de la responsabilidad, pero sólo en la medida en que este fundamento, por una parte, pudo ser *revisado y explicitado* por el filósofo en la última parte de su obra filosófica y, por otra parte, pudo ser *reinterpretado nuevamente* por algunos de sus últimos discípulos. Dicho brevemente, durante un tiempo, en su primera madurez, las descripciones de Zubiri parecían concordar bien con los hechos (incluso con los hechos científicos) y darle la razón, pero pronto se fueron conociendo nuevos datos que ofrecían cierta resistencia a esas descripciones, lo cual significaba que el existencialismo acababa siendo inmune a una parte de la crítica zubiriana. Más tarde, en su segunda madurez, Zubiri logra rehacer su posición – también hacerla más explícita – hasta convertirla en una verdadera Filosofía primera. De este modo quedaba el camino allanado para la construcción de una verdadera ética, para una ética que debía partir de su Filosofía primera, de su Noología. Fueron los últimos intérpretes de Zubiri los que tomaron esta opción. Finalmente, en los últimos diez años, se ha concebido una nueva ética, la llamada “ética de la responsabilidad”, inspirada en una *nueva lectura* de la filosofía de Zubiri. Antes de esa fecha entendemos que no se puede hablar de una verdadera ética de la responsabilidad fundada en la filosofía de Zubiri.

## PRESUPUESTOS ZUBIRIANOS DE UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

### 1. ANTICIPACIÓN GENERAL DE LOS PRESUPUESTOS ZUBIRIANOS

En este periplo por la filosofía moderna y contemporánea hemos partido de Descartes, y hemos visto cómo a partir de él fue la filosofía evolucionando y dando lugar a distintas éticas, primero idealistas, fundadas en la “razón ilustrada”, como la ética kantiana, y luego positivistas, fundadas en la “razón científica”, como la ética utilitarista. La última que nos ocupó fue la ética de la responsabilidad. La ética de la responsabilidad también se funda en una idea de razón, la “razón fenomenológica”, y en una metafísica, o mejor, en una ontología, en la ontología existencial.

El objetivo de este apartado es ver cómo Zubiri, al matizar esta ontología, va trazando su propia alternativa metafísica y, por tanto, ofreciendo nuevas bases para el desarrollo de una ética de la responsabilidad. Estas nuevas bases las encontramos en algunos conceptos fundamentales que Zubiri va a ir revisando a todo lo largo de su obra. Nos referimos a los conceptos de “existencia”, “esencia”, “realidad”, “ser”, “inteligencia”, “libertad”. Ahora bien, la apelación a algunos de estos conceptos, y en general el grueso de su alternativa, no carece de obstáculos en la obra intermedia de Zubiri. Nos referimos al largo periodo en el que Zubiri dialoga en sus cursos privados con el existencialismo, o con alguno de los representantes más insignes, como Heidegger o Sartre, y que da como resultado la publicación de *Sobre la esencia*, probablemente la obra filosófica más anti-existencialista que se ha escrito en el siglo XX.

Como luego veremos, con anterioridad a la gestación de esta obra, Zubiri ya había presentado sus primeros reparos a Heidegger, en concreto, al concepto de *geworfenheit*, apoyándose en el sentido primario del término religión, lo que llamará, según etimología probable, “religación”. Heidegger había dicho que precisamente porque el ser humano consiste en posibilidad de existir en el mundo, se halla lanzado o arrojado a ser. Zubiri cree que así no queda descrita la existencia humana con suficiente precisión, y prefiere decir, primero, que el hombre se encuentra, no arrojado, sino “implantado”, y luego que esta implantación es en realidad una “religación”. No estamos arrojados sino religados. Estamos religados a eso que es el fundamento de nuestra posibilidad existencial de ser. Por lo tanto, esta primera matización, que hoy se considera de gran alcance por el lugar que ocupa en su filosofía madura la noción de religación, ya en aquel momento posicionó muy claramente a Zubiri respecto de Ortega no menos que de Heidegger, al permitirle pasar de la “religión a la vida” a la “religación por la vida” (por la realidad, dirá más tarde). Es un primer matiz al existencialismo, aunque de una eficacia relativa dado el contexto en el que Zubiri presenta el tema.

Sin embargo, es a partir de 1942 cuando el tema gana importancia al traspasar el contexto de una fenomenología de la religión, para dar lugar en una nueva fenomenología de la realidad; nueva, porque es el momento en el que Zubiri descubre la razón profunda del “idealismo” de Husserl (la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido) y, consecuentemente, la carencia de un verdadero “realismo” en la ontología de Heidegger (distinción clara entre ontología y metafísica, entre ser y realidad). Por lo tanto, como advierte Diego Gracia, “cabe decir que durante los veinte años que van de 1942 a 1962, Zubiri reelabora toda una alternativa a la ‘ontología fundamental’ heideggeriana. Es bien sabido que los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial fueron la época dorada del existencialismo, sobre todo del francés. Esto hizo, tangencialmente, muy popular a Heidegger. No era posible hablar de filosofía sin medirse continua-

mente con Sartre o con Heidegger. Zubiri nunca aceptó el cuerpo a cuerpo con Sartre, porque siempre le consideró un pensador efímero. Pero no hay duda que estos veinte años son un continuo cuerpo a cuerpo con Heidegger. Sobre todo con el primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*.<sup>5</sup>

Por lo tanto, “el primer fruto de esta etapa es el libro *Sobre la esencia*, aparecido en diciembre de 1962. El título era retador y fue considerado por muchos como una provocación. Heidegger y el existencialismo habían venido diciendo una y otra vez que la realidad del ser humano no puede entenderse como “esencia”, que es una consideración óptica, sino como “existencia”. Esto significaba, como ya sabemos, que la esencia del hombre no es algo dado, sino una pura posibilidad, que el hombre tiene que ir conquistando a lo largo de su vida en el mundo, con los entes pero con la vista puesta en el ser. Eso es existir. Entender al hombre como esencia es cosificarlo, al modo de los entes naturales. El hombre no es realidad sino posibilidad, y su esencia consiste en existencia. Tal era el enfoque estrictamente “ontológico” del ser del hombre. Pues bien, frente a todo esto, Zubiri aparece en 1962, tras veinte años de silencio editorial, con un libro titulado *Sobre la esencia*, en el que, además, se hacía girar todo en torno al concepto de “realidad”, que Heidegger tenía por puramente óptico. Esto suponía, pensaron muchos, la vuelta a la ontoteología. Zubiri había resultado, a la postre, un pensador neoescolástico. Tal fue la interpretación más corriente durante los años sesenta y setenta.”<sup>6</sup> Por eso, en estas dos décadas Zubiri tuvo que compensar la mala recepción de *Sobre la esencia*, con otras exposiciones de su pensamiento, que consiguieran llegar eficazmente al público que le demandaba aclaración<sup>7</sup>.

Todo este proceso de críticas inundatorias y de reacción expositiva, y probablemente de otras vicisitudes, fue fundamental en la maduración de su filosofía. Al final de él, Zubiri, reinterpretándose a sí mismo, ha generado, no nuevos conceptos, pero sí una *nueva redefinición y ordenación* de algunos de ellos, ligeramente distinta a la que venía mencionando insistentemente con anterioridad. Nuestra opinión es que Zubiri no consiguió derrotar al existencialismo como interpretación de la realidad (y, al fin, de la realidad humana) por la vía de la “esencia”, sino por la vía de la “inteligencia”, lo cual vino permitido por la caída de la noción de

5 GRACIA, D. ‘Zubiri en gestación’ en: GARRIDO, Manuel, ORRINGER, Nelson R., VALDÉS, Luis M. y VALDÉS, Margarita M. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2009, p. 414.

6 GRACIA, D., “La madurez de Zubiri” en: GARRIDO, Manuel, ORRINGER, Nelson R., VALDÉS, Luis M. y VALDÉS, Margarita M. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid 2009, p. 716.

7 Cf. PINTOR-RAMOS, A. “La frustrada recepción de la metafísica de Zubiri”, en *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.

sustancia y la consecuente sustitución del binomio “sustancia-sustantividad (reflejo del clásico esencia-existencia) por el binomio “realidad-ser”. Es sabido que esto no ocurre a la altura de *Sobre la esencia*. Ambos binomios ya están, ciertamente, en *Sobre la esencia*, pero precisamente porque están ambos, no pueden estar bien definidos en todos los términos. El ejemplo es que la obra termina con una diferencia trascendental entre “esencia abierta” y “esencia cerrada”. Sólo en el momento en el que Zubiri deja de utilizar la noción de sustancia como descripción del subsistema psíquico humano, la realidad humana pasa a identificarse con toda propiedad con sustantividad. Sustantividad humana será entonces *autonomía y suficiencia de realidad* (no sistema subsidiario de algo que está más atrás de ella), y el ser comienza a ser una verdadera *reactualización* de la sustantividad. Dicho de otro modo, ya no tendrá sentido seguir considerando el ser como algo sustantivo, o ambiguamente sustantivo, al margen de la sustantividad. Lo sustantivo ahora es la realidad humana, y el ser es su re-actualización. Entonces en el orden trascendental lo que es abierta es la propia sustantividad humana como modo de realidad. El propio Zubiri utiliza la expresión “sustantividad abierta”, aunque esa utilización sólo aparece referida al orden operativo, por tanto, fundada todavía en el principio estructural de la sustantividad, es decir, en la esencia abierta.

Todo este tema tuvo su punto de inflexión en un artículo publicado por Zubiri en 1973/4, “El hombre y su cuerpo”. Allí sostiene por primera vez que la inteligencia no es una nota sustancial, sino sustantiva. En realidad, la propia noción de sustancia pierde su sentido filosófico y queda reducida a su sentido vulgar. Consecuentemente, tampoco tiene sentido afirmar que la nota psíquica es sustancia, la llamada sustancia anímica, ni física ni metafísicamente hablando. La psique es tan sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Esto es justo lo contrario de lo que había venido diciendo Zubiri con anterioridad, lo que significa que se cae definitivamente el binomio sustancia-sustantividad. La noción que a partir de ahora va a empezar a cobrar más importancia es la de actualidad, y por eso a partir de ella es como hay que comenzar a reinterpretar todo lo demás. El propio Zubiri comenzó a hacerlo así, pero eso no significa que viera, desde ese momento, todas las consecuencias de esta reinterpretación. En el caso de la realidad humana la cosa fue clara. La realidad humana no sólo es un sistema orgánico y solidario de notas, sino que es un sistema que cobra un tercer carácter: es actualidad.

Ya en su obra última Zubiri abundará en el tema de la actualidad como concepto central de su filosofía. En el fondo, hay muchas actualidades. La sustantividad es una actualidad, pero la intelección se define también como actualidad. La intelección es la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esta actualización es fundamental, porque tiene un doble filo: es la que instala al ser humano en la realidad; pero es también la que le deja en suspenso, indetermi-

nado, “libre”, en *compás de espera*. Por eso “estar en la realidad” dice Zubiri, implica “saber estar en la realidad”. Precisamente para transitar de un extremo a otro el ser humano tiene que “poner en marcha” su inteligencia. *En cómo hacer esa marcha desde el punto de vista práctico es en lo que va a consistir la fundamentación “responsable” de los juicios morales*. La ética de la responsabilidad de inspiración zubiriana no va a ser ajena a una cierta idea de libertad. En esto sigue parcialmente la corriente usual. Pero en lo que va a consistir esencialmente es en un *prestar oídos* a lo que la inteligencia humana, en sus distintas dimensiones (científica, axiológica, etc.) sea capaz de decir acerca de la vida. Es lo que tendremos que ver en adelante.

## 2. LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA: LA “RELIGACIÓN” DE LA VIDA

### 2.1. *La idea de ser*

Para no perder de vista el problema del que hemos partido, conviene volver a Descartes desde la obra de Zubiri, desde el momento en que Zubiri se planteó el problema del ser, el problema de la metafísica como incipiente respuesta a Heidegger. Comentando la filosofía de Hegel, en el artículo titulado “Hegel y el problema de la metafísica”, dice Zubiri, hacia el final, en un esfuerzo de síntesis y conclusión:

Quando Descartes coloca al hombre en el centro del universo y del saber filosófico, no le mueve a ello ningún interés concerniente a lo humano en especial: lo que decide a Descartes es exclusivamente la necesidad de encontrarse seguro, la necesidad de hallar una certeza absoluta. Cuando dice del yo que es ser pensante, que *ego sum res cogitans*, no le preocupa a Descartes qué es ese ego en sí mismo. No se pregunta, como un griego pudo preguntarse: ¿qué es lo que tiene que tener una res, una cosa, para ser un ego? Lo que a Descartes le preocupa es exclusivamente qué hace ese yo; y lo que hace ese yo no es otra cosa sino saber. De ahí que, para Descartes –o, por lo menos, a partir de Descartes– no constituye el saber una actividad entre n actividades que tiene el hombre, sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea y, además, sepa, sino que el ser del hombre es su saber. Y como el saber contiene lo que la cosa es, resulta que, en el momento en que yo sé del ser, soy el ser...

En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de estar ahí se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es



y convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El “*animus*” o “*espíritu*” se ha convertido en “*mens*”, en saber.

En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es.

¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En otros términos: ¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel.

En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa algo de, es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl). Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien: esto, que momentáneamente ha podido aparecer alguna vez como solución del problema no solamente no es su solución, sino su aplazamiento.

No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo de. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo de. El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese de, ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el de se encontrara en el pensamiento, porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre. Tal vez porque el hombre no puede ser centro del universo, no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste frente a sí, y no dentro de sí, como Hegel pretendía. A consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano, estaría concretamente fundado su carácter existencia. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera de las cosas (Heidegger).

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se ‘constituye’ en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que ‘sean’; en *photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso

en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega: qué es el ser, sino algo, como Platón decía, qué está más allá del ser” (NHD 283-287).

## 2.2. Existencia y religación

A lo que parece, en su primera etapa, Zubiri asume de Heidegger su idea de ser. Pero pronto sintió la necesidad de precisar alguno de los resultados que afectaban a la concepción heideggeriana del ser humano. En el escrito “En torno al problema de Dios” es donde aparece por primera vez este tema. Zubiri lo presenta así:

La existencia humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en encontrarse entre las cosas y hacerse a sí misma, cuidándose de ellas y arrasada por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en ese su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está arrojada entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el arrojamiento de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical (NHD 423-24).

Esto sería, según Zubiri, la síntesis de lo que piensa Heidegger de la existencia humana, lo cual comienza a plantearle muchas dudas:

¿Cuál es la relación del hombre con la totalidad de su existencia? ¿Cuál es el carácter de este su estar arrojado entre las cosas? ¿No es sino un ‘encontrarse’ existiendo? ¿Es sólo un ‘simple’ encontrarse o es algo más? ¿No será más honda y radical aun su constitutiva nihilidad ontológica?” (NHD 424).

Por eso, inmediatamente después, Zubiri va a continuar diciendo:

Desearía observar, antes de seguir, la índole de estas explicaciones... no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si no se dice sino que el hombre se encuentra existiendo... Por lo pronto, yo prefería decir que el hombre se encuentra, en algún sentido, implantado en la existencia. Y si queremos evitar toda complicación, superflua de momento, digamos que el hombre se encuentra implantado en el ser. Pues la palabra existencia es, en efecto, hartamente equívoca. ¿Qué se quiere decir con ello? ¿La manera como el hombre es? Entonces existencia significa tanto como el modo como el hombre existe, *sistit extra causas*, está fuera de las causas, que aquí son las cosas. En este sentido, no habría demasiado inconveniente en decir que existir es

trascender y, en consecuencia, vivir. Bien. Pero ¿es el hombre su existencia? Aquí se cruza otro posible sentido de existir, que tal vez haga ambigua esta pregunta. Pues existir puede designar, además, el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo. Entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está, en algún modo, allende su existencia en el sentido de “vida” (NHD 424-425).

Esta aclaración, esta especie de operación de disección de los sentidos de ser o existencia –ser persona y hacerse persona, vivir, existir– es fundamental para Zubiri, porque le permite ahondar en el análisis de la existencia humana de modo muy distinto, incluso opuesto, al de Heidegger. Por eso sigue diciendo:

Esto supuesto, tal vez fuera poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser...

1. El hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida.
2. El hombre se encuentra enviado a la existencia, o mejor, la existencia le está enviada. Este carácter misivo si se me permite la expresión, no es sólo interior a la vida... El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. El hombre está atado a la vida. Pero, como veremos más tarde, atado a la vida no significa atado por la vida.
3. Esto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir...
4. Esto que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida. Es algo anterior. Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre... se encuentra apoyado a *tergo* en algo, de donde le viene la vida misma.
5. Este apoyo no es un puro punto de apoyo físico.... Es lo que nos hace ser. El hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que, por sí mismo, no “es”. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical (NHD 427-428).

Con esta enumeración de proposiciones, Zubiri pretende matizar lo que venía diciendo Heidegger, esto es, que la existencia humana está arrojada en el mundo y, por tanto, que tiene que hacerse desde sí mismo, que está obligada a hacerse desde sí mismo. Esto es lo que Zubiri piensa que hay que corregir. Heidegger no ha ido al fondo de problema.

La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es “religación”... La religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la fundamentalidad, aquello que es raíz y apoyo a la vez.

