EL HECHO MORAL EN ZUBIRI

1. *El problema*

Uno de los puntos más apasionantes y más complejos de la reflexión filosófica en los últimos tiempos es la moral. No se trata fundamentalmente de una lucha entre distintos códigos morales en conflicto, ni siquiera del fundamento racional de los distintos deberes o virtudes; antes que eso, no existe acuerdo sobre el problema *específicamente filosófico* que presentan los hechos morales, sin que falten quienes piensan que en el orden moral la filosofía no tiene nada específico que decir. Las situaciones a que esto aboca resultan más de una vez angustiosas: perdida ya la eficacia social de las cosmovisiones religiosas, sin confianza en una racionalidad que no sea algo más que estratégica, la urgencia apremiante de cuestiones morales precipitan al hombre de hoy en las aguas fétidas del nihilismo moral o lo arrojan sin esperanzas en manos de las argucias de la sofística pública.

Pocos negarían que en medio de este encrespado océano el planteamiento kantiano puede ser tomado como marco general de referencia desde el cual sigue siendo posible clarificar la altura filosófica de los problemas morales, aunque fuese para discrepar totalmente de las soluciones presentadas por Kant. Este consagra un planteamiento deontológico de la ética, cuyo tema central es la fundamentación —en el sentido de *Grundlegung*— de una normatividad, universal y a priori, del deber ser desde una doctrina de la legalidad pura de la razón. El imperativo categórico, descartando las fundamentaciones empíricas, presenta la forma universal en la que se asienta toda verdadera legalidad moral. Para ello, Kant sólo necesita un supuesto: la existencia del hecho moral mismo, supuesto en el que Kant no necesita detenerse por aparecerle como obvio.

Universidad Pontificia de Salamanca

En este punto, sin embargo, la situación parece haber variado sustancialmente desde el siglo XVIII. No me parece que hoy deba darse por supuesta la realidad del hecho moral porque, cuando menos, tal hecho exigirá análisis que determinan su específica realidad. Después de Nietzsche —podría ampliarse a todos los llamados «maestros de la sospecha»—, el hecho moral puede ser no una realidad evidente, sino tan sólo una apariencia producto de una grandiosa falsificación inicial. Habría que explicar, pues, la *posibilidad* del hecho moral, su *realidad* específica, e incluso eventualmente su *necesidad*. Como se observará, estamos ante un hecho que es anterior a las distintas morales, anterior a la necesidad de una fundamentación filosófica del deber como tal, pues estamos en el plano del ser. La cuestión más difícil será determinar qué tipo de relación mantiene esto con el deber ser: ¿se trata simplemente de algo neutralmente previo, que no altera lo restante? ¿obligará quizá a una reformulación total de los problemas morales específicos? ¿acaso éstos quedarán resueltos o disueltos en aquella dimensión previa?

La todavía reciente publicación del texto básico en el que Zubiri reflexionó sobre estos temas[1] aconseja volver sobre una reflexión que, en el texto del filósofo español, se despliega no sin dificultades; por ello, en el presente estudio me limitaré a la labor de clarificar el que me parece ser el núcleo básico de su análisis.

2. *La apropiación, lugar propio de la moral*

La afirmación básica de todo el análisis zubiriano en este punto puede resumirse así: el hombre es una forma de realidad —esencia abierta— que, por ello mismo, es constitutivamente moral. Sólo desde este ámbito puede explicarse que existan predicados morales aplicables a las acciones o a la vida del hombre, sólo así puede entenderse que existan valoraciones sobre la realidad e incluso sólo desde ahí caben reglas con carácter normativo. Es posible que todo esto no se explique sólo desde el hecho moral que es el hombre, pero sin ello no podría siquiera plantearse. Zubiri repite esto de múltiples maneras: «No se trata de especular sobre la realidad moral en el sentido de que la moral tiene una realidad; se trata de que el hombre, "él", físicamente, tiene como uno de sus caracteres, como uno de sus ingredientes constitutivos, lo moral; de que el hombre, como realidad física, es constitutivamente moral, y de que lo moral es físico a su

1 El capítulo «El hombre, realidad moral» está editado a partir de una transcripción corregida de un curso oral de 1953-54 titulado «El problema del hombre» y forma parte de la obra póstuma de X. Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza, 1986). Citaré esta obra en adelante como S.H.

Universidad Pontificia de Salamanca

modo» (S.H., 366). Debemos explicar, pues, qué significa esa estructura moral como consustancial al hombre porque no es evidente y porque incluso ese pasaje transcrito en su misma rotundidad podría fácilmente inducir a errores.

Zubiri llegará a afirmar sin equívoco posible que «moral es igual a apropiación» (S.H., 407), lo cual exige buscar dentro de la realidad humana el lugar de eso que se denomina «apropiación». Esto, al menos en principio, es un discurso antropológico, quizá con más precisión de «antropología *metafísica*» o de «metafísica de la realidad humana»; en todo caso, un discurso descriptivo y no prescriptivo.

Para abreviar el camino, comencemos diciendo que lo propio de la forma humana de realidad consiste en ser una *esencia abierta*. En tanto que «esencia» es el sistema de aquellas notas constitutivas que determinan su suficiencia estructural y su clausura cíclica por lo que son de suyo. Pero ese sistema, al serlo de notas reales, queda en una situación en la cual la realidad dada en cada contenido excede siempre del contenido en que está dada y abre esa esencia concreta a un ámbito de realidad que la excede; por ello, esa esencia es «abierta»; pero ¿abierta a qué? Ante todo, a la propia realidad que es su esencia y que debe hacer suya, por lo que la esencia abierta que, como toda esencia, es suficiente de suyo, tiene también que ser «suya» y esto se hace inexorablemente en la realidad que queda dada como alteridad excedente, lo cual exige una apropiación de esa alteridad. En tanto que suya, la esencia abierta es un absoluto; en tanto que abierta, la apropiación sólo es posible con relación a la realidad que la desborda, por lo que es relativa. De este modo, esencia abierta equivale a absoluto relativo[2] y eso sólo es posible para una forma de realidad cuyo modo propio de relacionarse con las cosas sea precisamente su carácter «real».

