

REALIDAD Y BONDAD TRANSCENDENTAL EN ZUBIRI

1. DELIMITACION DE LOS PROBLEMAS

El brillante análisis sobre el hecho moral realizado por Zubiri plantea multitud de interrogantes e incluso de incertidumbres. Aunque a simple vista ese análisis muestra una notable fluidez, si se lo despoja de su riqueza ornamental para fijar sus estructuras básicas¹, éstas presentan aristas afiladas y parece más de una vez que se mueven mediante saltos bruscos. A esta luz, muchos conceptos, que parecían transparentes en sí mismos, exhiben su reverso oscuro y cargan sobre el tema un problematismo que exige tratamiento más minucioso y analítico. De hecho, algún lector de Zubiri puede pensar no sin razón que el resumen aludido resulta mucho más abrupto que el propio escrito zubiriano; ello se debe a la decisión estratégica de introducir elementos claves de la filosofía última que no están presentes en aquel escrito de Zubiri, elementos que generan tensión e incertidumbres, pero cuyo fundamento estriba en que una lectura plana de aquel escrito, en mi opinión que puede no ser la del lector, se agota en su brillantez y hoy resulta poco prometedor.

Todo el análisis parece depender del aserto zubiriano que delimita al hombre como una esencia abierta. A la vista de este somero análisis, la fórmula encierra una extremada gravedad y sería un dogmatismo filosóficamente intolerable el pensar que se deba dar como un supuesto evidente. Aunque existen varios caminos para aproximarse a la caracterización del hombre como esencia abierta, me parece poco dudoso que se trata de una fórmula *metafísica* y sólo justificable desde la metafísica. Lo que ahora importa no es tanto el carácter problemático de toda afirmación metafísica, sino más bien el hecho de que siempre supondrá unos determinados datos «físicos» vistos desde cierto relieve, datos que, por tanto, están necesitados de un análisis desde ellos mismos. En esta línea, es claro que todos los hechos manejados en el análisis no son del mismo orden, que entre ellos se dan relaciones de ordenación estructural y, por tanto, es preciso identificar los elementos primordiales y determinantes.

¹ Así lo he intentado en mi artículo «El hecho moral en Zubiri». *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 17 (1990) pp. 199-217.

Para nuestro tema, aquel análisis parece delimitar tres grandes núcleos sucesivos, que podrían representarse como tres círculos progresivamente concéntricos: vida moral - bienes - deberes. Esto quiere decir de manera inmediata que Zubiri enfoca los problemas morales desde el prisma dominante de la vida moral, presentada como un hecho y con referencia a la cual se delimitará luego el ámbito más concreto de los bienes y el todavía más reducido del deber. Ahora bien, este proceso de condicionamiento progresivo necesitaría, a su vez, ser leído desde su centro hasta el círculo más externo, pues en realidad la vida moral concreta es el *resultado* de la complejión formada por ese peculiar dinamismo interno de sus distintos momentos.

Al conocedor de Zubiri le asalta la tentación inmediata de verter esa estructura triádica en las modalidades, también triádicas, que con tanto esmero analizó su filosofía madura en el caso de la intelección: aprehensión primordial - logos - razón². La tentación se hace casi irresistible desde el momento en que en el propio Zubiri existen varios pasajes que tienden puentes inequívocos entre ambas líneas y, además, no se trata sólo de una comodidad metodológica, sino que quiere ser la expresión del modo en que se actualiza el dinamismo de la realidad misma. Y, sin embargo, por el momento es preciso tomar precauciones porque algunos de esos puentes muestran una solidez que quizá es más aparente que real. La precaución no es desmedida en cuanto se piensa que la equivalencia entre «aprehensión primordial» y «vida» no resulta obvia, aunque sólo fuese porque el segundo concepto parece mucho más amplio y sus contornos carecen de precisión inicial. Por ello, no se trata de algo de lo que podemos partir como un hecho unívoco que está ahí, sino de algo que tenemos que conquistar a través del análisis.