Por lo tanto, la existencia humana no está solamente arrojada u obligada a ser, como dice Heidegger, sino también está religada a lo que le hace ser, al fundamento. Evidentemente, es un nuevo modo de entender el fundamento. El fundamento no es aquí causa física, sino lo que hace que estemos siendo en el sentido, que dirá mucho más tarde, de poder o dominación. Zubiri ya había advertido esto en “Introducción al problema de Dios”:

La religación no tiene un “origen” sino un fundamento. Mostrarlo así es obra de la inteligencia. Pero no es un razonamiento en el sentido de demostración “ilativa” sino que es un análisis discursivo, pero mero análisis. El examen de conciencia es intelección discursiva, pero no es una “demostración”. Su término es simple “mostración” (NHD 412).

### 2.3. *Religación y libertad*

El otro punto de discrepancia entre Heidegger y Zubiri es el análisis del fundamento del ser. Para Heidegger, el ser no tiene fundamento (*Grund*), sino que es abismo (*Abgrund*); en este caso, el ser aparece como “fundante”; y es de presumir que como “fundante en libertad” (F. Mora). Al responder Zubiri con el concepto de religación, es decir, con la idea de que el hombre está religado a lo que le hace ser, estaría poniendo obstáculos a la libertad humana. Ahora bien, todo depende de qué se entienda por libertad. Por eso dice Zubiri:

La religación parece oponerse a la libertad. Pero la libertad puede entenderse en muchos sentidos.

La libertad puede significar, en primer lugar, el uso de la libertad en la vida; hablamos así de un acto libre o no libre.

Pero puede significar algo más hondo... la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. La libertad significa entonces liberación, existencia liberada.

En la religación, el hombre no tiene libertad en ninguno de estos dos sentidos. Desde el punto de vista, la religación es una limitación. Pero lo mismo el uso de la libertad que la liberación, emergen de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser libre. El hombre está siendo libre. El hombre está siendo libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido positivo (NHD 446).

Lo que está diciendo Zubiri es que hay un sentido de libertad que no sólo no se opone a la religación, sino que se funda en ella. Aquí la libertad no es un acto, sino el origen de todo acto.

La libertad sólo es posible como libertad “para”, no sólo como libertad “de”, y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existen sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay “libertad” sin fundamento (NHD 446).

Quizá el problema venga, como verá Zubiri más tarde, por la sustantivación de la libertad. La libertad no es algo sustantivo, sino el modo de realizar ciertos actos, en definitiva, un modo de ser. El sentido de este modo de ser, que es el hombre, es el que Zubiri acotará aquí como “relativo ser absoluto” (NHD, 447). En su filosofía madura sacará más partido a esta idea, en expresión más concisa, “absoluto relativo”. Absoluto porque es suyo, libre; relativo porque es una libertad cobrada, fundada. Por eso no hay libertad sin fundamento, o un fundamento en libertad. Por lo tanto, Zubiri matiza a Heidegger en el tema de la libertad, y sobre todo en el de la religación. Estamos religados a eso que es el fundamento de nuestro ser. El fundamento fundamenta religando. Es la “religación de la vida”. Pero, repitamos, religación de la vida no es religación por la vida, es decir, no es “religión de la vida”. El nuevo análisis de la existencia, fundado en una distinción entre dos modos de entender el ser o la existencia – ser persona y hacerse persona, vivir, existir – le ha permitido a Zubiri dar este paso.<sup>8</sup>

### 3. LA METAFÍSICA DE LA VIDA: LA “ESENCIA” DE LA VIDA

#### 3.1. *La etapa metafísica*

Pese a las matizaciones presentadas anteriormente, la influencia de Heidegger en la primera etapa filosófica de Zubiri fue muy considerable. Heidegger, dentro de la fenomenología, pero yendo más allá de ella, contribuyó a la constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Es por lo que Zubiri se siente vivamente inspirado. Sin embargo, esa etapa concluye con la publicación, en 1944, de *Naturaleza, Historia, Dios*. En el “Prólogo a la traducción inglesa” dice Zubiri:

A esta etapa ha seguido, pues, una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la

8 Cf. GRACIA, D. “Zubiri en gestación”, cit., p. 399.

realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica (NHD 14-15).

D. Gracia ha explicado cuáles fueron las razones concretas del distanciamiento de Zubiri de la filosofía de Heidegger en esos años: “Heidegger se desentiende de toda la dimensión ‘óptica’ de la realidad, para concentrarse en la estrictamente ‘ontológica’, a partir del análisis del *Dasein*, que es el ente cuyo ser consiste en posibilidad... Pero dado que en la aprehensión sensible al hombre le está dado el haber de la cosa, no parece posible no prestar atención a este punto, como hace Heidegger. ¿Por qué ese desprecio por el orden óptico de las cosas? ¿Acaso no es importante? Heidegger piensa que su función en la historia de occidente ha sido más bien negativa. De ahí su postura ante la técnica, como ocultadora del verdadero ser de las cosas, y de ahí también su crítica de la teología, como desviación de lo verdaderamente ontológico hacia lo óptico. Pero estos sesgos producen en Heidegger una clara exclusión de la realidad óptica de las cosas, como si no tuviera relevancia filosófica e, incluso, metafísica. Zubiri no puede estar de acuerdo con ello. Y no puede estarlo porque al partir de la experiencia originaria, lo primero que se encuentra es, precisamente, el haber, lo óptico de las cosas. Es preciso, pues, analizar el haber. Esto es lo que le lleva a describir la “realidad” en tanto que dada en aprehensión, y por tanto también el acto en que se da, la ‘impresión de realidad’. Eso que Heidegger desatendió en sus análisis, en Zubiri cobra, a partir de los años cuarenta, un volumen cada vez mayor, como veremos inmediatamente. Pero no sólo se trata de eso. Es que, además, en el análisis de la aprehensión humana, en la aprehensión del haber, Zubiri encuentra la ‘diferencia ontológica’ heideggeriana, es decir, no sólo el momento óptico sino también el ontológico. Es lo que llamará órdenes talitativo y trascendental. El ser, el orden ontológico, es la reactualización de las cosas en el mundo, y por tanto tiene carácter ‘modal’, como en Heidegger. Así, el ser del hombre consistirá, también como en Heidegger, en la “posibilidad” de realizarse con vistas al fundamento; por tanto, en ‘existencia’. Pero además de existencia, en la realidad, y en el ser humano, hay ‘esencia’, que Heidegger ha desatendido, por considerarlas fenómenos meramente ópticos. Poco a poco, Zubiri va dándose cuenta de que eso no puede ser así. Las cosas, las realidades, incluida la realidad humana, tienen una ‘esencia’. Éste será el tema que irá desbrozando Zubiri poco a poco, y que culminará con la publicación, en 1962, del libro *Sobre la esencia*. El mismo título es toda una provocación, si se piensa en términos heideggerianos. Desde 1945 hasta 1962, Zubiri va elaborando estos conceptos, y haciendo cada vez un análisis más fino de la realidad en tanto que aprehendida, así como de su estructura, tanto sustantiva como esencial. Además de ‘realidad’, las cosas tienen ‘ser’, y éste sí lo describe Zubiri en términos muy heideggerianos, de tal modo que el ser de la realidad humana consistirá en ‘posibilidad’ de realizarse en el mundo

desde el fundamento o en vista del fundamento, etc. Esto permite entender que a la altura de 1962, Zubiri crea haber llegado a su momento de madurez, en el que tiene ya la capacidad de elaborar una teoría coherente sobre la realidad; es decir, en ese momento es cuando comienza a sentirse en posesión de su propia filosofía.”<sup>9</sup>

### 3.2. El objetivo de *Sobre la esencia*

*Sobre la esencia* quiere ser una investigación del momento físico de lo que Aristóteles llamaba *ousía*, *hypokeímenon*, *substantia*, sustancia, esto es, del *tò ti én einai*, de la *quidditas*, de la esencia. Desde Aristóteles, y quizá desde Platón, los conceptos de sustancia y esencia vienen desempeñando un papel fundamental en la concepción de la realidad. Incluso desde que Aristóteles presentara a Platón ciertas objeciones a su idealismo y tomara orientación filosófica más empirista, ambos conceptos aparecen fuertemente implicados: la esencia es esencia de la sustancia. Esta implicación dura a lo largo de toda la Edad Media.

Pero a partir de fines del siglo XVI, y culminando la idea en Descartes, la esencia comienza a disociarse de la sustancia, y queda referida a ésta de un modo por así decirlo laxo... A partir de este momento ese vínculo cae casi por sí mismo, y sustancia queda allende la esencia; no podría menos de suceder así. Pero la esencia continúa referida a una sustancia especial, la sustancia pensante, que en cuanto pensante sería un sujeto sustancial. La esencia sería entonces un acto formal de concepción de este pensamiento o cuando menos su término meramente objetivo: es el idealismo de la esencia en sus diversas formas y matices. En la filosofía actual, es verdad que aun esta implicación parece desvanecerse. Fiel si no a la letra, sí al espíritu cartesiano, Husserl siguiendo a un escolástico, a Brentano, afirmará que las esencias nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Las sustancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo. Un paso más, y des-sustancializada la conciencia, queda reducida ésta a ser ‘mi conciencia’ y este ‘mi’ cobra el carácter de ser simplemente ‘mi propio existir’. Con lo cual, lo que antes se llamó ‘sujeto’ pensante, conciencia, etc., es ahora sólo una especie de ímpetu existencia cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir. Es la tesis de todos los existencialismos. La realidad ha quedado des-sustanciada y la esencia realizada en forma puramente situacional e histórica (SE 4-5).

9 GRACIA, D., ‘Zubiri en gestación’, cit. p. 409.

Estos avatares intelectuales que sufre el concepto de esencia, tan alejados de lo que piensa Zubiri, es lo que le lleva a remontarse hasta Aristóteles. Es indudable que la referencia inicial a Aristóteles tiene aquí un sentido radical, de enmienda total. Zubiri recuerda la frase con la que el Estagirita comienza el libro XII de la *Metafísica*: “Esta (es una) especulación sobre la sustancia”. Y añade: “En este pasaje Aristóteles reafirma su idea de la realidad como sustancia, y trata formalmente de encontrar sus causas. Pero nada impide –todo lo contrario– aplicar aquella frase a una investigación acerca de la esencia de la sustancia tal como la lleva a cabo en el libro VII” (SE 6). Decíamos antes que Platón se preguntaba por lo que está más allá del ser, y que Aristóteles fue el primero en corregir a su maestro. “Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta” (SE 3). Ahora bien, esta respuesta de Aristóteles es obvio que no puede satisfacer ya a Zubiri, pues advierte: “al invocar esta frase no lo hago como título de un intento de repetir sus ideas, sino como recuerdo de la primariedad con que Aristóteles aborda este problema, y como invitación a replantearlo” (SE 6). Replantearlo, pero en un doble sentido: no sólo se ha dislocado la implicación de los conceptos de esencia y sustancia, sino que se ha alterado el mismo sentido de cada uno de ellos. “Al hilo de la transformación del concepto de realidad como sustancia, ha ido transformándose el concepto de ‘lo que’ es esta realidad, a saber la esencia” (SE 5). Por lo tanto, Zubiri piensa que la implicación entre sustancia y esencia está dependiendo de algo que no es implicación. Su replanteamiento del problema de la esencia no equivale pues a la repetición de las ideas de Aristóteles, pero tampoco a la presentación de una nueva modalidad de implicación. “No se trata, en efecto, de tomar dos conceptos ya hechos, el de sustancia y el de esencia, y ver de acoplarlos en una u otra forma, sino de plantearse el problema que bajo esos dos vocablos late, el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencia” (SE 6). Se trata por tanto de corregir al propio Aristóteles en cuanto a su idea tanto de sustancia como de esencia. De otra manera: se trata de situarnos antes de Aristóteles, pero después de Platón. Por eso afirma Zubiri: “por singular paradoja, pues, nos hallamos ante el mismo problema con el que desde un principio tuvo que debatirse el propio Aristóteles: la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia” (SE 5). El problema de Aristóteles fue el de responder a la pregunta de Platón: ¿Qué es lo que está más allá del ser? Y vuelve a ser ahora la pregunta de Zubiri frente a Heidegger. Su respuesta le lleva a rehacer desde el inicio la experiencia filosófica. Como dice Diego Gracia “lo que Zubiri está intentando reconstruir es la ontología fundamental heideggeriana, fundándola sobre nuevas bases. Se trata, cómo no, de una retractación de los dos temas clásicos, el del *noûs* y la *ousía*. Heidegger había pensado que el *noûs* consistía en “comprensión” y la *ousía* en “Ser”. Zubiri le acaba negando ambos términos. El *noûs* no es comprensión sino “impresión”, impresión aprehensiva, y la *ousía* tampoco es ente, ni ser sino de



suyo, realidad.”<sup>10</sup> Dejamos para el siguiente apartado el tema del *nous*, y nos vamos a detener ahora muy brevemente en el tema de la *ousía*, es decir, en lo que entiende Zubiri por esencia de la realidad.

### 3.3. *Determinación provisional de la esencia*

Antes de examinar “algunas ideas clásicas acerca de la esencia”, Zubiri traza la “determinación provisional del concepto de esencia” en tres pasos.

Tomado en su primigenia acepción, el vocablo “esencia” significa aquello que responde al nombre o a la pregunta de “qué” es algo, su *quid*, su *ti*. En sentido lato, el qué de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres (poco importa el vocablo). Estas notas no flotan cada una por su lado sino que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino una unidad interna, esa unidad en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de “la” cosa, y recíprocamente que “la” cosa posee tales o cuales notas.

Pero el “qué” puede tener una acepción más restringida. En la propia aprehensión, si no en la primera en el rigor de los términos, sí por lo menos en la aprehensión simple (no confundir la “aprehensión simple” de algo con su “simple aprehensión”), esto es, en aquella que incluye la aprehensión de una cosa real entre otras, esta cosa presenta notas que rápidamente cobran una función caracterizadora o distintiva suya, a diferencia de otras notas que ella posee por así decirlo indistintamente, de un modo real pero indiferente... El “qué” así entendido... ya no es solamente “esto”, sino Pedro, hombre, perro, etc. Este *quid* no abarca la totalidad de las notas que la cosa comprende *hic et unc*, sino tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad. A este “qué” no suele llamarse esencia, pero debiera llamarsele, porque es imprescindible referirse a él para comprender cómo del primer sentido de esencia, el sentido más lato, surge el problema de la esencia en un tercer sentido, la esencia en sentido estricto.

En efecto, un paso más, y en él “qué” entendido en el segundo sentido, la intelección pensante tiene que realizar una ardua tarea para conceptuar con rigor el “qué” esencial de algo. Porque el límite riguroso entre aquellas notas que caracterizan la mismidad de una cosa real y aquellas otras que le son indiferentes o accesorias en este respecto, es sumamente vago o flotante. Tenemos necesidad de saber dónde empieza y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin

10 GRACIA, D. ‘Zubiri en gestación’, cit., p. 414.

que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales. Lo esencial de algo es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido. Y el conjunto unitario de todas estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llamaré esencia (SE 16-17).

Estas tres acepciones representan los tres niveles en los que Zubiri va a tratar el problema de la esencia: “el ámbito de lo esencial”, “la realidad esencial” y la “esencia misma de lo real”. A cada uno de estos niveles dedica Zubiri un capítulo, pero lo que es más importante es que en cada uno de ellos presenta una novedad respecto a toda la filosofía en general, y a la filosofía más reciente en particular. Con filosofía más reciente nos referimos a la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger. Esto es sobradamente claro en relación al ámbito de lo esencial.

### 3.4. *La esencia como realidad*

En una definición que se ha vuelto clásica y muy citada por un añadido que recibirá veinte años más tarde, Zubiri afirma que “es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE 104). Como hoy es bien conocido, Zubiri está acotando el concepto de realidad, la realidad primordialmente aprehendida, no frente a concepto de naturaleza aristotélico, sino frente al objeto fenomenológico husserliano.

Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan sólo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etc.; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo ‘otra cosa’, otro tipo de ‘cosa’: son posibilidades de vida... Posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad... contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto “cosas sentido” (SE 105).

### 3.5. *La esencia como sustantividad*

El ámbito de lo esencial no es para Zubiri ni la naturaleza ni la esencia en sentido fenomenológico, sino la realidad primariamente apprehendida. Sobre esta realidad se funda la siguiente acepción de esencia, lo que Zubiri va a llamar “sustantividad” (SE 146). La sustantividad es la realidad esencializada. Al estudio de la misma dedica Zubiri un nuevo capítulo, esta vez más amplio, caracterizado por la ordenación de las distintas notas que posee una cosa. Hay notas que posee la cosa por su conexión con otras cosas, pero hay otras notas que forman parte de la índole de la cosa, puesto que constituyen la cosa misma. Estas segundas notas, por su concatenamiento, posición e interdependencia, formal una unidad clausurada, es decir, un sistema. El conjunto de notas sistemáticas son las que constituyen, por tanto, una cosa, o lo que es una cosa como realidad esencializada, como sustantividad. Por eso Zubiri puede hablar de notas constitucionales, las que constituyen la índole de la cosa, frente a las notas causales, que siempre son adventicias. La sustantividad no es sino la unidad constitucional que forma una cosa.

La sustantividad surge ahora por contraposición con la noción aristotélica de sustancia. Para Aristóteles la sustancia es el sujeto de inhesión de los accidentes. Sin embargo, para Zubiri la sustantividad no es sujeto de accidentes sino unidad sistemática de notas con suficiencia constitucional, con suficiencia para ser lo que es. La suficiencia constitucional es precisamente la razón formal de la sustantividad. Por tanto, sustantividad y sustancialidad son conceptos muy distintos. Lo cual no quiere decir que ambos momentos no puedan estar presentes en muchas realidades. “Hay una realidad sustantiva, la humana, en la que la sustantividad se articula con la subjetividad... porque la sustantividad humana tiene un área que exceden enormemente del área de las sustancias componentes en cuanto sustancia” (SE 159).