Este carácter elemental y fundamental es el acto de inteligencia sentiente; su función consiste en ser mera actualidad de las cosas en tanto que reales. Realidad es la forma en la que las cosas quedan siendo actuales en la inteligencia en tanto que muestran una específica alteridad: lo que sean lo son *de suyo,* es decir, por las notas que en propio configuran esa cosa. No existe ninguna realidad que no esté dada en algún contenido concreto, pero es esencial el hecho de que en todo contenido concreto su realidad aparece como algo que desborda, que excede su

2 Desarrollar a fondo estas escuetas afirmaciones exigiría seguir paso a paso la gran obra de X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1962), obra que desemboca precisamente en la diferencia entre esencias cerradas y esencias abiertas (pp. 499-508, 515-517). Cabe llegar a los mismos resultados por un camino antropológico más descriptivo, cuya mejor síntesis quizá sea la primera parte de *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza ,1984); en adelante citaré esta última obra como H.D.

Universidad Pontificia de Salamanca

realización contingente en ese contenido. En todo contenido, por trivial o sublime que sea, su realidad desborda lo dado transcendiéndolo; es decir, la realidad es transcendental, pero inicialmente esa transcendentalidad se apunta sólo como un ámbito inespecífico, cuya especificación ofrece innumerables dificultades. Zubiri quiere que esto no sea una elucubración teórica, sino un hecho analizable en el acto intelectivo más modesto y es el mismo sentir —en este caso, la cinestesia— quien manifiesta esta direccionalidad de lo real —realidad «en hacia»— apuntando en todo acto de intelección un ámbito transcendental que desborda lo actualizado como contenido propio. Por tanto, una realidad dotada de inteligencia sentiente estará abierta por las propias notas constitutivas —físicas— que la conforman a ser real en un ámbito de realidad que desborda la concretez de esas notas; del mismo modo, está forzada «físicamente» a realizar su propia realidad lanzándola a ese ámbito en el cual es real, pero que formalmente no es ella misma. Si llamamos «persona» a una esencia abierta, podría llamarse «personeidad» (por semejanza con «perseidad» o «aseidad») a la estructura sistemática de las notas que conforman su realidad; «personalidad», en cambio, sería la figura concreta en que esas notas se realizan dentro de la exigencia de transcendentalidad emanada de lo real en tanto que busca actualizarse en su propio ámbito de realidad. Persona, esencia abierta, inteligencia sentiente, animal de realidad, absoluto relativo: de hecho son términos intercambiables.

Demos un paso más que, si hubiese que fundarlo con rigor, quiza sería un salto. La intelección sentiente es el acto elemental que significa la inauguración de la humanidad y, por tanto, instaura un nuevo orden estructural, aun cuando algunas notas de esa estructura tomadas aisladamente (sustancias) coincidan con las de otras estructuras. Sin embargo, es la sustantividad quien tiene autonomía y quien ordena las relaciones constitutivas entre sus elementos. Si bien es cierto que esta novedad estructural puede explicarse *genéticamente* y, en ese sentido, «la primera y elemental función de la inteligencia será de orden biológico» (S.H., 346), cabe también ver el acto intelectivo como un hecho inmediato y, en ese otro sentido, no es la peculiaridad de la vida humana quien determina la intelección, sino que es el hecho intelectivo quien hace posible y funda las peculiaridades que ofrece la vida humana[3]. El acto intelectivo elemental —«aprehensión primordial de realidad»—, al actualizar las cosas como reales, las hace manifiestas

3 Es claro que los dos puntos de vista no son necesariamente incompatibles, pero el predominio de uno u otro puede tener importantes consecuencias. El segundo de estos puntos de vista es el más radical, como muestra con claridad X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, I: *Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza, 1980), pp. 284-285, reiterado luego en *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza, 1983), pp. 36-38.

Universidad Pontificia de Salamanca

en su plena independencia; por ello, el hombre en sus notas físicas está abierto a la realidad como tal y no puede por menos que buscar las actualización de esa apertura, que es una característica estructural de sus propias notas físicas. Ello se debe, en última instancia, a la transcendentalidad de la realidad misma en las notas en que se realiza; ese espacio entre los contenidos reales y la realidad que en ellos siempre los transciende es el lugar de todo lo específicamente humano.

Esta ecuación entre inteligencia sentiente y realidad es la base última de toda la filosofía de Zubiri; sin embargo, se trata de una ecuación no simple sino compleja, una ecuación que integra diferencias sin anularlas en la identidad. Desde ese mismo momento, el hecho moral y todos los posibles problemas morales quedan colocados en una línea paralela —quizá idéntica— a los hechos intelectivos y la tradicional escisión entre teoría y práctica desaparece, aunque habrá que ver cómo. Por ello, Zubiri hace causa común con otras filosofías contemporáneas en el propósito de romper la suficiencia idealista de la lógica conceptual; pero, al revés que muchas de esas filosofías, no buscará en la primacía de los actos volitivos o del ámbito moral los testigos de cargo; Zubiri no afirmará nunca que «la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera»[4], sino que quebrará el círculo de la representación desde la intelección misma. La filosofía de Zubiri es una *filosofía de la realidad* (vale decir: de la intelección sentiente); no es una filosofía de «la volición», «del deseo» o «de la libertad». «Realidad» es un carácter formalmente intelectivo, lo cual no significa que sea *sólo* intelectivo, sino que ese momento intelectivo es primario respecto a los demás. Es aquí donde hay que plantear todos los problemas.

El hombre está conformado por un sistema de notas físicas y en ese sentido es lo que es. Entre esas notas, la inteligencia conforma una realidad según la cual el hombre en su totalidad se enfrenta a las cosas en tanto que reales y, en ese enfrentamiento, la realidad queda desbordando lo dado; desde ese momento, el hombre sólo puede hacer suyas sus notas apropiándoselas, para lo cual necesita actualizar la excedencia de la realidad en algún contenido diferenciado. Ello exige un movimiento de la intelección que, desde la indiferenciada aprehensión primordial, se despliega hacia una expansión dentro del ámbito real. No se trata, sin embargo, de una actuación de la inteligencia sobre la realidad, sino del dinamismo de lo real que mueve a la inteligencia para que ésta actualice ese dinamismo en el cual queda inmersa ella misma en tanto que nota real[5]. Si llamá-

4 E. Levinas, *Totalidad e infinito*. Tr. E. D. Guillot (Salamanca, Sígueme, 1977), p. 308.

5 El importante tema del dinamismo de la realidad, varias veces enunciado por Zubiri, es tratado sistemáticamente en la obra póstuma *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid, Alianza,