La pendiente por la que nos deslizábamos, confiados en el perfecto paralelismo que aparecía entre moral e intelección, queda bruscamente frenada al percatarnos de que no existe un equivalente moral para la intelectual aprehensión primordial. Ese vacío en el momento primordial resulta particularmente inquietante porque, si bien no todo se resuelve en él, sin duda es la base de todo lo demás. En el mejor de los casos, «vida humana» es un concepto complejo y sintético, que no es la base primera de lo moral, sino algo que queda abarcado por ella en toda su extensión y, por tanto, está necesitado de discernimiento analítico. El propio Zubiri parece entenderlo así cuando, en implícita discusión con las filosofías de la vida, afirma: «A la pregunta de lo que es la vida del hombre no puede contestarse más que diciendo en qué forma el hombre se posee en su propia sustantividad a lo largo de su vida»³.

2 Este es el tema desarrollado minuciosamente en *Inteligencia sentiente: *Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza 1980 [Con este título a partir de la 3ª ed.; se citará como IRE]); *Inteligencia y logos* (Madrid, Alianza 1982 [Se citará como IL]); *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983 [Se citará como IRA]). Hay una tendencia frecuente, incluso entre buenos conocedores de la filosofía de Zubiri, a reducir la «inteligencia sentiente» a la modalidad exclusiva de la «aprehensión primordial»; es muy importante no olvidar que «inteligencia sentiente» son todas y cada una de las modalidades intelectivas y, en sentido complejo, «inteligencia sentiente» es la unidad estructural de las tres modalizaciones.

3 X. Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza 1986), p. 574. En adelante citaré esta obra como SH.

Todavía más desconcertante resulta que, en ese lugar que aparece ahora vacío, Zubiri introduzca una y otra vez el concepto genérico de «inteligencia sentiente» como base primera —allí no explicada— del hecho que expresa la «esencia abierta». La sospecha más inmediata es que ello insinúa una disolución de la moral por reducción a su base intelectual y, en consecuencia, la anulación de la ética en la antropología o en la metafísica; quizá con más exactitud, en una antropología metafísica. Antes de hacer frente a esta espinosa cuestión, es importante anotar algunas consideraciones.

A través de lo dicho es fácil observar que los planteamientos zubirianos se mueven dentro un enfoque muy peculiar, enfoque que por principio no debe excluir otros posibles, pero que de hecho condiciona todo el análisis. Si la magnitud más amplia y abarcadora es la vida moral, los problemas concretos aparecerán referidos a ella y serán analizados como componentes internos de esa estructura, en definitiva como aquello que son. Si la vida moral es un hecho —simple o complejo, esto ahora es indiferente—, el discurso en que se expresa será declarativo; eso podrá explicar el hecho de que se den prescripciones, lo que tales prescripciones sean y dónde se enraizan. Pero, ¿se sigue de ahí lo que *deben* prescribir? A partir del hecho que es la vida moral, ¿puede deducirse algún criterio para determinar la calidad moral de cada vida? Dicho con mayor rotundidad: ¿es el análisis de la vida moral lo que suele entenderse como una «fundamentación» de la moral, precisamente lo que para muchos es la tarea de una ética filosófica? Aceptemos cuando menos que la cuestión no es obvia⁴, pues no sería absurdo sospechar que el razonable objetivo de huir de cualquier forma de falacia «idealista» encubre una recaída en alguna de las variantes de la consabida falacia naturalista.