### 3.6. *La esencia en sí misma*

Por último, si la realidad esencializada es la sustantividad, la esencia en sentido estricto es un momento de la sustantividad. Entramos así en la tercera acepción de la esencia, la esencia misma de lo real. Zubiri dedica a su análisis los dos tercios de la obra, lo cual da idea de la magnitud del problema. ¿Qué es la esencia así entendida? Vamos a caracterizarla según los momentos en los que se detiene Zubiri.

La esencia es algo “físico” o si se quiere, lo que buscamos es la “esencia física de las cosas reales, aquello que en la cosa hace de ella “una” cosa bien circunscrita y determinada...., aquello que constituye el perfil de suficiencia for-

mal de una cosa como realidad propia..., es decir lo que le confiere suficiencia propia en el orden de la constitución (SE 176-177).

Físico se opone aquí a metafísico o conceptual. La esencia es para Zubiri un momento físico de la cosa, un momento de la sustantividad. Esto lo separa de todas las filosofías que han tratado de la esencia, sea como correlato de la definición (Aristóteles), como concepto (Kant y Hegel), sea como sentido (Husserl). La esencia es un momento constitutivo de una cosa, su momento nuclear, que posee una función precisa dentro de la sustantividad. “La esencia es esencia por una función que físicamente desempeña en la realidad individual” (SE 185). Vamos a ver esta función.

Dentro del análisis interno de la esencia, nos interesa mucho el problema de las notas esenciales, porque “como la realidad sustantiva es un sistema de notas constitucionales, lo primero que hemos de hacer es averiguar cuáles de entre estas notas son esenciales y en qué consiste su esencialidad” (SE 188).

Hay notas, en efecto, que forman parte de la constitución de la cosa porque están forzosamente determinadas por otras... Tal es el caso de las peculiaridades fenotípicas... Junto a estas notas o propiedades fundadas forzosamente en otras, existen justamente estas otras que son estricta y rigurosamente infundadas... en la línea de la suficiencia constitucional. Y en esta línea hay notas que no derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas. Y en este sentido preciso es en el que digo que son infundadas. Evidentemente, son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional. A fuer de tales son más que “constitucionales”; son “constitutivas”. No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, a estas notas constitutivas es a las que llamo formalmente notas esenciales.

Este texto es fundamental, porque en él Zubiri caracteriza las notas esenciales frente a todas las demás notas constitucionales o de la sustantividad (se trata de notas “infundadas” y “últimas” en la línea de nota), y determina su función en el sistema sustantivo (son las notas que “fundan” el sistema). Por tanto, las notas esenciales no son un mero momento de la sustantividad. Son el momento fundamental, fundacional del sistema sustantivo. Son tan fundamentales, que no sólo son notas constitucionales, sino constitutivas. ¿Diríamos incluso que son un “sistema constitutivo” suficiente? ¿A quién pertenece primariamente la suficiencia, a la sustantividad o a la esencia? A partir de aquí es donde va a aparecer cierta ambigüedad en esta obra de Zubiri. Esto es lo que dice en un texto:

Estas notas constitutivas o esenciales son momentos de la sustantividad, la cual es a su vez un “sistema suficiente” de notas constitucionales. Por tanto,

si las notas esenciales o constitutivas son infundadas, resultará que son ellas las que primariamente forman el sistema, esto es, la unidad formal de la sustantividad. No es que haya dos sistemas de notas, uno de notas meramente constitucionales, otro de notas constitutivas. Como sistema n hay más que uno: el sistema constitucional sustantivo. Lo que sucede es que en él las notas meramente constitucionales son momentos de la unidad de sustantividad por estar apoyadas en el sistema o unidad de notas constitutivas; pero ni con unas ni con otras nos salimos de la única unidad de sustantividad.

Los momentos, las unidades parciales de notas dentro de la sustantividad poseen una suficiencia relativa y por tanto son lo que Zubiri llama “subsistemas” (SE 192). Son notas o grupos de notas que posee cierto carácter de sistema por su interconexión interna, pero sin llegar a poseer estricta autonomía constitucional. Es el caso de las notas constitucionales que se agrupan formando un “órgano” de un ser vivo, o un “aparato” funcional, y es también el caso de las notas constitutivas o esenciales.

Las notas esenciales forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad misma. A fuer de tales, las notas constitutivas son un mero momento de la sustantividad. Pero este subsistema se distingue radicalmente de todos los subsistemas a que acabamos de referirnos. Estos subsistemas eran sistemas parciales de notas meramente constitucionales; por eso carecían de plena suficiencia. Pero tratándose de notas constitutivas, la cosa cambia. El subsistema tiene entonces dos peculiaridades. Es, en primer lugar, un subsistema dotado de plena suficiencia; sólo apoyadas en él cobra carácter sistemático las notas meramente constitucionales. En segundo lugar, es un subsistema “primario” en el sentido de que reposa sobre sí mismo; su unidad no le viene de nada, sino que es “uno” en sí mismo y por sí mismo. En este sentido, es el sistema parcial, pero en forma distinta a como lo son todos los demás subsistemas: es el núcleo “formal” de la sustantividad; es, si se quiere, el subsistema fundamental. Por estas dos peculiaridades llamaré casi siempre a este subsistema de notas constitutivas a *potiori*, simplemente “sistema”.

Ahora ofrece menos dudas la ambigüedad a la que aludíamos más arriba. La esencia es “sistema” de notas dotado de “plena suficiencia”. Hasta ahora había llamado “sistema” sólo a la sustantividad, al conjunto de notas constitucionales, puesto que era el sistema que poseía “suficiencia constitucional”. Esto sigue siendo así, pero no deja de resultar extraño que Zubiri llame también sistema al subsistema de notas esenciales y diga que posee plena suficiencia, es decir, que es autosuficiente con más razón que la sustantividad. Como comenta D. Gracia, “al lector no puede menos de extrañar este cambio, ya que la idea defendida a todo lo largo del libro es que el sistema completo no puede ser más que el sustantivo, es decir, el que forman las notas constitucionales. Lo que sucede, dice Zubiri, es

que las notas constitucionales se basan en las constitutivas, de modo que si aquellas forman sistema, éstas lo han de tener de alguna manera. La esencia, pues, no sería subsistema sino sistema. Lo cual tiene sus repercusiones prácticas, sobre todo en la antropología. En efecto, si se admite, como hace Zubiri en estos años, que el alma es una sustancia espiritual que forma parte del sistema constitutivo o esencial de la realidad humana, y se supone que está allí desde el primer momento, desde la concepción, entonces hay que concluir que el ser humano es persona desde el primer momento, a pesar de que sus notas constitucionales no estén aún desarrolladas, y a pesar también de que carezca de suficiencia constitucional. No tendría suficiencia constitucional pero sí constitutiva.”<sup>11</sup>

Como parecía obvio, al conceptuar las notas esenciales como el sistema fundamental, Zubiri estaba pensando en el ser humano. En el ser humano habría dos subsistemas esenciales o constitutivos, uno el corpóreo y otro el psíquico. Zubiri considera que el subsistema psíquico no sólo es incorpóreo, sino que, por ser una nota esencial, tiene autosuficiencia. Así, en un texto algo anterior a SE, pudo escribir esto: “El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica, y de millones de sustancias materiales” (SEAF, 73). La psique es una nota esencial, una sustancia, que Zubiri no tiene inconveniente en llamar “alma”. ¿Mienta con este término su carácter inmaterial, incorpóreo? En SE Zubiri se vuelve a mostrar ambiguo: “El hombre no sólo ‘es’ corpóreo, sino que, por lo menos parcialmente, ‘consiste’ en corporeidad.” (SE 298). En todo caso, el alma es el subsistema que permite hablar de inteligencia humana. La inteligencia humana es una nota esencial. De ahí la irreductibilidad que Zubiri siempre vio entre sensibilidad animal e inteligencia humana.

### 3.7. Nueva visión sintética de la esencia

La última parte de SE, que sigue siendo la más extensa, Zubiri la dedica al análisis de “esencia y realidad” en un intento por presentar una “visión sintética de la esencia”, lo cual implica repetir los conceptos ya formulados hasta aquí, pero “en otra perspectiva”. Esta otra perspectiva es la que va aprovechar Zubiri para saldar cuentas con Heidegger y el existencialismo en tres puntos fundamentales: (a) la inteligencia como “impresión”, y no como “comprensión”; (b) la “realidad” como término primario de una inteligencia, y el “ser” como una reactualización de la realidad; (c) la división, desde el punto de vista trascendental, entre “esencias cerradas” y “esencias abiertas”.

11 GRACIA, D., “La madurez de Zubiri”, cit., p. 717.

### 3.7.1. Inteligencia y realidad

Leyendo todas estas páginas de SE, se aprecia el esfuerzo de Zubiri por hacer “congéneres” la descripción de la inteligencia como “sentiente”, o del sentir humano como “intelectivo”, con la consideración de la “realidad” como actualización primaria de la inteligencia. Una y otra vez, para explicar el concepto de realidad se apoya en la descripción del acto de inteligencia, y para explicar el concepto de inteligencia se apoya en la realidad como su término formal. Hoy comprendemos bien la importancia de este asunto. En el prólogo a IRE Zubiri lo ha podido hacer explícito.

Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y el saber es aprehender algo según esta formalidad (IRE 10).

Bien que a otro nivel, ya Heidegger había concebido la misma congenereidad entre el acto de “comprensión” y el “ser” como término de ese acto. De hecho, Zubiri juzga que “en el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser.” (SE 452), lo cual, según él, no es de extrañar.

Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea del “darse” de las cosas mediante la idea del *phaínesthai*, del aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como “siendo”. “Ser” es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser”.

Ahora bien, Zubiri cree que esto es insostenible por una doble razón: “primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad” (SE 453). Ya habíamos visto con anterioridad que el “ámbito de lo esencial era la realidad, lo que Zubiri había llamado “cosa-realidad” frente a “cosa-sentido”. Lo que ahora aparece explicitado es la modalidad del acto primario por el que se aprehende esa realidad, esa cosa-realidad.

Se trata de un acto de inteligencia “sentiente”. La inteligencia humana tiene un origen sentiente. Por eso Zubiri suele partir en el análisis de la inteligencia desde un análisis de la sensibilidad, que tiene algo de común con el sentir animal. El motivo es que el acto de inteligencia humana no es “puro”. “El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él” (SE 413). Heidegger creía que la “apertura” a las cosas acontecía únicamente a través de una especie de intuición del ser, no la intuición clásica, pero intuición al fin y al cabo. No otra cosa significa la expresión “comprensión del ser”. Para Zubiri, en cambio, “el hombre no entiende puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad” (SE 452). “Apertura no es comprensión, sino impresión” (SE 552). “El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primeramente a las cosas sintiéndolas. Toda teoría de la inteligencia lleva aparejada consigo necesariamente una teoría de la sensibilidad” (SE 413). Este es el punto en el que Heidegger resbala. “Lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es ‘comprensión del ser’, sino ‘aprehensión de realidad” (SE 451).

Por tanto, Zubiri describe un nuevo orden de congenereidad más radical. La congenereidad primaria no se establece entre comprensión y ser, sino entre inteligencia y realidad. A la “inteligencia sentiente” (SE 414) corresponde una “impresión de realidad” (SE 415). Apoyado en esa impresión, Zubiri acepta naturalmente otros actos de intelección, como el acto de concebir y juzgar, o el de comprender si se quiere. Pero lo primario es el acto de aprehensión. Y el término formal de un ese acto ya no es el ser, sino la realidad, lo que para Heidegger es una dimensión meramente óptica, la de los entes. Obviamente, ente no es lo mismo que realidad para Zubiri, pero la realidad aparece dada en los entes, mientras que el ser está más allá de ellos, en otro orden.

### 3.7.2. Realidad y ser

Zubiri ha distinguido tres términos, y no sólo dos, como ya había hecho la filosofía clásica: ente, realidad y ser (SE 420). Esto no es algo que Zubiri le deba a Heidegger. “Heidegger tiene el incuestionable mérito, no precisamente de haber distinguido el ser y el ente... sino el mérito de haberse hecho cuestión del ser mismo aparte del ente” (SE 41). Lo que ocurre es que el análisis que emprende Heidegger le ha llevado a una especie de sustantivación del ser (por ej. SE 442). Heidegger había dicho que la Metafísica había estado sumergida en una especulación sobre el ente y que por ello había “olvidado” el ser. Lo que dice ahora Zubiri es que Heidegger, con la recuperación del ser, ha “olvidado” el momento de realidad del ente. Por tanto, al “olvido del ser”, Zubiri responde con el “olvido de la realidad”. Este es un momento de máximo interés. Zubiri ya había advertido que al distinguir ser y realidad, una de dos: “o se hace de la realidad un tipo de



ser entre otros, o por el contrario, se considera el ser como un acto ulterior de lo real” (SE 438). El idealismo trascendental siguió el primer camino, e incluso Heidegger. En cambio, Zubiri va a seguir el segundo camino. “Ser es algo fundado en la realidad” (SE 447). La realidad no es un tipo de ser, sino que el ser es una reactualización de la realidad. El ser es una actualidad de lo real en el mundo, en la respectividad del mundo (cf. 449).

Este tema tiene enorme importancia, puesto que desde el binomio realidad-ser va a intentar resolver Zubiri un problema clásico en la filosofía moderna: el problema del yo. En IRE (p. 220), o mejor, en HD (p. 56) afirma:

El Yo no es la realidad humana. El Yo es la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta, esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta. El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que por el contrario lo relativamente absoluto “es” Yo.

Ahora bien, ¿aparece resuelto este problema en SE? No está nada claro. Zubiri, al contrario de lo que hace en otros muchos casos, alude muy escasamente al concepto de yo. Y lo más sorprendente, no alude al concepto de yo a propósito de su concepto de ser. He aquí uno de esos pocos momentos en que Zubiri se refiere al yo.

El idealismo, como otras muchas filosofías que no son idealistas, concibe la realidad del “sujeto” como un “yo”... “Yo” no es la realidad del sujeto, sino justamente al revés: es la realidad del sujeto la que tiene como propiedad, digámoslo así, el ser un “yo”. Ser “yo” es un momento –y no el único ni el primario– de la realidad del sujeto en acto segundo, operativamente; no es un momento entitativo. La realidad del sujeto está allende el “yo” (SE...).

Lo positivo aquí es que el yo no es la realidad del sujeto, como dirá insistentemente en su filosofía última. El yo aparece aquí siendo una propiedad de la realidad del sujeto, una propiedad operativa. Pero es sorprendente que Zubiri no mencione el tema del yo tras la discusión de la idea de ser. Los ejemplos que Zubiri pone para explicar la idea de ser frente a la idea de realidad son ajenos al yo. Lo cual lleva a pensar si Zubiri ha acotado aquí el concepto de “ser” en todo su alcance. Ha conseguido desmarcarse de él como término primario de intelección. “La inteligencia no es ‘facultad del ser’, sino ‘facultad de realidad’” (SE 416). Pero no está claro cuál es la importancia del ser, tal como él lo entiende, para la conceptualización del ser humano. ¿Es el yo el “ser” del hombre? Aquí no queda totalmente claro. Nuestra opinión es que lo que Zubiri va a decir aquí de la esencia lo trasladarla luego al ser. Así, el binomio esencia-realidad (o sustancia-

sustantividad) se transformará en su última filosofía, que ya no es propiamente una Metafísica, sino una Filosofía primera, en realidad-ser.

### 3.7.3. Esencia cerrada y esencia abierta

Nos resta un último punto fundamental, o al menos el fundamento de toda la obra. En función trascendental Zubiri afirma que hay una diversidad de esencias, o mejor, “tipos” de esencias. Unas que tipifica como “esencias cerradas” y otras de “esencias abiertas”.

Entre las esencias, hay algunas cuya función trascendental consiste simplemente en instaurarlas como realidad y “nada más”. Este “nada más”, aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad trascendental. Es el tipo de esencia que llamaría trascendentalmente “cerrada” (SE 499).

Las esencias cerradas son algo “en sí” mismo. En el fondo, ninguna esencia hace excepción a esto. Lo que ocurre es que hay esencias que en su modo de instaurarse como realidad, son en sí abiertas, son esencias abiertas.

“Hay esencias que en función trascendental no sólo son “en sí”, sino que son en sí tales que a su propio “de suyo” pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero (es lo único decisivo en este punto) esta estructura es lo que constituye la esencia “abierta” (SE 500).

No hay ninguna duda que la única realidad que cumple con el criterio de esencia abierta es la sustantividad humana. “Toda esencia intelectual es trascendentalmente abierta, y recíprocamente toda esencia trascendentalmente abierta es *eo ipso* intelectual, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real *qua* real y recíprocamente” (SE 501). La inteligencia, que Zubiri considera como nota esencial, instaura al hombre en otra dimensión, porque le hace aprehender, no sólo las cosas como realidad, sino su propia realidad. El hombre está abierto a su propia realidad. Y lo está “constitutivamente”, esencialmente. La apertura no es un problemático “añadido” a la esencia. Ese fue el error de todos los subjetivismos (SE 502).

Mas sería un error no menor entender esta estructura desde la pura apertura, como si la esencia intelectual fuera algo así como la apertura misma, de suerte que su carácter de “en sí” fuera el precipitado de lo que la esencia intelectual es “aperturalmente”. En el caso de la esencia humana, esto significaría que el hombre es puro suceder o acontecer (SE 502).