Universidad Pontificia de Salamanca

semos al conjunto de las notas físicas que el hombre tiene ámbito de la necesidad y si tenemos en cuenta que configuran un sistema abierto, tendríamos que decir que en el hombre la necesidad hace de él un ser de necesidades, un ser que sólo puede hacer suyo lo que tiene abriéndose a lo que no tiene. Este ámbito de la necesidad —que otros preferirían llamar *pasividad*[6]— viene marcado por el hecho de que en la actualización intelectiva el hombre como forma de realidad queda «poseído» por la realidad y esta, no sólo le «afecta» desde la «alteridad» que muestra, sino que lo posee con su *fuerza de imposición*[7]. Este *poder* de lo real[8] que envuelve al hombre será apropiado por éste y lo dotará así de su propio poder sobre las cosas, aspecto decisivo para entender la volición ; por ello, la inteligencia sentiente, al ser actualidad de ese poder, será también una *inteligencia posidente* (S.H., 405).

El proceso que lleva de la realidad compacta a la diferenciación del campo de realidad resulta muy complejo desde el punto de vista intelectivo, pues significa pasar de una intelección unitaria, en la que el acto intelectivo y la cosa inteligida coinciden, a una intelección dual, en la que la unificación es resultado de un proceso dual. Nótese, sin embargo, que esa dualización se lleva a cabo sobre el elemento común que es la realidad en su exigencia de transcendentalidad.

Ese distanciamiento intelectivo, inhibiendo el contenido inmediato para resaltar el campo genérico de realidad, supone una desrealización que presenta los contenidos como *posibilidades,* las cuales en sí mismas son irreales. Las posibilidades están llamadas a realizarse; sin embargo, para ello necesitan ser apropiadas. Como la realidad transciende sus contenidos, toda posibilidad enraiza en la realidad, pero ésta deja indeterminado ese ámbito de posibilidades. Sólo llegarán a realizarse si un ser desde sus notas físicas se las apropia, ante todo para actualizar a través de ellas la exigencialidad de sus propias notas físicas. El hombre sólo da una figura concreta a su realidad a través de la apropiación de posibilidades; al mismo tiempo una esencia abierta está inevitablemente forzada a esa apropiación: «Las propiedades que la realidad humana no solamente tiene, sino que no puede por menos de tener, precisamente por apropia-

1989). Sin embargo, es posible que esta rica obra no agote el tema y la segunda parte («Las estructuras dinámicas de la realidad») deban leerse más bien como algunos ejemplos de dinamismos concretos; para nuestro tema sería particularmente importante «El dinamismo de la suidad» (cap. IX).

6 Así el propio Zubiri: S.H., 84-85, 493-494, etc.

7 En toda aprehensión de realidad encuentra Zubiri los tres momentos de «afección», «alteridad» y «fuerza de imposición»: Cf. *Inteligencia y realidad*, pp. 32-34. De hecho, del último momento habla poco y, sin embargo, debe ser esencial en nuestro tema, bien entendido que cada «momento» implica de hecho los otros dos.

8 Este importante aspecto, conectado con la fuerza de imposición y supuesto en muchos análisis intelectivos, será considerado con más amplitud en H.D., 87-91.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción, eso es formalmente aquello en que consiste el orbe de la moral, la realidad moral. Lo moral está justamente constituido por el sistema de propiedades que tiene el hombre por apropiación. La propiedad por apropiación, esto es lo moral» (S.H., 374). Esta afirmación clave no es evidente a primera vista; habrá que explicar, pues, ese momento de apropiación.

Las posibilidades irreales son siempre múltiples; su apropiación exige una elección, algo que necesita el desencadenamiento de un acto de libertad, el cual cubrirá la distancia entre una realidad inmediata y la actualización en distancia de su transcendentalidad[9]. ¿Cómo es posible semejante elección? Si nos fijamos exclusivamente en los caracteres intelectivos, todas las posibilidades lo son de la realidad y esta es unitaria en todas sus manifestaciones componiendo así un ámbito neutro e inespecífico; en ese contexto, el acto de libertad o sería puramente arbitrario (lo cual equivale a negarlo), o se detendría ante la idéntica atracción que sobre él ejercen las posibilidades por su momento común de realidad, lo cual lo estrellaría contra una aporía similar a la del asno de Buridán. El acto de libertad, que interviene cumpliendo una función esencial en el mismo proceso intelectivo, sólo me parece posible si en la realidad hay alguna característica por la que una posibilidad se muestra preferible a otra; si no fuese así, la elección no sería susceptible de justificación y la vida humana no sería una trama en la que la sucesión de distintas acciones van determinando una figura concreta de hombre a lo largo de su despliegue.

Esa figura concreta que el hombre va adquiriendo a través de la apropiación es lo que se llama *carácter,* distinto del mero «temperamento» conformado por las notas psicofísicas que cada hombre tiene. Dicho de otra manera, la configuración de la personalidad es la conformación del carácter y este es el primer sentido de lo moral: «El carácter es la definición misma de lo que es propiedad apropiada por apropiación» (S.H., 377). El carácter es el ámbito de la justificación, contrapuesta por Zubiri a la mera «justeza» (S.H., 346) de la conducta instintual. Como hoy es de todos conocido, Zubiri se apoya para ello en la posible etimología amplia de *êthos,* frente a la cual el sentido habitual de *éthos* (*mos* en latín) sería una acotación restringida: «Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por "modo o forma

9 Este punto tiene una estructura similar en el caso de las dos modalidades intelectivas que son el logos y la razón. «En buena medida, la intelección de lo que algo es en realidad [logos] es una intelección libre»: *Inteligencia y logos* (Madrid, Alianza, 1982), p. 66. «La esencia de la razón es libertad», afirma por su parte *Inteligencia y razón,* p. 107.

Universidad Pontificia de Salamanca

de vida", en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple "manera"»[10]. Sin embargo, esta posible etimología, tan revalorizada a partir de Heidegger, sólo significa que la del carácter no es una cuestión psicológica, tal como suele entenderse (Caracterología); al colocar el carácter en la línea de la exigencia transcendental de la realidad humana, la cuestión se torna rigurosamente *metafísica.* En mi opinión, esto por sí mismo no soluciona los problemas plantados, sino que señala el ámbito básico en el que han de afrontarse, pues esa apropiación sólo es posible si se dan determinadas condiciones que habrá que estudiar. Las condiciones, no *a priori* sino reales, que configuran el hecho moral: este es el problema.