Este enfoque parece sugerir que en Zubiri el problema moral queda reconducido a la pregunta antropológica y, por tanto, es la doctrina filosófica sobre el hombre el fundamento primero en que se resuelvan éstas y otras cuestiones filosóficas. Estaríamos, una vez más, ante otra consecuencia del planteamiento que deriva de las cuatro conocidas preguntas kantianas y su famosa afirmación: «En el fondo (*im Grunde*) todo ello puede reducirse a la antropología, pues las tres primeras preguntas dicen relación a la última»⁵. Pero, ¿qué significa exactamente ese «en el fondo»? No es tan evidente que deba interpretarse en el sentido de que la antropología es la auténtica filosofía primera que sirve como canon de toda posible disciplina filosófica, al modo como lo entendió ejemplarmente M. Scheler. Si se sigue esta vía, la dificultad tan sólo se desplaza para hacerla caer ahora sobre la fundamentación de la propia antropología⁶, la cual, si ha de ser *filosófica*, encierra en su pretensión fundamentante una petición

4 La gran obra de D. Gracia, *Fundamentos de Bioética* (Madrid, Eudema 1989), pp. 366–382, 482–506 tiene el gran mérito de haber planteado las cuestiones con una amplitud y rigor desconocidos. Sin embargo, su planteamiento ha merecido una severa crítica de A. Cortina, *Ética sin moral* (Madrid, Tecnos 1990), pp. 55–74, crítica muy consistente desde el punto de vista de una ética decididamente deontológica, cosa que, en mi opinión, no es la de Zubiri ni la de D. Gracia. Más adelante indicaré dónde reside el núcleo de esta discusión.

5 I. Kant, *Logik*, en *Werkausgabe* (ed. W. Weischedel) VI, p. 448.

6 Cf. mi libro *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su Antropología filosófica* (Madrid, Edica 1978), sobre todo pp. 391–406.

de principio, como demostró de modo incontestable Heidegger⁷, pues volveríamos al dicho de Protágoras que ve en el hombre la medida de todas las cosas. Lo que Kant parece afirmar es más bien que todas las cuestiones filosóficas terminan por desembocar en el hombre, lo cual podría pasar por una afirmación trivial aunque sólo fuese porque es el único ser que se plantea interrogantes filosóficos. Del hecho de que todas las cuestiones filosóficas terminen por desembocar en el hombre no debería deducirse que todas adquieren mayor claridad cuando se las enfoca desde la antropología. Más bien parece que la pregunta «¿qué es el hombre?» filosóficamente resulta desmesurada para comenzar por ella; de hecho, el hombre es una realidad tan compleja que resulta impenetrable, si antes no se dispone de recursos previos que orienten en su estudio. Por ello, no sería disparatado pensar que la respuesta a la pregunta antropológica debe ser conclusiva y resultado complejo de las respuestas concretas a otras preguntas más limitadas y diferenciadas; el propio Kant, en otro pasaje también conocido, mantiene sus tres famosas preguntas: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?⁸, sin añadir una pregunta antropológica explícita, quizá porque ésta quedaría contestada desde una sistematización de las respuestas a las anteriores.

Lo cierto es que en una filosofía como la de Zubiri la absolutización de la antropología, a la que tan propensos se muestran algunos estudiosos⁹, conduce a situaciones paradójicas. En una esencia abierta y dinámica como es el hombre, la estructura moral aparece como una dimensión constitutiva de lo que el hombre es, con lo cual estaríamos al mismo tiempo explicando el modo de ser del hombre por la estructura moral y ésta por el modo de ser del hombre. Sin embargo, pienso que Zubiri nunca abrigó la pretensión de que la antropología cumpliera el cometido de una filosofía primera y lo contrario sería bien extraño en un conspicuo lector de Heidegger. En efecto, una antropología *filosófica* en Zubiri no puede evitar adentrarse hasta una dimensión de antropología *metafísica* y toda metafísica buscará poner de relieve el fundamento «último», pero no puede presentarse como primer comienzo, so pena de convertirse en un discurso cerradamente dogmático. Lo que hay de cierto en esas posiciones es una cosa distinta. Cada vez parece más claro que las peculiaridades de la forma humana de realidad fueron la incitación desde la cual Zubiri llegará a su metafísica de la realidad. Más aún, el impresionante material acumulado en los cursos de Zubiri sirvió como laboratorio de su metafísica y algunos de los conceptos básicos de ésta —en primer término, el esencial de «sustantividad»— tienen detrás de ellos el material acumulado en esos años. Pero es falso razonar *post hoc, ergo propter hoc*. Del hecho de que el hombre sea la única forma de realidad intramundana que actualiza adecuadamente la realidad misma (el otro caso sería el cosmos tomado como una totalidad), no se debe deducir que esto