Esta fue la interpretación de todos los existencialismos. El hombre sería pura posibilidad, y por tanto su esencia consistiría en su existencia. Dicho de

otro modo, su existencia precedería a su esencia. Pero Zubiri piensa que esto es incorrecto.

El mero existir es tan sólo un “reducto” metafísico del “de suyo”. Sin una prioridad del “de suyo”, el hombre no sería realidad. Pero además, existir como carácter del “de suyo”, y comportarse con vistas al existir, sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre, esto es, a su esencia, a su “de suyo”. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que “de suyo” se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque, y sólo porque, es una esencia transcendentalmente abierta. Una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposible. El hombre, por razón de su talidad intelectual es “de suyo”, esto es, transcendentalmente, una esencia abierta. Y en el “suyo” de la esencia abierta es en lo que transcendentalmente consiste la persona (SE 505).

#### 3.7.4. Persona y moral

He aquí, según Zubiri, el fundamento metafísico de la persona. La persona en función transcendental es una esencia abierta. Esencia, porque el ser humano coincide con los seres no humanos en tener una serie de notas constitutivas que fundan su sustantividad. “No todo es posibilidad, porque si así fuera ni la propia posibilidad sería posible”<sup>12</sup>. Pero abierta, porque la intelección, como una de las notas esenciales, abre al ser humano al todo de lo real y le permite hacerse suyo y constituirse más allá de lo dado.

Estos dos momentos son los que permiten a Zubiri fundar la diferencia entre “personeidad” y “personalidad”.

Personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personeidad no es que mis actos sean míos, lo de cada cual, sino que mis actos son mismos porque soy mi “propio” mi, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad (SE 505).

La persona no es un puro proyecto o una pura posibilidad. El hombre va elaborando su personalidad precisamente porque estructuralmente es ya perso-

12 GRACIA, D., “La madurez de Zubiri”, cit., p. 714.

na, personeidad. La apertura es un carácter transcendental del en sí. No es un añadido, pero tampoco es algo que flota sobre sí mismo. Sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal. Por eso, “el hombre no ‘es’ sucediendo, sino que sucede precisamente porque es como es de suyo “en sí” (SE 503).

### 3.7.5. Moral como estructura y moral como contenido

Los momentos de personeidad y personalidad son el fundamento metafísico y antropológico de lo que Aranguren, inspirándose en Zubiri, ha llamado, “moral como estructura” y “moral como contenido”. Esto aparece notablemente destacado en su conocida *Ética*. El Capítulo VII de esta obra, que titula “La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura”, comienza así: “Seguiremos en este capítulo las ideas antropológicas de Xavier Zubiri”. Y añade: “La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un “ideal”, sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas.”<sup>13</sup> Estas estructuras ya no son las estructuras puramente animales. Las estructuras animales se mueven en la unidad estímulo-respuesta. Las estructuras humanas, en cambio, elevan al hombre por encima de lo natural y le instauran “abiertamente” en la realidad. El hombre queda aprehendiendo la realidad como realidad, no como un signo directo de respuesta. Por eso “tiene que considerar la realidad antes de ejecutar el acto”<sup>14</sup> ¿Cómo? Dando el rodeo de la “irrealidad”, es decir, indirectamente, “a través de la ‘posibilidad’ y de la ‘libertad’, que no reposa sobre sí misma, como pensaba Heidegger y Sartre, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o ‘ferencias’, que abren así, exigitivamente, el ámbito de las ‘preferencias’”<sup>15</sup>. Preferir es optar. Y se opta por posibilidades. Las posibilidades son el término de la intelección en orden a realizar su acto. Este acto ya no es natural sino moral, es decir, “apropiado”. Lo moral es así una “apropiación de posibilidades”. En esta expresión, en otro orden, paralela a “esencia abierta” y a “personeidad personalizada”, se resumen ahora los dos momentos antes señalados, la moral como estructura y la moral como contenido. La moral es una estructura en cuanto que viene exigida como “apropiación”, y es un contenido en cuanto que esa apropiación recae sobre “posibilidades” de realidad, es decir, de realización. Pero quizá lo más importante sea saber cómo se elaboran estas posibilidades, es decir, de dónde provienen:

13 ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, p. 56.

14 ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, p. 57.

15 ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, p. 57.

De la “idea de hombre” vigente en cada época. Pero esta idea del hombre se nutre de elementos religiosos y de “inclinaciones” naturales – ligación a la felicidad, ob-ligación a la ley moral natural, etc. – así como de otros condicionamientos situacionales e históricos. Esta es la “materia” moral. Ahora bien, esta materia, para ser tomada en consideración por la ciencia ética, ha de ser justificada metafísicamente (subordinación de la Ética a la Ontología y a la Teología natural) y además ha de esclarecerse con precisión la relación entre la moral y la religión, es decir, la necesaria abertura de la moral a la religión<sup>16</sup>.

La idea de hombre define aquí el contenido de la moral y es, de algún modo, la “plasmación” de la idea de “esencia abierta”. La idea de hombre sería nuestra “segunda naturaleza”. “Segunda”, porque la primera está ya “recibida” (el término es exacto para lo que se quiere decir); “naturaleza” porque la apropiación es una personalización (quizá mejor que segunda naturaleza, habría que decir segunda “esencia”, es decir, segunda “persona”). Por eso Aranguren puede terminar el capítulo así:

Esta apropiación real de posibilidades, buenas o malas, van conformando en una ‘segunda naturaleza’ mi personalidad. O, como decía Zubiri, al apropiarme mis posibilidades constituyo con ello mi habitud en orden a mi autodefinition, a la definición de mi personalidad. Sobre mi ‘realidad por naturaleza’ se va montando una ‘realidad’ por apropiación, una ‘realidad por segunda naturaleza’ que, inseparablemente unida a aquélla, la conforma y cualifica según un sentido moral. Mi realidad natural es mi propia realidad, en tanto que recibida; mi propia realidad moral es mi propia realidad, en tanto que apropiada. Porque al realizar cada uno de mis actos voy realizando en mí mismo mi *êthos*, carácter o personalidad moral.<sup>17</sup>

En definitiva, por ser constitutiva o estructuralmente inteligente, por ser “esencia abierta”, el hombre es “animal personal” (SE 507). Y por ser animal personal es “animal moral”. Éste es el fundamento de la ética, la “esencia” de la vida moral, o al menos una concepción de ella.

#### 4. LA NOOLOGÍA DE LA VIDA: LA “INTELECCIÓN” DE LA VIDA

La vida humana es vida en la “realidad”, por tanto, es algo determinado por la intelección misma. Si empleamos el vocablo “pensar”, no en sentido riguroso

16 ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, p. 66.

17 ARANGUREN, J. L. L. *Ética*, p. 68.

y estricto, sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida lo que nos fuerza a pensar. No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando. (IRE 284-5).

Los resultados obtenidos por Zubiri en *Sobre la esencia* acerca de la sustantividad humana y de la persona quedan muy matizados a partir de 1973/4 y, por lo tanto, esto nos lleva a volver a plantear el problema moral a un nuevo nivel. Parte de la crítica que había desplegado Zubiri contra el existencialismo por la vía de la esencia se vuelve problemática. Con la publicación del artículo, “El hombre y su cuerpo”, Zubiri inicia una nueva concepción de la unidad sustantiva del ser humano, una nueva concepción de la vida humana, y ello tiene implicaciones para una fundamentación moral. El dato más llamativo es que desaparece la idea de “sustancia”, por lo que los “subsistemas” esenciales, que en *Sobre la esencia* tenían plena suficiencia, ahora carecen de ella. Lo único que tiene suficiencia ahora es la sustantividad. He aquí el texto fundamental:

La realidad humana es una unidad de sustantividad, esto es, es una unidad primaria y física de sus notas, un sistema constructo de notas. De estas notas, unas son de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico (por ejemplo, la inteligencia). Las notas de carácter físico-químico suelen llamarse sustancias, y lo son, pero no en el sentido metafísico de sustancia, sino en el sentido vulgar del vocablo, como cuando hablamos, por ejemplo, de sustancias grasas, del ácido pirúvico, del hierro del fósforo, etc. Trátase, pues de lo que llamamos sustancias químicas. Este aspecto físico-químico de la sustantividad humana no es, como suele decirse, “materia” (cosa asaz vaga y demasiado remota para la constitución formal de la sustantividad humana), sino que es “organismo”. El organismo es tan sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Por sí mismo y en sí mismo, carece de sustantividad. El aspecto psíquico de la sustantividad humana tampoco es, como suele decirse “espíritu” (término también muy vago). Podría llamarse “alma” si el vocablo no estuviera sobrecargado de un sentido especial, archidiscutible, a saber: el sentido de una entidad “dentro” del cuerpo y “separable” de él. Prefiero por esto llamar a este aspecto simplemente “psique”. La psique no es una sustancia ni en el sentido vulgar del vocablo (esto es sobradamente evidente), pero tampoco en el sentido metafísico. La psique es también sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana (SEAF 89-90).

Si esto es así, se trataría ahora de analizar esta sustantividad por vía noológica, es decir, considerando la inteligencia como una nota no esencial sino sistemática. Esto afecta a la propia noción de inteligencia, porque pasa de ser considerada como una “facultad” (la facultad de aprehender las cosas como

reales), a ser considerada como una “acto”, una “actualización” (la actualización de lo real en tanto que real). Ya en 1967 escribía Zubiri en “Notas sobre la inteligencia humana” que “el vocablo designa aquí no una facultad sino una serie de actos o actividades. Es decir tomamos “inteligencia” no *kathà dýnamin* sino *kath’énérgeian*” (SEAF 101). En IRE, casi quince años más tarde, repetirá esta misma idea como programa metodológico de su última obra (p. 20). Lo que nos interesa es analizar pues la inteligencia desde este nuevo punto de vista.

Zubiri parte de que “por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el inteligir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir” (IRE 24). Lo primero que cabría plantear a Zubiri ante esta tesis es qué ha hecho entonces la filosofía hasta aquí. Y Zubiri responde:

A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministras... Pero esto es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, y sobre todo qué sea formalmente inteligir (IRE 11-12).

Según esto, queda una cosa clara: para Zubiri inteligir no es lo mismo que concebir, juzgar y razonar, o por lo menos no lo es formalmente. Para ser precisos habría que decir que concebir, juzgar y razonar es inteligir, pero inteligir no es formalmente concebir, juzgar y razonar. Si reunimos estos tres términos en uno sólo, como fue usual, diremos que “saber”, o mejor, “conocer” es inteligir, pero inteligir no es formalmente conocer. De ahí toda la crítica de Zubiri a la filosofía clásica, y sobre todo a la filosofía moderna. La filosofía moderna comienza siendo un “análisis” de lo que sea “conocimiento” (Descartes, Kant, etc.), como si el conocimiento fuera algo “primario”, como si el conocimiento “reposara sobre sí mismo”. Esto es justo lo que no acepta Zubiri. “Lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección” (IRE 11). Por eso, toda teoría del conocimiento “presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de ‘noología’ (IRE 11). Frente a una Teoría del conocimiento, Zubiri propone una descripción de la intelección, de lo que sea inteligir. Pero como inteligir pueden ser varias cosas, entre ellas conocimiento, como acabamos de ver, esa descripción puede hacerse de dos modos: uno, buscando lo común a toda intelección; dos, buscando el fundamento de toda intelección. A lo primero llama Zubiri “concepto general de intelección”, mientras que a lo segun-

do llama “modo primario de intelección”. El concepto general de intelección lo desecha por razones obvias. Se trataría siempre de un análisis “inductivo” y, por tanto, nunca estaríamos seguros de haber reclutado todos los “tipos” de intelección. Además, lo que de ese modo conseguiríamos sería, una vez más, “conocer” (es decir, un “concepto”) lo que es la intelección, pero no “aprehenderíamos” el “hecho” mismo de la intelección. Es decir, el propio “conocimiento” de la intelección quedaría de nuevo pendiente de lo que fuera la “intelección” previa de la propia intelección (puesto que hemos dicho que el conocimiento no reposa sobre sí mismo, que no es algo primario). Por eso, Zubiri practica la segunda alternativa. Desecha la idea de “tipos” de intelección, y toma la intelección como acto formal de inteligir, que coincide con su modo fundacional. De ahí que diga que “el problema de la índole esencial de la intelección, es decir, el problema de qué es inteligir, no es otro que el problema de la determinación del modo primario de intelección” (IRE 24).

¿Para qué aclarar todo esto como punto de partida en nuestra investigación? Para someter la fundamentación de la ética de la responsabilidad a este presupuesto zubiriano, al presupuesto de la intelección como acto de aprehensión primordial. Todas las éticas que hemos visto al principio se han fundado en una idea de “razón”, es decir, en una idea de “conocimiento” que Zubiri no va a compartir, o por lo menos, no va a tomar como punto de partida. Ni siquiera la idea de “razón” fenomenológica es ajena a este problema. Debemos precisar pues qué es la intelección y ver si podemos enraizar en ella el tema de la fundamentación moral, antes de plantear el problema del conocimiento moral. No hemos de apurar demasiado el paso, lanzándonos desde la aprehensión primordial de realidad a la intelección racional. Es cierto que los deberes morales hay que determinarlos por vía racional. Este ya no puede ser ningún descubrimiento. *La cuestión es qué hay antes de la razón. Y lo que hay es un acto de intelección que nos abre a distintas dimensiones de la realidad humana, desde las cuales cobra sentido poner en marcha la razón.* Los análisis de Zubiri nos permiten distinguir tres dimensiones o funciones de la intelección: una *función biológica*, una *función biográfica* y una *función bioética*. Quizá en todas ellas se pueda hablar de responsabilidad en algún sentido, pero el concepto de responsabilidad que hoy necesitamos manejar es el que aparece ligado a la función bioética de la intelección.

#### 4.1. *La función biológica de la intelección*

Zubiri venía diciendo desde SE que a una teoría de la inteligencia correspondía una teoría de la sensibilidad. Esto, en aquel momento, nos llevaba a pensar que se trataba de dos teorías muy distintas. Y en efecto, allí quizá lo eran. Sin embargo, en el caso del ser humano, Zubiri cree que son perfectamente idénticas. Así lo dice en IRE. La intelección es sentiente y el sentir humano es sentiente.



No obstante, por claridad expositiva, Zubiri hace un análisis de la intelección partiendo del sentir animal. Pero advierte que “no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de aclarar la intelección humana contrastándola con el puro sentir animal” (IRE 26). Es discutible si Zubiri es completamente coherente con esto que acabamos de escribir. Hay enunciados que se prestan a interpretar las cosas de otro modo, como cuando afirma que “la aprehensión sensible es común al hombre y al animal” (IRE 27). En cualquier caso, no es un tema que afecte aquí.

Zubiri comienza analizando la “estructura formal del sentir” (& 2) en medio de un análisis de la “estructura del proceso sentiente” (& 1 y 3). La razón de este orden, como veremos, es profunda, puesto que tiene que ver precisamente con la función biológica de la inteligencia. De momento nos interesa la estructura formal del sentir. Sentir es tener impresión. Esta impresión tiene un contenido y una formalidad. La formalidad es distinta si el contenido es aprehendido por el animal o por el humano. A la formalidad de aprehensión humana llama Zubiri “realidad”. Por tanto, sentir es tener impresión, pero como esa impresión en el ser humano posee un contenido de formalidad de realidad, el propio sentir es intelectual. Inteligir es formalmente tener “impresión de realidad”. Al acto de inteligir corresponde siempre y formalmente una impresión de realidad como término congénere suyo.

Pero, ¿qué es esta realidad? Realidad es aquí todo lo que no es estímulo, es decir, todo lo que es término del acto de intelección. Lo mismo cabría decir del acto de puro sentir. Para el animal es estímulo todo lo que es término de su acto de sentir. Desde este punto de vista no se ve la diferencia entre estímulo y realidad. No se ve hasta que Zubiri dice lo que es estímulo. Por eso es fundamental la contraposición con el animal. Es estímulo todo aquello que es “signo de respuesta” (IRE 48ss.). La realidad, por contra, es signo “en propio”, o “de suyo”, es decir, algo impreso que aparece “indeterminado” y necesita ser “determinado”. La aprehensión de realidad no “indica” al ser humano lo que *ha de hacer* con la realidad aprehendida. Y la pregunta es: ¿es que hay que hacer algo con ella? Aquí es donde se ve por qué Zubiri necesita echar mano del proceso sentiente. Según Zubiri, y esto es una teoría psicobiológica, el proceso sentiente discurre según tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. En el caso del animal Zubiri supone que la respuesta está dada en la propia suscitación, es decir, en la propia formalidad de estimulidad. Sin embargo, en el caso del hombre, la inteligencia aprehende las cosas no según la formalidad de estimulidad (es decir, como signo de respuesta), sino como formalidad de realidad (es decir, como realidad indeterminada o abierta). Pero esto no evita que el ser humano tenga que dar una respuesta a esta realidad. Lo que significa es que la tiene que “pensarla”. De ahí que Zubiri siempre haya sostenido que *la función primaria de la inteligencia*

es *biológica*. Bien entendido: “sería falso decir, que es la vida la que nos fuerza a pensar. No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando” (IRE 285).

Zubiri dedica todo un Apéndice (el 2º) a explicar la función biológica de la inteligencia en la vida humana. Es una explicación, y por tanto nos salimos de la descripción del acto de intelección como aprehensión de realidad. Pero no se trata de una mera explicación. Se trata de una explicación que intenta “probar” que la “formalización” animal es la responsable de toda la riqueza de la vida del animal y la que determina la frontera entre el animal humano y los demás animales. Merece la pena transcribir algunos párrafos.