La línea dominante de la filosofía zubiriana está marcada por el examen de la realidad como tal y su actualidad primaria que, como hemos dicho, es la intelectiva. En mi opinión, si se toma la línea intelectiva en su aspecto puro, no hay en ella nada que permita justificar el que una forma de realidad es preferible a otra; tan de suyo real es el sórdido ruido que produce la circulación motorizada como las cautivadoras melodías de un concierto de Vivaldi. Sin embargo, debe haber en la actualidad de lo real algo que no es puramente intelectivo, por lo cual unas formas de realidad se muestran como preferibles a otras y, por tanto, hacen justificable una determinada opción. Cuál sea ese orden y cómo se articule es asunto confuso en Zubiri, precisamente por el predominio total en su filosofía del orden intelectivo. Inhibiré conscientemente los rasgos más descriptivos[11] —los más estimulantes para una primera lectura— para destacar las articulaciones estructurales del problema, articulaciones no siempre bien explícitas.

Es preciso retornar al primer momento. La primordial actualización de la realidad deja al hombre poseído por esa realidad, instalado en un ámbito que es del mismo orden que las notas que lo configuran y, por tanto, la realidad ejerce sobre el hombre un poder de atracción que estimula la realización de su ser en la realidad. Es esta formalidad de realidad, y no en primer término los múltiples contenidos contingentes, la que suscita esa atracción, pues se trata del único orden congruente con su propio modo de ser. Al actualizar la realidad, el hombre queda queriéndola (en sentido positivo o negativo) y los contenidos reales

10 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios.* 9 ed. (Madrid, Alianza, 1987), p. 248. Un estudio sobre este tema, clásico en la filosofía española y confesadamente inspirado en Zubiri, en J. L. Aranguren, *Etica,* 3 ed. (Madrid, Rev. de Occidente, 1965), pp. 19-29. Permanece olvidada, en cambio, una derivación en una línea distinta: la desarrollada en la gran obra de M. Granell, *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología* (Madrid, Rev. de Occidente, 1969).

11 Una primera exposición del tema, enmarcado en la filosofía española, puede encontrarse en E. Bonete, «La ética en la filosofía española del siglo XX», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética,* 3: *La ética contemporánea* (Barcelona, Crítica, 1989), pp. 386-440.

Universidad Pontificia de Salamanca

pierden su indiferencia según aparezcan en esa línea como más o menos deseables. La fuerza que pone en marcha las acciones conducentes al ajustamiento de la figura humana concreta a las exigencias transcendentales de su realidad es la actividad de quererlas, es *volición*. La volición está intrínsecamente determinada por las tendencias del hombre, las cuales son desde sí mismas volentes, dada la alteridad irreductible en que queda toda realidad en el acto de su actualización. Del mismo modo que no hay sentidos más inteligencia, sino sólo una inteligencia sentiente, tampoco existe un orden de las tendencias y otro de la volición que cooperen o confluyan en un objeto idéntico, sino sólo una voluntad tendente. En el animal de realidad que es el hombre no existen unas tendencias en estado puro que delimiten un orden cerrado de la necesidad y una volición puramente espontánea (pura *Tathandlung),* sino una volición tendente que actúa espontáneamente desde la necesidad.

Zubiri recurre al doble sentido que en español tiene el verbo «querer» para afirmar esa unidad: «querer» en el sentido de apego a una realidad gratificadora («quiero un vaso de agua») y «querer» en el sentido de decisión entre diversas alternativas («quiero escribir este libro»): «Estos dos sentidos afortunadamente están dentro del mismo verbo, porque las dos dimensiones están en todo acto de voluntad en cuanto tal»[12]. Siendo esto cierto y recogiendo las ventajas de este hecho, en mi opinión el segundo de estos sentidos (decisión) está siempre cualificado por el primero, mientras que la inversa no me parece tan evidente. Por ello, resulta algo oscurecido el sentido de afirmación del poder —«yo puedo»[13]— marcado por la suficiencia constitucional del sistema humano de notas en su «enfrentamiento» (S.H., 385) con las diversas formas de realidad; ese aspecto, tomado por otras filosofías como el rasgo específico de lo volitivo[14], aparece aquí algo difuminado, lo cual tendrá luego importantes consecuencias. Por ello, Zubiri puede recurrir al clásico vocablo *fruición* como carácter unitario de los dos sentidos de «querer» hasta afirmar sin equívoco que «la esencia de la volición es pura y simplemente fruición» (S.H., 370), algo que quizá no todos estén dispuestos a aceptar.

12 S.H., 369. En otros lugares de la misma obra (S.H., 142-152, 572-573) se analizará ampliamente el tema, sin alterar la línea básica.

13 En este sentido, vale la pena leer el estudio de P. Ricoeur, «Le problème du fondement de la morale», *Sapienza* 28 91975) 313-337, donde se intenta resaltar un orden de la «intención ética», anterior y primario respecto a la «ley moral».

14 Así, la importancia eidética de la «decisión» en el análisis de P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté,* I: *Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier. 1950), pp. 37-81. Así la complicada relación y diferencia entre «deseo» y «gozo» establecida por E. Levinas, *Totalidad e infinito,* cit., pp. 57-59, 129-134.