7 El texto fundamental sería *Kant und das Problem der Metaphysik*, de modo especial la IV Sección. Más sobre este tema en mis trabajos «La antropología filosófica, disciplina problemática», *Estudios* 29 (1973) pp. 165–205 y «Metafísica, Historia y Antropología», *Pensamiento* 41 (1985) 3–36.

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 806, B 833.

9 «Toda la filosofía [en Zubiri] se reduce una vez más a Antropología», escribe G. Gómez Cambres, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II* (Málaga, Agora 1986), p. 180.

se haga *por* el hombre y mucho menos que la realidad sea un componente a la medida del hombre. Confundir la ordenación genética o procesual del pensamiento zubiriano con su organización sistemática sería volver a una forma no muy refinada de psicologismo.

Ello significa que el análisis zubiriano del hecho moral incluye gran cantidad de material antropológico y ello es así también porque conserva huellas imborrables del momento en que se elaboró, cualquiera que sea el alcance de la refundición literaria a que se sometió el texto con vistas a su publicación muy posterior.

Dicho en esquema y asumiendo con ello importantes riesgos, los escritos anteriores a 1962 parecen dominados por la centralidad que en ellos presenta la forma humana de realidad, no primeramente en tanto que el hombre es una realidad empírica entre otras muchas, sino en tanto que específica forma de *realidad*¹⁰. Son muy numerosos los pasajes en los que Zubiri afirma la prioridad de la realidad misma y que, por tanto, en su «filosofía de la realidad», ésta no es simplemente un genitivo objetivo; pero el lector tiene a veces la impresión de que esa realidad afirmada queda en un segundo plano, como una especie de horizonte que aparece en función de las peculiaridades talitativas del hombre y entendida a su medida. Además, en este punto, por un decidido intento de evitar cualquier desenraizamiento idealista de la humanidad, Zubiri concede un gran espacio a los datos procedentes de las ciencias biológicas, hasta el punto de correr el riesgo real de aparentar una especie de biologismo metafísico, que, en última instancia, reduciría su consistencia a la solidez que mantengan determinadas teorías procedentes de la biología positiva. A veces incluso pudiera parecer que la «metafísica» de Zubiri en su incansable batalla antiidealista no va más allá de la generalización de algunos de los resultados y enfoques propios del moderno saber científico.

Estos posibles equívocos, clarificables por circunstancias concretas de la actividad intelectual de Zubiri en aquel momento y que ahora no vienen al caso, se despejarán en su madurez definitiva.

Poner de relieve rasgos epocales en los análisis de Zubiri no significa devaluarlos, sino buscar los instrumentos para entenderlos en su justo alcance. Porque esto permite entender mejor el contexto general en que se coloca tal análisis y pocas dudas pueden haber al lector con escasos prejuicios que ese contexto básico en nuestro tema viene dado por la tradición que arranca de Aristóteles. La primacía de la vida moral y de la bondad dejan aquí poco margen para la duda, pero el análisis no es una simple repetición brillante de temas añejos, sino que pretende revelar un engarce más primitivo, más originario y unitario; en definitiva, un nuevo enraizamiento para la vida moral, del cual habrá que saber si escapa a las críticas que ha merecido el neoaristotelismo ético. A su vez, este enraizamiento provocará incómodos problemas, cuya referencia básica es ahora el hombre como «animal de realidad». Quizá podría decirse que la distancia que separa al «animal de realidad» del clásico «animal

10 En otro pasaje, ciertamente ya en plena madurez, Zubiri dejará clara esta diferencia: «Aquí he tomado al hombre, pero al hombre como forma de realidad, que es cosa distinta»: *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid, Alianza 1989), p. 243. En adelante citaré esta obra como EDR.

racional» es la misma que Zubiri imprime a su análisis de la vida moral respecto a los conocidos tratamientos de la *moralitas in genere* propios de esa tradición.