Cuanto más formalizada esté la impresión de estimulidad, tanto más rica es la unidad interna del estímulo. El mismo contenido de “color” es para el cangrejo signo de una presa. Pero este mismo color aprehende “cosas” mucho más variadas y ricas que las que aprehende una estrella de mar. De ahí que el elenco de respuestas adecuadas a una suscitación muy formalizada, puede ser mucho más variado que lo es en el animal menos formalizado. Por esto el animal tiene entonces que “seleccionar” sus respuestas. Sin embargo, la unidad de suscitación, tonalidad y respuesta, a pesar de toda su riqueza y variedad, se halla en principio asegurada por las estructuras del animal en cuestión, dentro naturalmente de sus límites de viabilidad. Pero esto tiene sus rigurosos límites filogenéticos. Estos límites son justo las fronteras entre el animal y los demás animales.

A lo largo de la serie zoológica, gracias a la formalización, el animal va sintiendo sus estímulos como “nota-signo” cada vez más independientes del animal mismo; esto es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor. Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por “quedar” totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en hiper-formalización. El hombre es el animal hiperformalizado. “Hiper” tiene aquí un sentido muy preciso: significa, como acabo de decir, que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal humano. Entonces la situación animal del hombre ha cambiado por completo.

a) En primer lugar es evidente que el despegamiento ha ido tan lejos que el estímulo mismo ha perdido su mero carácter signitivo. El contenido del estímulo ya no es formalmente signo de respuesta. Lo fue mientras estaba signando: ser signo consiste en ser algo signitivamente pegado al animal. Por tanto al estar despegado, el estímulo ya no es formalmente signo. El contenido ya no tiene por formalidad propia la estimulidad. Ya no es “nota-signo”. Es el carácter fundamental del “hiper” de la hiperformalización: la independencia hasta llegar al completo “estar despegado”, al completo distanciamiento. El

hombre es el animal de distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización. Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento “de” las cosas, sino distanciamiento “en” ellas. “Distanciamiento” es un modo de estar en las cosas...

b) En segundo lugar, el estímulo mismo así despegado ya no tiene su perfil unitario. Ha dejado de tenerlo por lo que concierne al contenido mismo: ya no tiene la unidad propia de ser “un” signo. Pero además ha dejado de tener su unidad formal de independencia. Al hacerse tan independiente, tan hiperformalizado, el estímulo ya no tiene la unidad propia de estimulidad que antes tenía, porque ya no tiene la independencia signante de una respuesta. Desde el punto de vista de la estimulidad, pues, la unidad del estímulo ha quedado quebrada. Se ha tornado en algo abierto: es el “hiper”. La hiperformalización ha abierto la clausura de los estímulos a una formalidad no estímúlica.

c) En tercer lugar, esto quiere decir que el estímulo al dejar de ser estímúlicamente aprehendido, al ser totalmente independiente y estar así completamente distanciado del aprehensor, al dejar de ser signo, se presenta en una formalidad distinta: la ruptura de la signitividad es la presencia de algo “en propio”. Es lo que he llamado reidad. La nueva formalidad ya no es independencia objetiva sino reidad. El estímulo mismo ya no es “nota-signo”, sino “nota-real”. Es una diferencia no gradual sino esencial. La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad. Es el “hiper” de la impresión sensible, la cual queda constituida con ello en impresión de realidad. Se ha perdido, pues, la “unidad de signo” y ha sido sustituida por la “unidad de realidad”.

d) En su virtud el animal humano ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas, precisamente porque no tiene “signos”. Es un animal “hiper-signitivo”. Por tanto, si ha de ser viable, necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como realidades. El animal hiperformalizado no es viable sin aprehensión de realidad. Ciertamente esto no quiere decir que el animal exige “necesariamente” esta aprehensión, no... Lo que quiero decir es que una especie cuyo sentir tuviera la hiperformalización del sentir humano y no tuviera aprehensión de realidad no sería viable.

e) Entonces para dar sus respuestas adecuadas el animal humano no puede limitarse como los demás animales a “seleccionar” biológicamente las respuestas, sino que tiene que “elegirlas”, o incluso excogitarlas, en función de la realidad. Los signos animales signan la o las respuestas. Entonces en este elenco de respuestas signadas el animal *selecciona biológicamente* la respuesta que va a dar. Pero el hombre carece de signos de selección. Entonces tiene que determinar su respuesta en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre *elige intelectivamente* su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad (IRE 69-72).

Lo más importante de este largo texto es que Zubiri acaba contraponiendo la “selección biológica” de los seres animales a la “elección intelectual” del ser humano. La diferencia es radical: las respuestas del animal se hallan “ajustadas”, mientras que el ser humano tiene que “hacer el ajuste”, o lo que es lo mismo, “justificar” su elección. *Es el origen intelectual de la vida moral*. La intelección en cuanto acto deja al hombre en la indeterminación, distanciado de las cosas como signos objetivos. A partir de aquí el proceso sentiente propio del animal se transforma en un proceso intelectual. Por tanto, la intelección como acto se complementa con una intelección como proceso. Como dice Zubiri, esta intelección afecta a todo el proceso sentiente humano. La modificación tónica y la respuesta animal se transforman en el ser humano en sentimiento y la volición.

La intelección determina los afectos o modificaciones tónicas. Hablo de “afectos” para distinguirlos de las afecciones propias de toda intelección. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el sentimiento. Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente “subjetivo” como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es voluntad. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real (IRE 283).

Zubiri dice que esta transformación no rompe la unidad del proceso sentiente animal. No la rompe la unidad, pero muy probablemente rompe el proceso, o el orden procesual. Zubiri no es muy claro en este punto al hablar de una “determinación” intelectual del sentimiento y la volición. La apelación a la expresión “inteleccionismo” frente a “intelectualismo” habría que entenderla en el sentido de que, no sólo la intelección, sino también el sentimiento y la volición ponen sus tentáculos en la realidad por vía sentiente. Y es claro que todo sentir es intelectual. Al lado de una intelección sentiente hay un sentimiento afectante y una voluntad tendente. El análisis que Zubiri hace de los distintos sentidos no se explica si no tenemos en cuenta estas tres dimensiones conjuntamente. No sabemos, por ejemplo, qué significaría la fruición desde el punto de vista meramente intelectual. Es claro que el gusto tiene mucho más que ver con el sentimiento que con la intelección. La consecuencia de todo esto es que la función biológica de la inteligencia compete también al sentimiento y a la volición.

#### 4.2. La función biográfica de la inteligencia

Inteligir no es conocer. Previo al acto de conocimiento la intelección realiza un acto de aprehensión de realidad. Inteligir es formalmente aprehender lo real como real. “Como real” significa que el contenido de lo aprehendido queda

reposando sobre sí mismo, sobre su propia realidad; queda siendo de suyo o en propio. Por eso dice Zubiri que la realidad es aprehendida como “sustantividad”, como un sistema de notas con suficiencia constitucional para ser de suyo. Sustantividad es el término primario del acto de intelección. Ahora bien, el ser humano no sólo entiende lo real como sustantivo, como de suyo, sino que también se entiende a sí mismo como suyo, como realidad suya. Esta intelección de lo real nos descubre una nueva sustantividad, un nuevo modo de realidad. Es lo que Zubiri llama “persona”. Frente a todas las demás sustantividades, la realidad humana es una sustantividad personal porque es formal y reduplicativamente suya, es *suidad*.

Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es formalmente suyo, es *suidad*. La *suidad* no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución (HD 49).

Para Zubiri la idea de persona surge en el plano de la aprehensión intelectual como algo previo e independiente de la idea de sujeto. Sucede aquí lo mismo que hemos visto que sucedía con la idea de conocimiento. El conocimiento no es algo primario; tampoco el ser sujeto es algo primario. Para Zubiri lo real no es sustancia sino sustantividad. Por tanto, la persona tampoco es sujeto, sino un momento aprehensivo de la propia realidad, el momento por el cual el ser humano se aprehende a sí mismo como realidad.

La aprehensión intelectual de la persona nos muestra, no obstante, dos momentos muy distintos: uno, el de lo que ya se es o se está siendo; dos, lo que se tiene que ser o se va haciendo. Al primer momento es al que llama Zubiri propiamente “persona”, o mejor, *personidad*, para distinguirlo de *personalidad*.

La *suidad* constituye a mi modo de ver, la razón formal de la *personidad*. No confundamos la *personidad* con la *personalidad*... Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es *subsistencia*. Pero yo no lo creo: la persona es *subsistente* ciertamente, pero lo es porque es suya. La *suidad* es la raíz y el carácter formal de la *personidad* en cuanto tal. La *personidad* es inexorablemente el carácter de una realidad su asistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre. (HD 50)

Al segundo momento llama Zubiri “personalidad”. La personalidad es la prolongación, o mejor, la modulación de la personeidad. No hay personalidad sin personeidad, pero la personeidad no es personalidad. Dicho de otro modo, la personeidad es algo abierto. Esto es lo que añade la noción de personalidad a la noción de persona, de personeidad. La persona es “sustantividad abierta” (SH 68). ¿Abierta a qué? A la figura concreta de su realidad, a su personalidad.

Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos personalidad. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos... La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica (HD 50).

Las expresiones personeidad y personalidad las viene utilizando Zubiri desde muy atrás, aunque ahora accede a ellas por una vía muy distinta, no por la vía de la esencia, sino por la vía de la inteligencia. El acto de intelección actualiza la sustantividad humana como persona, como personeidad y personalidad. Estos dos momentos están dados en la aprehensión, aunque actualizados de modo distinto.

Mi realidad (toda realidad humana) tiene una actualización campal. Es lo que constituye lo que en última instancia se llama la personalidad de cada cual. La personalidad es un modo de actualización de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Y por esto, la personalidad tiene inexorablemente las inevitables vicisitudes del campo de realidad. De ahí que por razón de mi personalidad yo nunca soy lo mismo. Mi propia vida personal es de carácter campal. Pero lo que yo soy como realidad no se agota en lo que soy yo como contradistinto a las demás cosas, y a mi realidad entre ellas, sino que mi realidad campal, mi personalidad, comprende también otras cosas como momentos de mi vida personal, así, las cosas-sentido, que no son pura y simple realidad, son sin embargo, momentos del constructo de cada cosa con mi vida personal. Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actuación campal en que mi personalidad consiste. Pero mi realidad tiene también una actualidad mundanal, yo soy persona, es decir, personeidad, y como pura y simple realidad, mi realidad no es personalidad. Es algo más elemental y radical: es personeidad. Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad., y como momento campal, soy personalidad. Y ahora se ve cómo lo campal, esto es la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad) (IRE 273).

Personidad y personalidad no son “dos capas o estratos del hombre, sino que la personalidad es el momento de concreción de la personalidad” (HD 51). Por eso cuando hablamos de la persona, hablamos de una realidad una y única. Lo que ocurre es que no se puede ser persona, no se puede ser “animal personal” (HD 51) más que realizando la personalidad. “El animal se hace a sí mismo, pero no se realiza” (SH 68). Sólo se realizan las personas. “Y esta realización se lleva a cabo ejecutando acciones” (HD 75). El ser humano se hace persona ejecutando acciones. Las acciones son los que confieren una forma a la realidad personal.

Ahora bien, las acciones humanas no posee todas el mismo grado de autoposición, de personalización. Hay acciones que realiza el hombre más como realidad sustantiva que como realidad personal. Todas las acciones en las que el ser humano actúa meramente como un sistema de notas, según sus potencias y facultades, son de este tipo. En este caso, el hombre es agente de sus acciones, y probablemente nunca deja de serlo mientras su sustantividad conserva la unidad sistemática. Caso distinto son las acciones que el ser humano realiza en un determinado contexto vital, según un marco social, desde su peculiar individualidad, etc. En este caso, el hombre elige o se recubre con un perfil ya parcialmente trazado, es decir, actúa como actor, o mejor, como personaje. “La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida” (HD 77). Por último, dentro de ciertos límites, el ser humano actúa como persona en grado máximo. No sólo elige esto o lo otro, sino que “opta”.

Y optar es más que elegir una acción, optar es adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras. Cada cosa nos impone la forzosa de una forma de realidad. Su adopción entre las diversas formas de realidad es justo la opción. Y en este aspecto, el hombre no es simplemente agente y actor de sus acciones. Es autor de ellas. Cada acción confiere, decía, una forma de realidad. Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, autor de mi autoposición (HS 78).

Por lo tanto, ejecutando acciones es como se realiza la vida personal. El ser humano no puede ser persona si no es realizando acciones personales. Ese es el contenido de su vida. Bien entendido:

Las acciones no son la vida sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales: las acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo. La persona se va haciendo al ir ejecutando acciones; recíprocamente las acciones se ejecutan porque la vida se plasma en ellas. Tomadas por sí mismas, las acciones no son la vida sino el argumento de la vida (HD 75).

Pues bien, el argumento de la vida es lo que comúnmente llamamos “biografía”. La biografía es la expresión de la persona como suidad. Como dice Zubiri, “la vida humana es autoposición en decurrencia. Y esta autoposición es justo la esencia de la biografía: un proceso de autoposición de [la] propia realidad” (SH 18). He aquí la segunda función de la inteligencia. En cuanto acto de aprehensión de realidad, la inteligencia se hace cargo de su situación para elegir una respuesta que le haga viable. Por eso, la función primaria de la inteligencia es meramente biológica. Pero en cuanto este acto de aprehensión recae en la realidad que es suya, entonces el ser humano no sólo se hace cargo de la situación, sino que se hace cargo de sí mismo, de su realidad personal. Ahora el ser humano no sólo elige una respuesta que haga viable su vida, sino que adopta una figura, una forma de vida. “La función primera de la inteligencia es asegurar la estabilidad biológica; es decir, es una función biológica. Pero al hacerlo, no sólo se ha logrado la estabilidad ‘de’ dichas funciones, sino que se ha liberado la función inteligente ‘para’ menesteres trans-químicos, incluso trans-biológicos” (SE 364). Es la función biográfica de la inteligencia.

#### *4.3. La función bioética de la inteligencia*

Damos un paso más. Es realidad todo término de un acto formal de intelección. En el acto de aprehensión intelectual la realidad queda como siendo de suyo lo que es; queda como sustantividad. Por otro lado, la sustantividad humana es persona, porque ser persona es aprehenderse a uno mismo como realidad, como suidad. La persona, además de “de suyo” es “suya”. Pues bien, por lo que nos preguntamos ahora es por el modo de implantación de esta realidad personal en el mundo, pues ahí es donde vamos a descubrir una nueva función de la inteligencia, su función bioética. Con una observación. “Bioética” es un concepto que no aparece en la filosofía de Zubiri. Por eso no se trata de atribuir al filósofo lo que nunca ha dicho. Pero tampoco se trata de tomar este término tal como aparece hoy elaborado en el ámbito de las ciencias de la vida. Bioética aquí traduce una función vital, una función de la inteligencia que trasciende el contexto meramente personal, por tanto, biográfico. Es una función, diríamos, “interpersonal”. Y esto sí está en Zubiri. La inteligencia acaba siendo una nota, no sólo de cada persona (esto lo es primariamente), sino de la cuasi-unidad de personas que coexisten y que no pueden no coexistir. La inteligencia es actualidad. Y esta actualización, siendo actualización del ser humano, es también, esquemáticamente, actualización de toda la humanidad. La inteligencia es también inteligencia esquemática de la humanidad. Es por eso que decimos que la inteligencia tiene una función bioética. En ese sentido es en el que vamos a utilizar el término. Sin él, todo lo que dicen las ciencias de la vida acerca de la bioética estaría perfectamente



falto de fundamento. *Las ciencias han ido a parar por evolución histórica a la bioética, porque la bioética es una función primaria de la inteligencia, tan primaria como lo es la función biológica o la función biográfica.*<sup>18</sup>

La intelección no sólo hace del hombre una realidad sustantiva y una realidad personal, sino que hace de él una realidad “absoluta”. Esto da una nueva figura a la realidad humana frente a toda otra realidad. Toda cosa real forma parte del cosmos, pero el hombre trasciende de él. Por más que el ser vivo goce de una cierta independencia, ésta es muy relativa.

El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad “propia” frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad absoluto. En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo* (HD 51).

“Formar parte del mundo” y ser un “absoluto relativo” son dos “figuras de instauración en la realidad” (IRE 212). A la primera figura también llama Zubiri “integración”. A la segunda, en cambio, llama siempre “absolutización”. El hombre comparte la primera figura de instauración, pero no se reduce a ella. Lo específicamente humano es estar en el mundo, pero trascendiéndolo como realidad absoluta.

Contra lo que Hegel pensaba, a saber que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico. Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una trascendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo (IRE 213).

La instauración en el mundo pertenece a la realidad de la persona. La persona está en el mundo como realidad absoluta. Y ser realidad absoluta no es sólo

18 POSE, C., “La ética de nuestro tiempo: la bioética” en FEITO, Lydia (coord.) *Presente y futuro de la bioética* (en prensa).

formar parte del mundo, sino formar parte del mundo, pero trascendiendo de él. Ahora bien, este modo de estar en el mundo crea su propia actualidad. La instauración de la realidad personal en el mundo refluye en la persona entera, y hace de ella un modo de ser. Y este modo de ser de la persona, su actualidad mundanal, es lo que Zubiri llama ahora “Yo”. “El yo es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad instaurada en aquélla” (IRE 220). Por tanto, el Yo no es la realidad de la persona. El Yo no tiene ninguna sustantividad.

El Yo el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta. Y esto es esencia, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes, un derrotero según el cual se entiende que el Yo es lo primero. El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo (TDSH 9).