Universidad Pontificia de Salamanca

«Fruición», en efecto, parece referirse en primer término al aspecto tendente como apaciguamiento de la tensión generada mediante la asimilación o devoración del objeto. Los defensores de las morales deontológicas verían en ello una «voluntad patológica», que jamás podría tomarse como guía, pues «ni el mundo ni, en general, fuera de él, es posible considerar nada que pueda tomarse como bueno sin retricción si no es una *voluntad buena*»[15]. Quien así pensase, tendría una parte de razón: el decidido intento de evitar la concepción de una moral como superestructura que desde fuera cayese sobre el hombre tiene la contrapartida de un enraizamiento en apariencia cuasi-biológico[16], que oscurece su diafanidad racional. Pero es preciso añadir una precisión inmediata pues, aunque Zubiri no lo explicita mucho, con el término «fruición» no se designa un estado psicológico de disfrute empírico de algún contenido concreto —esta sería quiza la tesis en que se fundan las éticas hedonistas—, sino que aquí se trata de la realidad misma, de una realidad que, como tal, es congruente con el modo con que su propia realidad se le hace presente al hombre. Es cierto que esta realidad no debe contraponerse nunca a los contenidos como si se tratase de un continente neutro en el que los más diversos contenidos van entrando, pero la cualificación concreta de esa realidad es obra de los diversos sentires, en tanto que «analizadores»[17] de la realidad y quizá, por analogía, de las distintas tendencias[18]. Se trata, por tanto, de la misma posesión de la realidad, en tanto que actualiza la voluntad tendente como «atenimiento fruente» (S.H., 371-372) a la realidad misma: «La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad» (S.H., 405). Es perfectamente posible, pues, que la fruición de la realidad lleve consigo renuncias a contenidos agradables desbordados por la transcendentalidad de lo real mismo; con ello, cualquier pretensión de convertir la fruición actual en criterio de moralidad queda superada.

Los actos humanos, en cuanto realización del hombre, no son un afrontamiento neutro con las cosas reales. Lo serían si el hombre fuese un hecho concluso, pero la necesidad de apropiación traza un ámbito en el cual los actos se

15 Como es sabido, es la frase que abre el capítulo primero de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, de Kant.

16 Sería muy instructiva una confrontación —en sus afinidades y, sobre todo, en sus diferencias— con el pensamiento orteguiano; puede verse el magnífico tratamiento que ofrece P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura* (Barcelona, Ariel, 1984), pp. 339-375. Tal confrontación está iniciada en el citado estudio de E. Bonete.

17 *Inteligencia y realidad*, p. 111.

18 Zubiri dice, en efecto, que «la tendencia de una volición es como el sentir de una intelección» (S.H., 573), lo cual remite el problema al modo en que deba conceptuarse la «inteligencia sentiente», cuestión no tan clara en Zubiri como se suele suponer.

Universidad Pontificia de Salamanca

disponen dentro de una trama vital que busca realizar *(per-facere)* la apertura de lo dado. El hombre se apropia la realidad buscando realizar su perfección, que sería «en su figura la forma plenaria de la realidad humana» (S.H., 390), por lo cual no basta con actuar, sino que es preciso actuar bien, es decir, elegir aquellos actos conducentes a esa perfección, a la perfección que el hombre busca como congruente con su realidad.

La perfección no es un hecho, sino que envuelve una esencial dimensión de *proyecto.* Porque es una esencia abierta, el hombre proyecta la figura de su perfección abriendo una dimensión teleológica que configura sus actos como la realización de lo que aparece como apropiando. Esta apropiación hace que el hombre busque estar a bien con las exigencias que dimanan de su esencia, busque la *felicidad* mediante la apropiación. Quizá sea el tema de la felicidad el más destacable de todo el análisis zubiriano en un marcado intento de colocarse dentro de la línea más clásica de la filosofía occidental (cfr. S.H., 366-368, 391, 406), a la que busca someter a una profunda radicalización; al mismo tiempo y de modo ahora implícito, pienso que Zubiri busca con ello ofrecer una visión del hecho moral en oposición al planteamiento kantiano, cosa por lo demás no extraña al resto de su filosofía[19]. Reconozco, además, que esta inequívoca reivindicación de la felicidad —valiente o temeraria—, causa grandes problemas después de la contundente crítica de Kant y toda la problemática desplegada en torno a la falacia naturalista. Sin embargo, también creo que Zubiri no dice lo mismo que la tradición eudemonista y, para empezar, no se trata de constatar el hecho de que los hombres buscan la felicidad (S.H., 406), sino de la habitud de un ser proyectivo que busca su perfección y, por tanto, se coloca en el ámbito de la felicidad, es decir, en un ámbito en el cual la apropiación le llevará a sentirse feliz o desgraciado.

Zubiri no afirma nunca que la felicidad sea el criterio concreto de moralidad, sino que los actos morales inciden en una línea de felicidad porque se montan teleológicamente en ella. Tampoco sería cierto que todas las éticas deontológicas nieguen todo sentido a la felicidad, sino que la esperan como consecuencia del deber cumplido y, por tanto, la pregunta «¿qué debo hacer?» no puede traducirse en la pregunta «¿qué debo hacer para ser feliz?» (regla de prudencia), pero sí en la pregunta «¿qué debo hacer para tornarme digno de ser feliz?» (ley

19 En un primer momento, las críticas que Zubiri hace a aspectos concretos de Kant, referidas casi siempre a la primacía del deber (cfr. S.H., 355-357, 360, 394, 409, 414-425), no me parecen muy orientadoras, pues se trata más bien de apoyos literarios, por lo demás fácilmente contestables. Dígase lo mismo respecto a Scheler (cfr.. S.H., 357-358, 383, 413).

Universidad Pontificia de Salamanca

ética)[20]. Es decir, no sería posible una moral teleológica pura, como tampoco una moral deontológica pura; la primera disolvería la ética en antropología y terminaría en un recetario de higiene vital, mientras que la segunda degeneraría en una estructura heterónoma inhumana. Debe ser posible algún tipo de mediación entre ambos extremos y la discusión consiste en determinar qué enfoque domina sobre el otro; del mismo modo que existen ensayos desde morales deontológicas para rescatar cierta teleología[21], Zubiri presenta un análisis marcadamente teleológico que busca integrar el deber.

El problema en Kant quizá no resida en su tan criticado formalismo ético; algún formalismo es inevitable si se ha de mantener la exigencia de universalidad y Zubiri afirma que «una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base» (S.H., 431); la cuestión reside en saber dónde debe enraizarse el formalismo y ahí Zubiri afirma que «el imperativo viene demasiado tarde. Expresa lo que la inteligencia ha hecho, pero no constituye el hacer mismo de la inteligencia» (S.H., 356). Un deber puro finalmente no sería fundamentable pues ¿dónde fundar que se *deba* seguir el deber?; Zubiri propone examinar antes las estructuras por las cuales una realidad se presenta como sujeto de deber y con ello se busca por todos los medios evitar una heteronomía moral mediante una propuesta que quizá podría llamarse *ética formal de bienes*[22]. Es aquí donde debe insertarse el complicado análisis de la felicidad.

A nadie se le escapa el parentesco entre fruición y felicidad, hasta el punto de que en algún momento en Zubiri parecen términos intercambiables. Sin embargo, quizá la fruición insiste más en la posesión presente, mientras que la felicidad se sostiene en un ámbito proyectivo en el cual el hombre *busca* hacer coincidir su figura vital con las exigencias de sus notas físicas. Al insistir en la *búsqueda,* la felicidad adquiere un aspecto formal —emanado de la forma de realidad que posee al hombre— que, en mi opinión, puede ser tan categórico como transcendental es la realidad y, aunque siga siendo cierto que «sobre lo que sea la felicidad dudan los hombres y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios»[23], eso sólo es posible si unos y otros están vertidos a ese ám-

20 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* A 806, B 834.

21 Quizá quien está persiguiendo en España esta línea con más constancia y acierto es A. Cortina; véase, por ejemplo, su *Etica mínima. Introducción a la filosofía práctica.* 2 ed. (Madrid, Tecnos, 1989).

22 Como la denomina, remedando el título de la famosa obra de Scheler, D. Gracia, *Fundamentos de bioética* (Madrid, Eudema, 1989), pp. 369-377.

23 Aristóteles, *Eth. Nic.* I 4, 1095 a 21-22.

Universidad Pontificia de Salamanca

bito de búsqueda. No se trata, pues, de un estado psicológico subjetivo, ni siquiera de la satisfacción de unos anhelos del hombre emanados de sus estructuras empíricas, incluso en el caso de que esas estructuras fuesen universalizables a toda la especie. Se trata de la forma de estar en la realidad por parte de una sustancia abierta, se trata quizá de un *estado* metafísico[24] propio de una realidad moral, lo cual hace posible e incluso exige la repercusión también empírica del dinamismo moral, precisamente porque ese dinamismo abarca a todo el hombre. Así puede afirmarse que «una moral completamente ajena a toda complacencia y a todo bienestar es una moral quimérica» (S.H., 403), sin que ello signifique que la complacencia y el bienestar sensibles son los cánones de toda moral.

Si la felicidad se inserta en la realidad como tal y ésta excede los contenidos concretos que encontramos, la felicidad ha de ser un *ámbito* en el cual las posibilidades aparecen como apropiandas para la figura del hombre. El carácter apropiable de las cosas en tanto que reales las convierte en buenas por razón de su apropiabilidad. La reivindicación de la felicidad exige la reinstauración de la bondad moral, concepto también expuesto a conocidas críticas. Pero en Zubiri tampoco la bondad es un concepto empírico que signifique un discernimiento entre contenidos concretos; quizá la definición más precisa sea la que afirma: «Lo bueno es lo real en tanto que fuente de posibilidades apropiables» (S.H., 400). Bueno, por tanto, es lo real mismo en tanto que posibilidad apropiable y es la transcendentalidad de lo real la que una vez más evita la caída en el relativismo pues, si nada es bueno o malo sin ser querido, la bondad no es una cualificación de la realidad actuada en ella por el sujeto, sino el modo en que queda actualizada la realidad misma en el ámbito volitivo. Salvadas las distancias, en Zubiri sucede lo mismo que en Spinoza: «En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena»[25] y por similares razones, salvadas también las distancias, ni en uno ni en otro caso eso significa un relativismo moral.

Esto quiere decir que, si en tanto que apropiables las cosas son buenas o malas, ello se debe a que se actualizan concretamente en una dimensión más originaria. A esta dimensión suele llamarla Zubiri «el bien en general» (S.H., 384-385, 389), aunque en mi opinión, por analogía con «realidad» (o «reidad») debería llamarse «bondad», la cual no podría definirse por un contenido diferen-

24 El concepto de «estado», a partir de la primacía del «estar» respecto al «ser», es reivindicado con alcance metafísico por Zubiri; cf. *Inteligencia y logos*, cit., pp. 62-63.

25 B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata* III, prop. XXXI.

Universidad Pontificia de Salamanca

ciable, sino que debería ser una formalidad, precisamente la formalidad en la cual la realidad queda actualizada en volición tendente. De hecho, el propio Zubiri habla de «esta formalidad que llamamos bien» (S.H., 384), aunque puede dudarse si el término está utilizado aquí en sentido preciso. Ello haría de la bondad un carácter inespecífico, coextensivo a la realidad moral de una esencia abierta y ello hace también inevitable la exigencia de una concreción ulterior en bienes o males.

Intelectivamente, eso que Zubiri denomina «la diferencia moral» (bienes y males) es paralelo a la actividad específica del logos. Las cosas son buenas o malas en tanto que caen dentro de la línea marcada por la búsqueda de la felicidad: «Si el hombre no fuese una realidad moral capaz de apropiarse unas posibilidades, las cosas no serían buenas ni malas, serían lo que son pura y simplemente» (S.H., 382). Ello justifica la elección, que se convierte entonces en *preferencia* por su relación a la vida humana y hace que «el hombre no es solamente el ser que puede preferir, sino el que no tiene más remedio que preferir» (S.H., 141). Esto supone que en el bien «la realidad cobra un carácter irreductible al de su mera realidad» (S.H., 382), lo cual parece significar la negación de un «bien físico» en sentido estricto, pues por sus notas físicas las cosas son lo que son y nada más. No obstante, esto parece embrollarse cuando Zubiri afirma que «el mal moral es idénticamente un mal físico, y el mal físico es idénticamente un mal moral» (S.H., 397); pero no es ni una ni otra cosa en sí mismo, sino en tanto que apropiable por una esencia moral, la cual ciertamente es una ralidad determinada por la disposición de las notas físicas, pero no es ella misma otra nota física más. Lo moral —por consiguiente, la felicidad— no son notas físicas que se añaden a otras notas, sino que se trata de una *dimensión* que emana necesariamente de la disposición estructural en que quedan las notas físicas; el hombre es moral por su índole física, pero la moral no es una realidad física.

Si el bien es la forma de realidad en tanto que apropiable para la perfección humana, el estatuto metafísico del bien es, en mi opinión, el de una «cosa-sentido», pues la modulación que adquiere una «cosa-realidad» en tanto que función de la vida humana («posibilidades de la vida») es justamente la definición de «cosa-sentido»[26]. El modo más claro de entender esto es la afirmación zubiriana del carácter transcendental de la bondad («bonum») como transcendental complejo conjunto, es decir, fundado en el transcendental simple que es la realidad

26 Sobre este punto importante puede verse *Sobre la esencia*, cit., pp. 104-107. El problema de las «cosas-sentido» está esperando una investigación detenida y, sin ello, su pensamiento ético quedará rodeado de ambigüedades.