La filosofía moderna, en la forma de idealismo, venía considerando el Yo, unas veces como sujeto lógico, otras veces como sujeto metafísico. Por eso podía decir que la realidad era posición del Yo. En este caso, el Yo era un sujeto que ejecutaba actos. Sin embargo, para Zubiri esto no es así:

El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que por el contrario lo relativamente absoluto “es” Yo. Yo no es sujeto de sus actos; utilizando aunque sea indebidamente estas frases predicativas diré más bien que Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos “Yo mismo”. Es el ser de la persona. El Yo es por esto el ser de lo relativamente absoluta, y puede llamársele ser relativamente absoluto (HD 56).

Pues bien, este ser relativamente absoluto, este Yo, posee dimensiones. “Dimensión” aquí significa “co-determinación” (cf. TDSH 10). Existen otros seres relativamente absolutos que me determinan. Si bien el Yo es absoluto frente a toda otra realidad, también lo es frente a otros absolutos, es decir, frente a otros “Yos”. Cada Yo es absoluto “a su modo”, porque es codeterminado por otras personas. Esto parece una obviedad. Sin embargo lo es menos si diferenciamos una codeterminación extrínseca (la obvia) y una codeterminación intrínseca (la que funda la anterior). Esta segunda codeterminación es la que le interesa a Zubiri. La codeterminación intrínseca tiene su fundamento en el hecho de que el hombre forma “especie”, es realidad específica

Precisamente en la medida en que el hombre forma parte de una especie y es una realidad específica, en esa medida hay otras personas, y esas personas me afectan intrínsecamente con tal que digamos qué se entiende por especie (TDSH 10).

“Especie” no es correlato de una definición (Platón, Aristóteles), una “clase natural”, sino una “multiplicidad” fundada en una replicación o “multiplicación genética”. Se trata de una replicación genética de un “esquema”. Por tanto se necesitan ciertas condiciones. El esquema tiene que ser “replicante”. Tiene que ser, además, un esquema “pluralizante”. En fin, tiene que ser un esquema “prospectivo”. Esta última condición, montada sobre las anteriores, es la que garantiza que la especie perdure, sea viable, es decir, constituya un *phylum*.

Un *phylum* es ese esquema conforme al cual, de una manera vital, prospectiva y continuada, se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente. Y eso es lo que constituye la especie (TDSH 14).

La especie es la unidad cuasi-coherencial de todos los vivientes según los caracteres esquemáticos que produce un *phylum*. Pertenecer a una especie es pertenecer a un esquema filético, lo cual posee algunas consecuencias.

1. En primer lugar, el esquema de que aquí estamos tratando –hablamos de hombres– es precisamente el esquema de unos animales de realidades. Y, por consiguiente, el ejemplar replicado, por lo menos replicable, envuelve formalmente un momento de realidad... Su resultado va a ser un animal de realidades. Es decir, que el término generado no va a ser simplemente un viviente, sino otra realidad personal, otra persona.
2. En segundo lugar, lo que es esencial es que ese esquema forma parte de mi propia sustantividad... Es decir, que desde mí mismo estoy esquemáticamente vertido a los demás. Desde mí mismo: los demás no son una adición a mi propia realidad, sino algo que está produciéndose filéticamente desde la unidad esquemática en que yo consisto.
3. En tercer lugar, no solamente estoy vertido desde mí mismo a las demás realidades, sino que, precisamente porque esa versión la llevo dentro como ingrediente de mi propia realidad sustantiva, resulta que en una u otra forma esta versión a los demás refluye sobre lo que soy yo mismo como realidad. Mi versión no sólo sale de mí mismo, sino que es un momento constitutivo de mí mismo, me constituye. Es la refluencia, una refluencia constitutiva. Mi forma de realidad está pues en alguna forma afectada constitutivamente por la versión que desde mí mismo tengo a las demás realidades. Como realidad psico-orgánica soy “de suyo” los otros.

Es la refluencia de la respectividad coherencial filética sobre la unidad coherencial primaria en que como realidad consiste (TDSH 15-16).

En consecuencia, hay una razón para hablar de una codeterminación intrínseca de las personas, que funda precisamente una codeterminación extrínseca. Esa razón es que el ser humano forma una especie y, por tanto, cada individuo posee un esquema replicante, plurarizante y prospectivo. Gracias a la estructura esquemática, los otros están refluendo sobre mi mismo. Pues bien, la manera en que el Yo está afectado por el modo de ser de los demás es lo que constituye la dimensión del Yo, la codeterminación del Yo. Esa codeterminación es triple: individual, social e histórica. Las tres son importantísimas, pero aquí nos interesa sobremanera la dimensión histórica, porque es la que mejor desvela la función bioética de la inteligencia.

El *phylum*, la especie, es genéticamente prospectiva. Una especie que no fuera prospectiva no sería especie. Y tampoco lo sería si esta prospección no estuviera determinada por un factor genético. La prospección son los demás, no en tanto que yo soy diverso de ellos, ni en tanto que yo convivo con ellos, sino en tanto que voy a determinar la continuación de la especie. Esta continuación tiene dos aspectos. Uno, meramente biogenética: un padre va engendrando unos hijos, etc. Y este momento biogenética no es la simple constatación de que cada hombre puede tener de hecho descendientes, sino que es un momento según el cual lo formalmente prospectivo es el propio *phylum*. Pero esta prospección tiene también otro aspecto distinto, a saber, que lo genéticamente determinado es una persona, es decir tiene un formal momento de realidad. Pues bien, la alteridad de la prospección real, en tanto que real, en su unidad con el momento biogenética constituye una tercera dimensión humana: la Historia.

Es una dimensión radical y constitutivamente genética. Si el hombre no tuviera una génesis biológica, no se podría hablar de historia. Sin embargo esta *transmisión genética*, absolutamente necesaria para que haya historia, es absolutamente insuficiente. No hay historia más que en el hombre. La llamada Historia natural es una denominación meramente extrínseca. Lo histórico no es herencia. Tampoco es evolución, porque la evolución procede por mutación, mientras que la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad. *El hombre es esencia abierta, y por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas*. Por tanto, la historia no es como tantas veces se ha dicho una prolongación de la evolución, sino que tanto herencia como evolución no son sino momentos de la historia: aspectos del momento biogenético. Pero por otro lado, historia es *parádoxis*, tradición, entrega. ¿De qué? De formas de estar en la realidad. La historia no existe más que allí donde el proceso de transmisión genética no es sino el momento vector de la transmisión tradente. De ahí que el hombre, este animal de realidades que es “de suyo” animal diverso, y que es también

“de suyo” animal social, es finalmente también “de suyo” animal histórico (HD 68-69).

La historia no es un mero movimiento procesual de transmisión genética. Sin esta transmisión no habría historia, pero la historia no es sólo cuestión de genética, de biogenética. La vida humana no se transmite sólo por vía biogenética, sino también, o sobre todo, por vía “bioética”. He aquí el término que tenía que aparecer. En esto se diferencia la vida animal y la vida humana.

Desde el punto de vista de la transmisión de la vida, cuando un viviente animal engendra un hijo transmite unos caracteres orgánicos y, con ellos, un cierto tipo de vida: un roedor no vive igual que un anfibio, etc. Pero estas diferencias de tipo de vida, con ser muy importantes desde el punto de vista de una sistemática zoológica, sin embargo, desde el punto de vista de los individuos que la viven, son caracteres dados de una vez por todas con su organismo animal. En virtud de esta transmisión genética, cada animal vive una vida constitutivamente enclavada. Ciertamente, no es lo mismo la vida de un roedor que la de un anfibio, pero cada uno de los roedores y cada uno de los anfibios lleva una vida unívocamente determinada en virtud de sus caracteres orgánicos. De ahí que, genéticamente transmitida, la vida de cada animal comienza sólo con y en su propio organismo: como vida individual comienza en cero. Lo único que hace es recibir su vida, y en esa vida ejecuta unos actos que comienzan en cero, esto es, apoyándose pura y exclusivamente en los caracteres orgánicos que posee.

Ahora, ¿por qué esto no es historia? No es historia porque le falta el momento de realidad. ¿En qué sentido le falta a la transmisión hereditaria, a la transmisión genética, el momento de realidad? No en el sentido de que el hijo no sea “real”. Evidentemente que lo es. Le falta el momento de realidad en otro sentido muy diverso. Y es que el hombre no es un animal cualquiera: es un animal de realidades. El hombre posee una inteligencia sentiente que como inteligencia se enfrenta con las cosas como realidad, y que le fuerza a responder a las demás cosas, y a las demás personas, y a su propia realidad –si actúa sobre sí mismo– de una manera optativa: tiene que elegir y optar por la forma de estar en la realidad, que en cada momento determinado y con su acción libre y optativamente elegida va a adoptar en la realidad. Si tengo sed y opto por beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo he optado, por ejemplo, por estar en la realidad en forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma. El hombre, pues, tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre la opción. Por tanto, con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad. Entonces, es evidente que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se transmita genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente transmisible. De ahí que, para instalarse en su vida humana, el hombre no

pueda comenzar de cero. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Es lo que, radical y formalmente, constituye la historia. La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad (TDSH 75).

Por lo tanto, el proceso histórico no es mera transmisión genética, porque no solamente se transmiten caracteres psico-orgánicos, sino que se transmiten también modos de estar en la realidad. Ahora bien, esta segunda transmisión, en la medida en que es optativa o libre, ya no es transmisión, sino entrega. La entrega es la transmisión optativa. Por eso cabe concluir que la vida se transmite “genéticamente”, mientras que las formas de estar en la realidad se entregan “éticamente”. Es la tercera y última función de la inteligencia. La inteligencia no sólo tiene una función biológica y una función biográfica, sino que tiene también una función bioética. Bioética aquí no significa realización de la “vida buena”; significa, simplemente, que la inteligencia determina, no sólo la “viabilidad” del individuo y de la especie, no sólo su “perfección”, sino que determina también su “instauración” en el mundo, esto es, su “modo de estar en el mundo”, por ejemplo, satisfechamente o insatisfechamente. Tan viable puede ser un modo como otro, tan perfecto puede ser un modo como otro. Lo que ocurre es que, que la satisfacción sea viable o perfecta depende de que sea un modo entregado y elegido. Este modo es individual y es social, pero es además histórico.

##### 5. LA ÉTICA DE LA VIDA (O BIOÉTICA): LA “RESPONSABILIDAD” DE LA VIDA

El análisis noológico de la vida nos descubrió tres funciones de la inteligencia: la función biológica, la función biográfica y la función bioética. Esta última función, la función bioética, a su vez, nos sumergió en la dimensión histórica del ser humano. El ser humano posee una dimensión individual, social e histórica. Por lo tanto, la ética es un momento del proceso histórico. Es el momento según el cual las formas de estar en la realidad son entregadas y elegidas. La historia tiene otro momento, que no es entregado ni elegido, sino transmitido biológicamente. Pero lo que se transmite por entrega, es decir, lo elegido y apropiado, no es lo biológico, sino lo ético. Si unimos ambos momentos, tenemos que decir que la historia es un proceso de transmisión biológico y ético, es decir, bio-ético. Por eso cabe decir también que la historia es la entrega de los “posibles” modos de estar en la realidad, y la ética la “justificación” de la elección de unos modos en vez de otros. La cuestión que inmediatamente se nos plantea, entonces, es la de consignar qué son estos modos en cuanto “posibles”. Tras ello podremos centrar el tema de la ética de la vida en cómo el hombre justifica esos “posibles” modos

de estar en la realidad, es decir, en qué medida el hombre “responde” o se hace “responsable” de la configuración de su propia vida.

Primeramente, posible es lo que está hecho posible por una potencia, por una dýnamis. Es la idea que viene de Aristóteles: posible es lo potencial. Pero posible significa a veces no lo potencial, sino lo hecho posible por una facultad. No toda potencia está facultada para producir su acto. Por tanto no es lo mismo potencia y facultad. A veces, no coinciden. Cuando esto ocurre no basta con la mera potencia. Por ejemplo, la inteligencia es en el hombre potencia, pero sólo la inteligencia sentiente es facultad. La intelección humana es posible, pero no está hecha posible por la mera potencia intelectual sino por la inteligencia sentiente. Sólo ésta es facultad. Lo propio acontece con el sentimiento (sentimiento afectante), y con la voluntad (voluntad tendente). Pero a veces algo está hecho posible no sólo por las potencias y las facultades, sino por eso que en español llamamos, usando el plural, las posibilidades. Las posibilidades hacen posible algo por posibilidad. El hombre de Cromagnon es, en potencias y facultades, tan completo como el hombre de hoy. Sin embargo, a diferencia de nosotros, no le era posible volar por el espacio, porque carecía de posibilidades... Pero hay un cuarto sentido de lo posible. Para ejecutar los actos no basta con tener potencias y facultades, no basta siempre con tener posibilidades de ejecución. Es necesario todavía que se puedan alcanzar determinados objetos y actos. Para ello es menester tener lo que llamamos “dotes”. Y lo que las dotes hacen posible en la realidad humana es lo que llamamos capacidad. He aquí los cuatro sentidos de la palabra y del concepto de “posible”: potenciado, facultado, posibilidadado, capacitado (HD 71)

La entrega del proceso histórico afecta a todos estos posibles. La historia, como un proceso de transmisión bio-ético, nos entrega potencias, facultades, posibilidades y capacidades. Visto por el lado de la biología, lo que sobre todo se nos transmite son potencias y facultades, pero visto por el lado de la ética, lo que realmente se nos entrega son posibilidades y capacidades. De ahí que Zubiri pueda decir que la historia es “principio de posibilidad” ¿Y las capacidades? “Las capacidades se van adquiriendo y perdiendo, y a veces se transmiten tradentemente. La historia de cada persona es últimamente capacitación. La historia es proceso positivo o negativo de capacitación. La transmisión tradente es un momento de la persona como capacidad” (HD72).

Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilidad. Nosotros no nos distinguimos de los hombres de Cromagnon, por ejemplo, ni por nuestras potencias ni por nuestras facultades, pero no hay la menor duda de que nos distinguimos fundamentalmente por razón de nuestras capacidades. (TDSH 97).

Es claro, entonces, que la historia es una “verdadera producción de capacidades” humanas, un “proceso de capacitación”, y, por tanto, una “cuasi-creación” humana. “Cuasi”, porque la producción recae sobre cualidades psicoorgánicas; pero “creación” porque se trata de una producción real de capacidades. Producción de capacidades humanas: he aquí el objeto último de la ética, o lo último de lo que somos responsables en la vida, de nuestras capacidades. La responsabilidad como capacidad moral.

Si esto es así, lo que tenemos que analizar ahora es cómo se plasma esta producción de capacidades humanas, cómo pasamos de unas ciertas potencias y facultades, a unas ciertas posibilidades y capacidades. Dicho de modo más sencillo, tenemos que ver en qué consiste este proceso de transformación de facultades biológicas en capacidades morales. Para ello hemos de complementar las tres funciones de la inteligencia analizadas más arriba: la función biológica, la función biográfica y la función bioética. Desde el punto de vista biológico, el ser humano tiene que inteligir los estímulos como realidad direccional o posibilitante, para hacerse viable como individuo y como especie; desde el punto de vista biográfico, tiene que preferir qué posibilidad es la que mejor responde al medio en que vive, y, en fin, desde el punto de vista de bioético, tiene que entregarse a sus preferencias hasta convertirlas en deberes de realización y perfección. Por lo tanto, aprehensión posibilidades, elección de posibilidades y realización de posibilidades: he aquí lo que cabe añadir ahora para expresar los nuevos fundamentos de una ética de la responsabilidad de carácter zubiriano.

#### *5.4. Del animal responsivo al hombre responsable: la aprehension de posibilidades*

El cuadro que Zubiri dibuja del proceso moral posee tres momentos fundamentales que podemos resumir así: aprehensión de posibilidades, preferencia de posibilidades y apropiación de posibilidades. Estos tres momentos son los que conforman el problema de la estructura moral, o como Zubiri prefiere decir, el problema de la justificación moral. El ser humano no tiene más remedio que justificarse, en el sentido de hacer el ajuste, de adecuar la respuesta a su situación concreta, porque es una animal que aprehende la cosas como realidad, es decir, porque es una realidad abierta, inacabada, indeterminada o libre. Ahora bien, esta indeterminación de su realidad se suple con la capacidad intelectual de moverse en el ámbito de la irrealidad, aprehendiendo o generando un mundo de posibilidades de acción. El problema es que no todas las posibilidades son posibilitantes, adecuadas a su situación. El ser humano tiene que elegir o preferir algunas. Esta preferencia se realiza mediante la proyección de un sistema de coordenadas que el ser humano tiene que trazar. Este sistema es una figura ideal de perfección o felicidad. Por tanto, toda posibilidad tiene que “medirse” en ese



sistema de perfección, antes de pasar a formar parte de la “figura” concreta que define la vida moral del ser humano. Pero vayamos por partes.