Universidad Pontificia de Salamanca

misma, puesta en relación con una esencia volente[27]. Tengo dudas, en cambio, respecto a la posibilidad de invertir el razonamiento anterior, es decir, afirmar que toda «cosa-sentido» entra por ello mismo en el ámbito del bien, pero no es algo decisivo para nuestro tema. Esto lleva a situaciones paradójicas.

Si bienes y males son realizaciones concretas de la bondad en función de su apropiabilidad por la perfección humana, no pueden existir bienes o males absolutos. Esto no quiere decir que sean meramente relativos al acto de preferencia porque, aunque es en la preferencia donde se hacen actuales, esa actualidad no es una actuación volitiva, sino actualidad de sus notas reales. Pero ello significa que el único bien sin restricciones es precisamente la felicidad como substrato esencial en el que surge todo posible bien; Zubiri llama a la felicidad «fuente de todo bien», «posibilidad de todas las posibilidades» (S.H., 391, 393). Si esto es así, la felicidad no es más que la dimensión de bondad en el hombre, la actualidad propia de una esencia abierta, cuya tensión constitutiva busca ser realizada por bienes concretos, los cuales irremisiblemente quedarán siempre desbordados de nuevo por la tensión transcendental que es la bondad. Esto hace de la felicidad misma algo esencialmente «indeterminado» (S.H., 401, 404, 406, 408), lo cual no es un aspecto negativo como aducen los críticos de las morales eudemonistas, sino su positiva inscripción en el carácter insondable de la realidad misma que coloca a la vida humana en una situación de constitutiva «inquietud» (cfr. H.D., 99-100). Por ello, paradójicamente, el hombre que busca realizar su perfección en la línea de la felicidad, cuando concreta su figura en la apropiación de unos bienes, tiene que sentirse al mismo tiempo desdichado puesto que ningún bien realiza la exigencia de su perfección y por eso tiene sentido afirmar (o negar) una dicha eterna para el hombre. Incluso habría que decir que sólo puede sentirse empíricamente del todo feliz quien cierre la tensión de su realidad para contentarse con una figura inadecuada de sus posibilidades. Dicho de otra manera, la apropiación en el ámbito de la felicidad instaura la vida humana en el dramatismo oscilante entre la dicha y la desdicha.

Surge aquí un punto oscuro: ¿de dónde emana el mal moral? No cabe duda que en el ámbito de la felicidad el hombre se apropia la realidad bajo la razón del bien y, en este sentido, el mal tiene que estar subordinado al bien[28]. Sin embargo, si la realidad es buena en tanto que apropiable, ¿no debe entrar el mal también dentro de la apropiabilidad? ¿cómo puede apropiarse el mal? ¿acaso el mal

27 Cf. Id., p. 430.

28 El proceso descrito en S.H., 395-399 me parece estrictamente paralelo a la subordinación del error a la verdad en *Inteligencia y logos*, pp. 288-294.

Universidad Pontificia de Salamanca

es sólo un bien deficiente? ¿deficiente respecto a qué? ¿una apropiación que obstaculiza el desarrollo de las posibilidades del hombre? ¿depende el mal de la volición o de las propiedades de las cosas? ¿cómo puede introducirse el mal moral si originariamente no hay mal físico? Preguntas estas oscuras, como sucede siempre que se roza el problema del mal en cualquiera de sus acepciones.

Como la realidad desborda transcendentalmente la figura concreta que en cada caso dado es el hombre, éste queda en débito respeto a esa realidad o, como dice Zubiri, el hombre es «una realidad debitoria» (S.H., 411, 412). Este débito es el poder de la realidad y hace que el hombre tenga que apropiarse las posibilidades *apropiandas*, es decir, aquellas que aparezcan como preferibles en orden a la felicidad. Por este carácter debitorio algunas posibilidades aparecen como deberes en la línea proyectiva de la felicidad y estos deberes se imponen como normativos en tanto que emanan de la realidad misma. Esa realidad, en su fundamentalidad última (cualquiera que sea en concreto esa fundamentalidad) hace del hombre un ser *religado* y la realidad religante es un *ob*[29], algo que se presenta a la vida humana como exigencia inexorable. La ligazón última del hombre a la realidad (ante todo, a su propia realidad) intelectivamente es religación y, por ello mismo, aparece en el ámbito de la felicidad como *obligación* (S.H., 433; H.D., 93-94). Que el hombre tenga que actualizar algunas formas de realidad como deberes es la expresión última del hecho primordial que dejó al hombre poseído por la realidad y ese carácter debitorio se enraizará todo posible sistema de deberes concretos.

Otra cosa distinta es la determinación de unos contenidos concretos como deberes. Si el hombre los debe, es porque no los tiene y, por tanto, los deberes desbordan lo dado en la línea de la ultimidad marcada por la obligación. Como esta es la función específica de la razón (frente al logos), Zubiri afirma que «los deberes en plural no transparecen más que por un acto de razón» (S.H., 412). Sin embargo, la razón no funciona en el vacío y se alimenta de las posibilidades actualizadas por el logos, con referencia a las cuales conforma un esbozo que las radicaliza como realizandas. Hay una ordenación estructural entre el sistema de referencia ofrecido por el logos y la actualización racional, por lo que no se dan deberes en abstracto, sino que el sistema de posibilidades que se presenta como deberes persigue actualizar en una línea la perfección del hombre. Esto es

29 No es un mero juego de palabras; el *ob* es un momento esencial en la marcha de la razón y una de sus categorías intelectivas: cf. *Inteligencia y razón*, cit. pp. 175-180, 192-193. La cuestión que esto plantea es si el prefijo «ob» se usa en el mismo sentido dentro del ámbito intelectivo («objeto», «ob-stáculo») que cuando se habla de «ob-ligación».

Universidad Pontificia de Salamanca

lo que quiere decir Zubiri cuando inserta todo sistema concreto de deberes en lo que llama una «idea del hombre» (S.H., 425). Esto debe referirse no a lo que el hombre es como realidad física, sino a una actualización de unas posibilidades entre otras para concretar una figura humana que se supone la más acorde con su perfección. Si es así, toda idea del hombre tiene una marcada dimensión proyectiva y, por otra parte, ninguna puede pretender agotar las posibilidades esenciales desde el momento en que la elección de unas supone la renuncia a otras no menos reales. Por ello, todos los contenidos de la razón, al no estar dados, necesitan ser *verificados* y la verificación de los deberes presenta un difícil problema, puesto que sólo podría tratarse de la experiencia humana como plenitud de vida, lo cual exige una consideración detallada de las dimensiones individual, social e histórica del hombre. En el caso óptimo, lo que así podría verificarse es que un sistema de deberes es razonable porque lo es la idea de hombre que lo sustenta, pero nunca podría demostrar que es el definitivo ni el único razonable puesto que ningún contenido, por último que se quiera, puede cerrar de una vez por todas una esencia abierta.

Es fácil observar aquí la subordinación de los sistemas concretos de deberes a la «idea del hombre», un concepto algo vago que requiriría un análisis detenido; otro síntoma de lo mismo es la afirmación zubiriana de la moral como más amplia que el deber (S.H., 357, 363), en oposición clara al kantismo.

Los conflictos morales surgen por «una multiplicidad pavorosa de ideas precisamente acerca de lo que el hombre es» (S.H., 425) y, en consecuencia, por una multiplicidad de códigos morales en lucha, vale decir de figuras concretas de la felicidad. Zubiri insiste en que esto no es relativismo moral, pues todas las morales desarrollan ese permanente fondo moral que es el hombre, lo que hay de moral en las morales y, además, las distintas morales son susceptibles de pruebas racionales. Quizá habría que decir que la firmeza de la estructura moral debe conjugarse con cierto «aspectualismo»[30] respecto a las morales como momentos del desarrollo de una esencia abierta.

Resulta indudable que en Zubiri el orden del deber no es autónomo y un «deber puro» es impensable. Cualquier deber está supeditado a la actualización de la realidad como bien y esto se incrustra en la estructura moral del hombre como búsqueda de la felicidad. Por eso, «la felicidad no es un deber, sino lo que hace que sean debidos los deberes» (S.H., 415), con lo cual estos se insertan en el ámbito de la felicidad, la cual no puede determinarlos en sus contenidos con-

30 Este es el término utilizado por Zubiri en otro contexto (H.D., 304), pero ante un problema similar, como contrapartida del «relativismo».

Universidad Pontificia de Salamanca

cretos. Es lógico que Zubiri busque insertar en esta estructura básica conceptos fundamentales del mundo moral, como son «razón práctica» (S.H., 404), «responsabilidad» (S.H., 416-417), «sanción» (S.H., 418) y, sobre todo, un amplio desarrollo de la moral concreta en la que la estructura social del hombre tiene un importante papel; pero ya no me detendré en ello. Alguien dirá que el problema específicamente moral para la filosofía es la racionalidad de los códigos de deberes, y quizá tampoco discutir esto conduzca a nada; pero aun en ese caso no sería cierto que el análisis zubiriano es meramente «previo» a la moral como tal, algo «premoral» e indiferente para las morales concretas; habría que hablar más bien de una «protomoral»[31], en el sentido de punto de anclaje de toda moral posible, lo cual para la ética filosófica significa al menos que esta no puede desligarse del resto de la filosofía ni el deber de la realidad. Todo pende en última instancia, del hecho de haber insertado la volición en la fruición; si se hubiese puesto en primer término el momento de decisión, quizá el deber mostraría otro relieve distinto. Pero esto es lo mismo que decir que en esta línea concreta la clave reside en la *voluntad tendente,* lo cual presenta no pocos problemas en el conjunto de la filosofía de Zubiri.

3. *Problemas ulteriores*

Tal me parece ser el nervio del análisis zubiriano respecto al hecho moral, análisis ante todo de un «hecho» y, por tanto, no la propuesta de una moral concreta entre las posibles dentro de la estructura moral. Parece claro, pues, que estamos ante un capítulo de su pensamiento antropológico y lo que queda pendiente es la fundamentación de algún código de bienes y deberes, si esto sigue siendo posible. No dejaría de resultar paradójico que, después de sentar la necesidad física del hecho moral en el hombre, este se encontrase sin recursos para asegurar alguna guía de esa moralidad. A no ser que se quiera decir que este mismo análisis es ya de por sí una suficiente *fundamentación,* pero en ese caso habría que definir lo que debe entenderse por «fundamentación».

El análisis zubiriano va poniendo de relieve una serie de conceptos: animal de realidad, inteligencia sentiente, voluntad tendente, persona, realidad moral, animal fruente, carácter, animal de posibilidades, perfección, felicidad, animal de ideales, realidad debitoria, realidad religada, ser responsable... Todos ellos, si no formalmente, sí coinciden materialmente y todos ellos se articulan en una unidad estructural marcada por la sucesión realidad moral — bienes y males — deberes. El problema que esto plantea para la filosofía de Zubiri es la integra-

31 Como hace D. Gracia, *Fundamentos de bioética,* p. 368.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción sistemática de estos análisis en el hecho básico de su pensamiento maduro, el hecho que viene marcado por la primariedad del acto de intelección sentiente como actualidad primordial de la realidad. Esta posible integración plantea muchos problemas, los cuales no surgen sólo *después* del análisis zubiriano del hecho moral, como podría pensarse, sino en un punto frecuentemente descuidado: ¿queda suficientemente descrito el hecho moral al definirlo como «apropiación»?

Si, por hipótesis, suponemos resueltos estos problemas, surgiría un nuevo campo para el estudio y habría que determinar la línea de la filosofía moral en la que se inserta el planteamiento zubiriano, a fin de poder establecer así un balance crítico de sus planteamientos y limitaciones. Adelanto, sin embargo, que posibles limitaciones en este campo no necesariamente debilitarán sus análisis en la línea intelectiva porque ello supondría conceder a la filosofía moral la última palabra en la totalidad del campo filosófico, lo cual tampoco es evidente sin más.

Esto quiere decir que el presunto estudio, reducido conscientemente al nudo estructural del análisis, debe ser continuado para buscar alguna respuesta a la gran cantidad de interrogantes que se han ido suscitando.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Universidad Pontificia de Salamanca