La aprehensión de las cosas como estímulos de respuesta es lo que define el sentir animal, mientras que la aprehensión de las cosas como realidad es lo que define la inteligencia humana. De ahí que la inteligencia sea una nota, o conjunto de notas, que hacen del ser humano una realidad distinta a las demás, es decir, peculiar. Peculiar, ante todo, porque la inteligencia determina que la realidad humana sea constitutivamente inacabada, abierta. Pero peculiar, también, porque la inteligencia modifica algunas otras notas psíquicas, tales como los afectos y las tendencias animales, lo cual permite que el ser humano se realice, en buena medida, “según su modo y manera”, es decir, por libre decisión de preferencia. Precisamente esto es lo que convierte al ser humano en un ser moral en un doble sentido. El ser humano es moral, primero, porque es una realidad “abierta”, indeterminada o libre, y, segundo, porque tiene que “justificar” sus elecciones y decisiones. Por eso Zubiri identifica también lo moral con la dimensión de “justificación”. Y llama “justificación” al hecho de que el ser humano tenga que realizar inexorablemente una operación “intelectiva” para hacerse viable biológicamente en cada situación concreta. Al contrario de lo que sucede con cualquier animal, que vive en estado de determinación o “justeza”, el ser humano tiene que realizar libremente el ajuste, tiene que justificarse.

Si el ajustamiento en el caso del animal es una mera justeza, en el caso del hombre es un ajustamiento que, antes de tener justeza, pende de una posibilidad que establece el tipo de justeza que el hombre va a realizar en su acto. Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar. (SH 347).

La operación que el ser humano necesita realizar para hacer la justeza, o para justificarse, es pues intelectiva. Consiste, no en aprehender las cosas como realidad, dado que esto es lo que ya define biológicamente la inteligencia, sino en aprehender la realidad como “posibilidad”. “El hombre, animal de realidades, es por lo mismo animal de posibilidades” (SH 379). He aquí el concepto fundamental que explica la dimensión moral o de justificación.

Mientras en el caso del animal, el ajustamiento transcurre directamente de su realidad orgánica a la realidad del medio, en el caso del hombre ese ajustamiento transcurre a través de ese sutil medio que es la posibilidad (SH 347).

La posibilidad es un modo de irrealidad. El ser humano entiende realidades o cosas reales, pero entiende también, a partir de esas cosas reales ya actuales, otras que todavía no lo son pero pueden serlo. “Dentro, pues, de las realidades concretas se le abre al hombre el ámbito de sus posibilidades” (SH 349). La viabilidad biológica del ser humano pende de su capacidad de moverse intelectivamente en

la irrealidad y de configurar, dentro de ella, distintas posibilidades. Ahora bien, si son distintas, el ser humano tiene que ejecutar un acto de elección de posibilidades. Mientras el animal selecciona respuestas ajustadas a sus estímulos, el ser humano elige las posibilidades que le permiten hacer el ajuste o justificarse ¿En qué consiste este acto?

La justificación moral recae sobre el conjunto de posibilidades que al ser humano se le abre por el hecho de ser una realidad inteligente. Pero una cosa es ese conjunto de posibilidades que el hombre tiene ante sí, y otra distinta la elección que necesita hacer de las mismas. Para esto segundo el ser humano tiene que realizar una nueva operación, no meramente intelectual, sino también emocional, que puede llamarse por eso acto de “estimación”, o como Zubiri gusta, de “preferencia”. “La preferencia es en cierto modo la justificación de las posibilidades” (SH 350).

En una primera aproximación puede decirse que la preferencia siempre es preferencia de unas posibilidades en vez de otras. Pero no es sólo esto. El acto de preferencia lleva en sí una dimensión de “anticipación”, es decir, que recae en la irrealidad de las distintas posibilidades, para hacer de alguna, la posibilidad “posibilitante”. Esto quiere decir que al ejecutar el acto de preferencia, no sólo estamos llevando a cabo la elección de una posibilidad, frente a otras, sino que estamos anticipando cual de esas posibilidades es la preferible en orden a la justificación. “Aquí la justificación no es meramente la razón de un acto, sino algo más profundo; es ‘dar razón de la razón’, es preferir.” (SH 351). La diferencia es importante. Dar razón de un acto es decir “lo que” uno ha querido hacer, la posibilidad que uno ha querido realizar. Aquí dar razón significa manifestar la “intención” de un acto de elección, a qué iba dirigido. Sin embargo, preferir es más que eso; es decir, no sólo lo que se ha querido, sino “por qué” se ha querido. No es lo mismo decir el “qué”, que el “por qué”. Lo primero es un decir meramente “mostrativo”, mientras que el segundo es un decir “de-mostrativo”, o mejor argumentativo o justificativo. Zubiri ejemplifica esta diferencia del siguiente modo:

El problema de la justificación no ha quedado agotado con que se diga: yo he querido suicidarme, si me arrojó del quinto piso. El problema de la justificación revierte a una dimensión anterior: si está justificado que sea la del suicidio la posibilidad posibilitante, y no otra. [...]. El problema de la justificación no consiste solamente en constatar la posibilidad que ha entrado en juego, sino en algo más hondo. El problema de la justificación se da en el sistema mismo de las posibilidades en tanto que la una es preferida a la otra (SH 51).

Esta preferencia tampoco puede confundirse con un acto de mera libertad. Apelar a la libertad es, sin duda, dar la razón de un acto, pero no es dar la última razón, o como antes hemos dicho, no es dar “la razón de la razón” de un acto.

La libertad es la razón de cómo se ha querido el acto, o quién ha querido el acto, pero no más. Por tanto, ni decir “lo que” uno ha querido, ni decir que ha sido uno “el que” lo ha querido son formas últimas de justificación. Tan sólo en la preferencia, estimación o valoración de las distintas posibilidades, en un despliegue de intelección, sentimiento y volición a la vez, se nos indica, se nos justifica, “por qué” se ha querido una de las posibilidades como la posibilidad posibilitante.

El hombre se encuentra, pues, llevado a preferir y a justificar sus preferencias. Y aunque esta justificación la puede realizar el hombre apoyado en muy diversas ideas, formal o estructuralmente siempre se trata de lo mismo: de pasar las distintas posibilidades por un sistema de coordenadas que exprese la fuerza de lo preferible y dé cuenta de la superioridad de una posibilidad frente a otras. Ahora bien, este sistema de coordenadas trasciende del contenido de las posibilidades que el ser humano tiene que realizar ante una situación concreta. Este sistema de coordenadas es la proyección de la “figura de perfección” que el hombre ha elaborado de sí mismo.

El hombre determina una *perfectio*. Y justo la *perfectio* del hombre es en su figura la forma plenaria de realidad humana. Es el punto de vista desde el cual el hombre resuelve todas las situaciones de su vida, y es la condición en que el hombre queda proyectado por sí mismo en la forma de una plenitud de sí mismo, en el orden de la *perfectio*. (SH 390)

Esta figura de perfección, dice Zubiri, es lo que se ha llamado “felicidad”.

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

La felicidad no significa aquí un mero sentimiento. Zubiri todavía utiliza este término en sentido clásico, que se origina con los griegos, y no el sentido moderno que posee este concepto en la filosofía moral anglosajona. “Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse “realmente” bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho.” (SH 291). Lo cual siempre es un problema a resolver. “La felicidad no es cosa que el hombre posee así sin más” (SH 393). La felicidad empieza por ser una construcción mental: es el proyecto “ideal” que el ser humano tiene que pensar y valorar por su propia constitución abierta, es decir, por ser animal de realidades.

El hombre no es la conjunción de dos cosas: una realidad y un ideal, sino al revés: 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 puramen-

te real y lo “realmente ideal”. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades. (SH 393).

Esta dualidad también se puede expresar así: la felicidad es la figura de perfección humana y, por tanto, un ideal de perfección, pero es también la estructura real que lanza al ser humano al terreno de la preferibilidad moral, de la justificación moral. O de otro modo: el ser humano posee una estructura felicitante, que con Zubiri podemos llamar su “condición moral”, que le exige definir el conjunto de posibilidades que le tienen que dotar de una forma o figura de perfección, lo que constituye su “problema moral”. La solución a este problema mediante la apropiación de unas ciertas posibilidades cierra precisamente la constitutiva apertura en que el ser humano se presenta en el mundo. Su estructura moral se torna así en figura de felicidad y, en última instancia, en responsabilidad. Por tanto, frente al animal, que traza su figura de modo mecánico, respondiendo selectivamente a los estímulos, el ser humano da el rodeo de la irrealidad, responsabilizándose de la elección preferencial de posibilidades.

El hombre se apropia unas posibilidades, unas más apropiadas que otras, pero de modo que el hombre puede anteponer las menos apropiadas a las más apropiadas. Al apropiárselas, el hombre traza su figura real, moral y física de felicidad; física, por lo que tiene de figura; moral, por lo que tiene de apropiada. Es decir, el hombre traza la figura real, moral y física de su propia felicidad. De ahí que cuando decimos que el hombre responde a la realidad de una situación mediante la proyección de unas posibilidades y la apropiación de algunas apropiadas a diferencia de otras, está haciendo realmente no una cosa, sino dos. Está haciendo algo concreto, pero está haciendo algo mucho más profundo, que es realizar moral y físicamente su figura de felicidad. Si en aquel momento quedara en suspenso la vida del hombre, quedaría, real y constitutivamente, su figura de felicidad que con la acción concreta ha definido. El hombre, al responder a la situación traza la figura de felicidad. Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad. De ahí la diferencia entre el animal responsivo y el hombre responsable. (SH 416).

##### 5.5. *De realidad abierta a ser proyectivo: la preferencia de posibilidades*

Como acabamos de ver, el término en torno al cual gira el análisis del hecho moral en Zubiri es el de “posibilidad”. El bien/mal es una posibilidad, el deber es una posibilidad, la felicidad es una posibilidad, etc. De ahí que Zubiri defina lo moral como “apropiación de posibilidades”.

La realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo

moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido expuesto. (SH 343-344)

Este sentido tiene que ver con el tipo de propiedades que definen al ser humano, o por el modo de serle propias. Unas le son propias por “emergencia”, mientras que otras lo son por “apropiación” o libre decisión. Las primeras son propiedades “naturales”, mientras que las segundas son propiedades “creadas”, es decir, “posibilidades”. El ser humano es esa realidad que tiene propiedades por apropiación. Y esas propiedades, en la medida en que empiezan por no ser propias, son posibilidades. Por eso lo moral es físicamente “apropiación” y esta apropiación se inscribe en el orbe de las “posibilidades”.

Sin embargo, de un tiempo a esta parte el término sobre el que gira la ética en general no es el de “posibilidad”, que ya nunca lo fue, sino el de “valor”. Se vuelve a hablar, por eso, de ética de los valores. Historia curiosa ésta, la de la ética de los valores. La ética de los valores nace con Max Scheler, que publicó en el año 1913 en el *Anuario* editado por Husserl la primera parte de su conocida *Ética* (así fue traducida al español en 1948)<sup>19</sup>, y tres años más tarde la segunda parte. Esta ética del valor hizo fortuna en la filosofía continental en los años 20 y 30. En Alemania, por ejemplo, influyó en Nicolai Hartmann, que publicó en 1926 su *Ética*, y en España se hizo eco de la teoría del valor Ortega y Gasset con la publicación, en 1923, de “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”<sup>20</sup>. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial la ética de los valores comenzó a declinar, casi hasta nuestros días. Hace algunos años, decía un profesor mío al respecto: “Durante los últimos decenios se le ha venido prestando poca atención en los ambientes académicos; si ello habla en contra de la teoría o más bien en contra de esos ambientes, es cuestión que preferimos dejar abierta”<sup>21</sup>.

Lo cierto es que la noción de valor es un tema central en la filosofía española del siglo XX. Piénsese en Ortega y Gasset o en García Morente. ¿Y Zubiri? El tema del valor había quedado como una cuestión menor en toda la obra madura de Zubiri, probablemente debido a la lectura de algunos textos fuera de su contexto. Dicho muy escuetamente, sin las debidas claves hermenéuticas, se generaron falsas interpretaciones sobre el tema del valor en la obra de Zubiri. Como ejemplo, he aquí un texto del filósofo que puede llevar a una interpretación errónea de la importancia del valor en su obra:

19 SCHELER, M., *Ética*, Caparrós Editores, Madrid 2001.

20 ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Tomo III (1917-1925), Taurus, Madrid 2005.

21 RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, BAC, Madrid 2001, p. 134.

Esta historia de los valores ha sido la tortura de la filosofía desde hace setenta años. Ni el bien es un valor, ni la verdad es un valor, ni la belleza es un valor; son modos de actualidad de las cosas; la manera como las cosas por su propia realidad quedan, precisamente, en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre. (SSV 357)

Como comenta D. Gracia, “la lectura apresurada de este párrafo ha llevado con frecuencia a pensar que Zubiri reniega de la teoría el valor. Y no es verdad. Lo que dice es que los trascendentales *verum*, *pulchrum* y *bonum* no son valores. Lo cual es sobradamente obvio. Con la teoría de los valores, Zubiri hace lo mismo que con toda la fenomenología. La critica muy duramente, pero no porque no la acepte, sino porque considera que no ha sido suficientemente radical, al no descubrir la aprehensión primordial de realidad. Todo el problema del sentido, propio de la fenomenología, se mueve, para Zubiri, en el plano del logos. El hecho de que critique su falta de radicalidad, no quiere decir que niegue sus contribuciones al nivel del logos. Este ha sido, repito, un error muy frecuente de interpretación de su pensamiento”.<sup>22</sup>

Es a partir de los años 90 cuando comienza una nueva lectura del tema del valor en Zubiri, primero, con la publicación por parte de A. Pintor Ramos de una obra dedicada a cuestiones que tiene que ver con el “sentido”, *Realidad y sentido*<sup>23</sup>, y más tarde con la publicación de algunos artículos de D. Gracia<sup>24</sup>. Fundamental para esta reconstrucción de la cuestión del valor son dos cursos orales de Zubiri: “El problema del mal”, de 1964, y “Reflexiones filosóficas sobre el sentimiento estético”, de 1975.<sup>25</sup> La tesis defendida ahora es que el valor se asemeja a las simples aprehensiones que Zubiri describe en *Inteligencia y Logos*. He aquí cómo lo explica D. Gracia: “En el orden de la inteligencia sentiente, el logos inicia su andadura a través de lo que Zubiri llama ‘aprehensión dual’, es decir, la aprehensión de una cosa entre otras, en el campo de realidad. Esto comienza por lo que Zubiri llama ‘simple aprehensión’ en la línea de la inteligencia sentiente, que para él no es aprehensión primordial, ni por tanto da verdad real. La simple

22 GRACIA, D., “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”, en PINTOR RAMOS, A. (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, p. 138.

23 PINTOR RAMOS, A., *Realidad y sentido*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, p. 113.

24 Cf. GRACIA, D., “Los sentimientos en la vida moral: Otra visión del emotivismo”, *La bio-ética, mosaico de valores*, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid 2005, pp. 33-66; y “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”, en PINTOR RAMOS, A. (Coord.) *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, pp.111-158.

25 Ambos textos publicados en ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid 1992.

aprehensión está ya mediada por múltiples elementos culturales, educativos, etc. La simple aprehensión es construcción, construcción libre el sujeto. Pues bien, cabe preguntarse si hay algo parejo a la simple aprehensión en el orden del sentimiento. Y la respuesta es que sí, y que eso es lo que en el curso de 1964 Zubiri llama ‘estimación’. Este término llega a Zubiri a través de Husserl, de Scheler y de Ortega. Una cosa es sentir y otra muy distinta es estimar. El estimar no es parte de la aprehensión primordial de realidad. Por tanto, la estimación de Zubiri no tiene mucho que ve con lo que por ella entiende Scheler, una especie de intuición de esas esencias ideales que llama valores. La estimación nos permite, eso sí, identificar los contenidos dados en el sentimiento, diferenciar unos de otros, e incluso nombrarlos y valorarlos. Lo que es el concepto en el orden de la inteligencia sentiente, es el valor en el del sentimiento afectante. Esto lo vio ya n toda claridad Antonio Pintor-Ramos, cuando en 1993, en su libro *Realidad y sentido*, escribe: ‘Eso que Zubiri, siguiendo una tradición que viene de Brentano, llama ‘estimación’ me parece paralelo al [lugar] que dentro de lo intelectual ocupan las ‘simples aprehensiones’’.<sup>26</sup>

Por tanto, con la introducción de la estimación del valor a nivel del logos, al lado de las simples aprehensiones, hemos enriquecido la descripción de los contenidos de realidad aprehendida. No sólo juzgamos intelectualmente de las cosas, sino que también las estimamos y hacemos juicios de valor sobre ellas. El valor pasa a ser un ingrediente más del análisis que sobre la realidad lleva a cabo el logos desde el punto de vista del sentimiento. Igual que existe una noema de carácter intelectual, que suele llamarse genéricamente idea o concepto, existe también un noema de carácter emocional. Este noema es ahora llamado valor. En Zubiri no es exactamente un noema, pero valga el término para entendernos. Lo importante es expresar el lugar y el sentido que posee el valor en su filosofía. Y esto es lo que dice D. Gracia: “mi tesis es que el nombre propio de estos noemas son los valores, como dijo Husserl, desarrolló Scheler y, a mi modo de ver, acepta Zubiri”.<sup>27</sup>

Pero el logos no es más que un momento estructural de la intelección. Más allá de él hay otro momento, que Zubiri llama razón. La razón marcha allende lo aprehendido en el campo, en busca de su fundamento. Ahora bien, la razón realiza esta marcha apoyada en la aprehensión primordial y en todas las intelec-

26 GRACIA, D., “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”, en PINTOR RAMOS, A. (Coord.) *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, pp. 146-147.

27 GRACIA, D., “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”, en PINTOR RAMOS, A. (Coord.) *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, p. 149.

ciones afirmativas que el logos ha aprehendido ya. Este apoyo significa que lo real aprehendido en el campo es ahora, en intelección racional, mensura o canon de la realidad profunda. Algunos ejemplos para aclarar lo que acabo de decir.

En el campo más elemental de realidad hemos aprehendido intelectivamente que las cosas materiales que en él hay son lo que llamamos ‘cuerpos’. En la marcha allende el campo se ha marchado pensando durante muchísimas centurias que las cosas ‘allende’ son también cuerpos; ciertamente tal vez de otra clase, pero cuerpos también. Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende, no siempre es cuerpo. Las partículas elementales, en efecto, no son corpúsculos (tampoco son ondas en sentido clásico, pero dejemos de lado este aspecto) sino que son otra clase de cosas materiales. [...] Pero no hay sólo esto. En la intelección de las cosas reales dentro del campo se había decantado en nuestra intelección no sólo la intelección de que las cosas reales son cuerpos, sino también y sobre todo la intelección de que ser real es ser ‘cosa’, en el sentido que tiene hoy el vocablo cuando se habla, por ejemplo, de ‘cosismo’. Este era el metro de realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante es ‘cosa’. Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, persona. Entonces no sólo se amplió el campo de cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar los modos de realidad. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. (IRA 55-56)

Pues bien, esto que vale para el conocimiento metafísico o científico, vale también para el conocimiento de los valores y para el conocimiento moral. Como dice Zubiri, la marcha de la razón no es puramente teórica: “pensar ciertamente no es sólo pensar lo que las cosas son desde un punto de vista por así decirlo teórico. No se piensa sólo en la realidad propia de lo que llamamos cosas, sino que se piensa también por ejemplo en lo que hay que hacer, en lo que se va a decir, etc.” (IRA 30). Por tanto, con el enriquecimiento del campo por vía estimativa, ahora tenemos un nuevo canon para medir la realidad profunda de las cosas. Ahora podría medir la realidad profunda, por ejemplo, en términos de “valor”, y decir que lo que tengo que hacer en mi vida es “realizar valores”. Con lo cual, ya entramos en la dimensión práctica de la intelección humana, en eso que se ha llamado desde antiguo “razón práctica”, y que tiene que ver con la ética y la bioética.

Decíamos más arriba que el concepto central en torno al cual gira el hecho moral en Zubiri era el de “posibilidad”. Este concepto en varios textos de Zubiri, por ejemplo, en el análisis de la historia como entrega de posibilidades, y sobre todo en el tercer volumen de la trilogía como momento fundamental de la inte-



lección racional. Lo que la razón hace es esbozar posibilidades de lo que esto o lo otro puede ser. Esbozar es un modo de pensar. Y como dice Zubiri, “se piensa siempre y sólo en posibilidades. Si pienso en el paseo que voy a dar, o en el viaje que voy a emprender, o en lo que es en realidad eso que llamamos luz, en lo que pienso formalmente es en el paseo que puedo dar, o en el viaje que puedo emprender, o en las posibilidades reales para que se produzca eso que llamamos luz. El objeto formal de la actividad intelectual es lo que lo real podría realmente ser” (IRA 140). Ahora bien, cuando se trata de pensar en lo práctico, en lo volitivo u operativo, el concepto de posibilidad cobra todavía más sentido. Según decía Zubiri ya en el curso “Sobre el problema del mal”,

el objeto propio y formal de una volición es la posibilidad real. [...] El término formal es la realidad, pero la realidad en tanto que condición fundante de posibilidades. Y lo que el hombre formalmente elige son las posibilidades reales, las que la cosa realmente ofrece, sea porque el hombre se las encuentre, sea porque el hombre forje sobre las posibilidades de la cosa las posibilidades que ella le puede ofrecer. En eso consiste la volición por razón de su objeto. (SSV 268)

Por tanto, la posibilidad es la clave de bóveda, no sólo de la intelección racional, sino de la intelección racional práctica, esto es, de la realización humana. Antes de realizar algo, o para realizarlo, lo primero que el ser humano tiene que hacer es esbozarlo, proyectarlo como posibilidad. El problema, el primer problema, quizá, es que a todo ser humano se le presentan un número indeterminado de posibilidades de realización o apropiación entre las que ha de elegir. Y tras este problema, el segundo problema, seguro, es que no puede delegar la decisión en otro. Ciertamente, “las posibilidades que cada uno tiene, o bien emergen de uno mismo o de los demás” (SH 311), o dicho de otro modo, o bien son creadas por uno mismo (libre creación individual), o bien son entregadas por otros a lo largo del tiempo (depósito social e histórico). Pero esto no evita el acto personalísimo de elección o apropiación, pues en ello le va a uno su vida moral. Por eso, un tercer problema, el más grave ahora, es el de saber discernir qué posibilidad es la mejor, la que le realiza a uno mejor. Aquí es donde pensamos que está tomando un papel decisivo la noción de valor. El valor es en bioética el canon de evaluación de los conflictos morales, que no son sino conflictos de posibilidades. Lo que nos apropiamos son posibilidades, pero esas posibilidades, en la medida en que se nos presentan como múltiples, distintas y contrapuestas, es preciso someterlas a un proceso de evaluación. Es justo la irrupción del “valor”. Las posibilidades objeto de realización son ahora buenas o malas, mejores o peores, en función de lo que valen. De ahí que se diga que la ética es la “realización de valores”, como, por otra parte, se venía diciendo ya dentro de la ética de los valores.

Ahora bien, la expresión “realización de valores” puede ser equívoca desde el punto de vista zubiriano. En primer lugar, lo que hacemos propiamente no es realizar valores sino apropiarnos posibilidades. Esto significa, por un lado, que la apropiación recae sobre la realidad y consiste básicamente en la aceptación de una posibilidad real. Por otro lado, significa que el valor no es más que el canon o medida de esas posibilidades que se presentan en una situación determinada como viables. Según dice Zubiri, “ciertamente, puedo ir del valor al bien. Pero entonces el valor es mera *ratio cognoscendi* del bien; en manera alguna es *ratio essendi*” (SSV 223). Es preciso insistir en ello: el modo de discernir las posibilidades buenas de las malas, o las mejores de las peores, es conociendo, analizando qué valores poseen. El valor es la medida de esas posibilidades, su sistema de referencia, pero no la posibilidad en cuanto tal.

En segundo lugar, “realizar” no es dar realidad a algo que no la tiene, dado que los valores, igual que los fictos y las ideas, son físicamente reales (reales en sentido zubiriano). Como dice Zubiri, “lo irreal mantiene el físico carácter de realidad -e insisto en la palabra físico-, en el cual se inscriben las ficciones o las ideas. No es que junto a la realidad que realmente existe haya un mundo de ficción, sino que el carácter físico de realidad aloja por un lado las cosas reales que veo y además las ficciones o las ideas que yo forjo dentro de ese campo” (HRI 135). En términos zubirianos, “realizar” un valor no es pues darle realidad, sino apropiarme la posibilidad que *valoramos* como buena, justa, etc., es decir, aceptarla, y en este sentido, *hacerme* con su poder. En definitiva, no se trata de que el ser humano realice valores, sino que son los valores, o las posibilidades *buenas, justas, etc.*, realizan al ser humano.

En tercer lugar, lo que cabría añadir por último es que el valor no es, quizá, el único canon o modo de medir la proyección y realización de posibilidades. No hay ecuación perfecta entre “apropiación de posibilidades” y “realización de valores”. De hecho, en el Zubiri de los años 50, el valor no era más que un modo de evaluar una dimensión de las posibilidades apropiables, pero no el único ni el más importante. Hoy, en el terreno de la bioética, sí parece ser el más importante, y quizá por ello corremos el riesgo de considerarlo como el único.

Evidentemente, hecha esta precisión, nada impide ahora seguir utilizando la expresión “realización de valores” como equivalente a “apropiación de posibilidades”.

#### 5.5.1. De la buena voluntad a la elección responsable: la apropiación de posibilidades

La inteligencia humana es “estructuralmente” muy variada. Se puede aprehender lo real en y por sí mismo, pero ocurre que casi siempre nos encontramos

aprehendiendo lo real entre otras cosas, o en función de otras cosas, o distanciadamente. Esta aprehensión dual puede ser también muy distinta. Se puede aprehender lo real moviéndonos en el ámbito o campo de realidad aprehendida, o se puede marchar allende esta aprehensión, en busca de su fundamento. A lo primero, como ya vimos, llama Zubiri logos, mientras que a lo segundo llama razón. Tanto el logos como la razón construyen la realidad dada primordialmente, pero de modo muy distinto. El logos construye la realidad “ideando”; en cambio, la razón construye la realidad “idealizando”. Aunque Zubiri no utiliza explícitamente esta terminología, a continuación voy a servirme de ella para completar el análisis de la construcción de la bioética.

Pues bien, la construcción de ideas y valores en el campo es lo propio del logos, mientras que el esbozo de posibilidades y la realización de valores es lo propio de la razón. Por tanto, tanto las ideas como las posibilidades son construidas, pero de modo muy distinto. Las ideas y valores son construidas por el logos, mientras que las posibilidades son más o menos pensadas. Para lo primero basta con un acto de “ideación”; en cambio, para lo segundo, ese acto es de “idealización”. Fundamental la diferencia. La ideación ya la describió Zubiri en los tres tomos de *Inteligencia sentiente*. La idealización en parte sí y en parte no, porque no está adscrita a una única facultad. En parte sí, porque es lo que hace la razón, y en parte no, porque es lo que, complementariamente, pertenece también al sentimiento afectante y a la voluntad tendente. La ideación tiene que ver con el logos en su amplio espectro (percepción, ficción, concepción, estimación, afirmación, valoración, etc.), mientras que la idealización tiene que ver con la razón, con la intelección racional (postular, modelar, confrontar, proyectar, etc.), apoyada esta intelección en los contenidos del campo dados por vía intelectual, emocional y volitiva.

Idear es formar ideas. La inteligencia, al aprehender las cosas, idea, forma ideas de ellas. La ideación es el acto más común de la inteligencia. Idealizar es otra cosa. No es formar ideas a partir de la realidad, puesto que éstas ya están formadas en la aprehensión campal, sino proyectarlas más allá de esa aprehensión. La ideación es todavía un acto que nos retiene en la aprehensión. La idealización va más allá de la aprehensión, allende ella. Es la diferencia entre el “sería” y el “podría ser” en términos zubirianos. El DRAE<sup>28</sup> dice que “idealizar” es elevar las cosas sobre la realidad sensible por medio de la inteligencia o la fantasía. Esto en Zubiri es imposible, no hay una realidad sensible y otra inteligible, sino que todo es realidad. Lo que sí es posible es ir de la realidad aprehendida a una realidad allende la aprehensión. Y esto es lo que aquí vamos a entender por

28 RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima Primera Edición.

“idealizar”. De hecho, “ideal”, también según el DRAE, es sinónimo de “prototipo”, “modelo” o “ejemplar” de perfección. Entonces, la pregunta es la siguiente: cuando valoramos lo que hay que hacer, ¿estamos ideando o idealizando? Se habla de una “comunidad ideal”, o de “belleza ideal” o de “excelencia moral”, que viene a ser lo mismo, pero respecto de la bondad. ¿Qué son estas valoraciones, ideaciones o idealizaciones? Una teoría científica es una posibilidad ideal, y lo es también la belleza de un cuadro o la opción óptima ante un conflicto moral. Todo esto son posibilidades, pero son posibilidades pensadas, estimadas o queridas, cada una en su caso, es decir, idealizadas con el canon “valor”.

Pero tratándose de la concepción zubiriana de la razón, la idealización no es más que una fase, la primera, en el proceso de apropiación o realización de posibilidades. Toda apropiación posee dos fases o dos momentos, una de idealización y otra de positivación. La idealización corresponde a lo que Zubiri llama “esbozo de posibilidades”, mientras que la positivación se asemeja a la experiencia o “verificación”. La verificación consiste en traer al campo lo esbozado. El esbozo posee la característica de la universalización, mientras que la verificación particulariza el esbozo. La universalización consiste en pasar de lo que “yo quiero ser” – puesto que las posibilidades “se constituyen en orden a lo que yo quiero ser” (SSV 267)– a lo que todo “podría ser”. No toda idealización implica universalización, pero “una moral que no pase la prueba de la universalidad, dice Zubiri, está minada radicalmente por su base” (SH 431). La particularización consiste en pasar de lo que “podría ser” a lo que “puede ser”.

Todo esto que aquí hemos descrito con terminología básicamente zubiriana en dos pasos, el de idealización y el de positivación, ha sido la estructura básica en la que D. Gracia ha asentado últimamente su análisis de la ética y de la bio-ética. “La inteligencia, decíamos, proyecta lo que pretende llevar a cabo, y para ello necesita, entre otras cosas, valorar el proyecto. En tanto que proyecto, se trata de algo que aún no es real y que por consiguiente tiene carácter puramente ideal. Sólo si se realiza, lo proyectado cobrará realidad. En la valoración, pues, hay un momento ideal y otro real. Al valor realizado lo hemos llamado cultura. Pero también es cultura el momento de idealidad, que todos proyectamos necesariamente. Pongamos un ejemplo. La justicia es un valor, como lo son también la belleza, la solidaridad, la paz, la salud, la vida, etc. Mi deber es siempre realizar los valores que aún no son reales de modo completo, como la justicia. Eso significa que yo estoy proyectando o imaginando una sociedad en la que la justicia esté plenamente realizada. Los valores tienen un momento de idealidad, que consiste en la proyección ideal de un mundo y una sociedad en la que ese valor esté totalmente realizado, de tal forma que permita vivir de modo pleno a todos los seres humanos. Ese momento de idealidad es absolutamente necesario en el proyecto humano. De ahí que buena parte de las producciones culturales tengan

por objeto diseñarlo, dotarlo de contenido. Los mitos, las religiones, las filosofías, el folclore, la novela, la poesía, están continuamente diseñando ese mundo ideal en el que los principales valores cobren realidad plenaria. El reino de Dios de la tradición cristiana se caracteriza porque en él se dan en plenitud ciertos valores como la verdad, la justicia, el amor y la paz. Y con variantes no sustantivas, lo mismo sucede en el paraíso musulmán, o, bajo forma secularizada, en el reino de los fines de Kant o en el paraíso del proletariado marxista. Los valores no están plenamente realizados, y la obligación moral de todo ser humano no es otra que hacer lo posible para que cobren realidad cuanto antes y de modo pleno.”<sup>29</sup>

El proceso de apropiación o realización según estas dos fases es lo que puede llamarse ejercicio de responsabilidad, en el sentido de respuesta a la realidad que nos lanza y posibilita que nos determinemos en ella. La responsabilidad es la doble tarea de esbozar posibilidades y apropiarlas en orden a su previsible verificación (en este caso, en orden a la configuración o realización humana), por tanto, quedando en disposición de ratificar o rectificar lo debido.

## CONCLUSIÓN

Las bases filosóficas zubirianas de la ética de la responsabilidad pasan por tres puntos: el de las facultades que dejan al ser humano en situación de “indeterminación real” y, por tanto, en situación de tener que hacerse cargo de la realidad, el de las “posibilidades de elección” o apropiación de realidad, lo cual exige un proceso de estimación y valoración, y el de la “responsabilidad de realización” de unas ciertas posibilidades en la realidad, la parte más directamente ética.

Si aplicamos este fundamento al tema de la ética de la vida, o de la bioética, vemos que lo que desde el punto de vista moral se nos entrega en el proceso histórico a la altura del siglo XX es un nuevo modo de estar en la realidad, es decir, una nueva posibilidad, y una vez apropiada, una nueva capacidad. Hasta aquí al ser humano le bastaba con recibir y apropiarse el ejercicio de la virtud o el cumplimiento del deber para vivir bien o ser justo, pero no más. A partir de ahora todo esto puede serle necesario, pero no suficiente. El hombre del siglo XX ha pasado a vivir más que en el presente y en el pasado, en el futuro y, por tanto, ha tenido que tomar como eje central de su vida moral otro concepto que expresara una nueva idea de bien y de justicia. Este otro concepto es el de responsabilidad. *La historia de la ética del siglo XX es el descubrimiento de un nuevo criterio*

29 GRACIA, D., “La ética de la objeción de conciencia”, en *La objeción de conciencia*, ANALES DE LA REAL ACADEMIA DE MEDICINA, p. 700.

*de acción moral: la responsabilidad hacia el futuro.* Nunca hasta ahora la historia de la ética había entregado al ser humano esta idea de responsabilidad. Se trata de responsabilidad hacia el futuro; la otra, la responsabilidad hacia el pasado y el presente ya venía formando parte, de una u otra manera, de la conciencia moral. La novedad ahora es que la responsabilidad lo es fundamentalmente del futuro, de lo que pudiendo ser técnicamente posible no sabemos si debería serlo éticamente.

En torno a esta línea se articulan todas las éticas del siglo XX, como ha mostrado D. Gracia: primero la ética de Max Weber, autor con el que se introduce la expresión “ética de la responsabilidad” en 1919, luego la ética de los valores, sobre todo en la figura de N. Hartmann, más tarde la ética existencialista, especialmente el humanismo de J. P. Sartre, y, finalmente, la llamada, propiamente, bioética, en su origen, no por casualidad, todavía una ética de la ciencia y de las nuevas tecnologías. Pero es también la ética que en España mejor sigue las bases de la filosofía de Zubiri, tal como creemos haber mostrado aquí, frente a las bases de la filosofía existencialista, y la que impulsará el desarrollo metodológico de la bioética de la responsabilidad de D. Gracia.

CARLOS POSE

## SIGLAS

- NHD: Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987.  
 SE: Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985.  
 EDR: Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.  
 TDSH: Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Madrid, Alianza, 2006  
 HD: Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984.  
 SH: Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986.  
 SSV: Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, 1992.  
 IRE: Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza, 1991.  
 IL: Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982.  
 IRA: Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.