Así puede entender también que el adversario fundamental sean las «idealistas» morales del deber, cuyo ejemplo clásico es siempre la ética kantiana¹¹. La primacía de la vida moral no subtrae a esta vida todo rastro de deber, pero niega frontalmente su carácter absoluto y hace de la vida moral misma el depositario directo de los predicados morales¹². Esta batalla se mantiene en el resto de la filosofía de Zubiri, pero quizá ahora los argumentos decisivos no aparecen del todo claros; es por ello que antes indicábamos que las críticas explícitas a Kant, reiteradamente centradas en la primacía del deber, son apoyos textuales poco iluminadores en una primera lectura. Con el planteamiento zubiriano el ámbito moral aparece enriquecido respecto a la rigidez de la ley, pero surgen otras incertidumbres provocadas por el fuerte condicionamiento de todo el ámbito de la normatividad, hasta el punto de que en algunos momentos las posiciones de Zubiri no dejan de recordar a Spinoza o a Hegel. No parece que exista ahora una línea recta que nos conduzca desde la vida moral a la justificación de una moral concreta y del hecho de que toda vida moral diga referencia a la felicidad quizá no se deduzca que «la moral zubiriana es abiertamente eudemonista»¹³. A veces este problema parece desplazarse como si los mismos análisis antropológicos estuviesen teñidos por una circundante capa moralizante, que los convertiría en guía humanizadora, si es que no en una implícita doctrina de la salvación.

Por ello, la confrontación del análisis del hecho moral con el marco teórico de su filosofía madura se hace en Zubiri indispensable; sólo así cabe la esperanza de poder diferenciar analíticamente los distintos momentos que en el análisis del hecho moral aparecen entremezclados, siendo ésta la fuente principal de las confusiones a que da lugar. Pero la primacía inequívoca del acto intelectual en esa filosofía madura presenta el nuevo peligro de una disolución de lo moral en sus componentes intelectivos, una reducción implícita de los problemas filosóficos de la moral al «conocimiento de lo moral». Negar que los problemas morales digan alguna referencia al ámbito intelectual —llámese a esto «cognitivismo», si así se quiere— significaría negar a la filosofía cualquier capacidad para ocuparse de los problemas morales; pero éstos tampoco serían «morales» si no dijese alguna relación al ámbito volitivo, lo cual en Zubiri se traduce en el oscurísimo problema del momento primario y la estructura interna de la volición. Si no se clarifica esto, el esfuerzo analítico de Zubiri se quedará en una brillante descripción monográfica montada en el aire. Lo mínimo que a este

11 Captó bien este aspecto A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical* (Madrid, Cincel 1988), p. 195. No obstante, habría que cuidarse de no reducir la confrontación a la *Grundlegung* y a la segunda *Crítica*, obras que se colocan en un plano manifiestamente distinto al de Zubiri. Otros textos kantianos, como la *Tugendlehre* de la *Metaphysik der Sitten* o las *Vorlesungen über Moralphilosophie*, pueden ofrecer fecundos entrecruzamientos de problemas, bien entendido que el fundamento básico es distinto e irreductible entre los dos filósofos.

12 En este sentido, podría hablarse de un retorno a Aristóteles, visto, según una expresión de M. C. Nussbaum, como una «ética de la fragilidad del bien». Cf. C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles* (Madrid, Visor 1988), pp. 71-104 y, en otro sentido, el complejo análisis de P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil 1990), pp. 199-236, 279-344.

13 Como dice A. Ferraz, *Id.*, p. 195.

respecto tiene que decirse es que tal problema está muy lejos de recibir en Zubiri un tratamiento completo y claro.

Una mirada de conjunto a la filosofía madura de Zubiri parece indicar que allí los fenómenos de la volición y la estructura moral presentan un relieve más bien marginal, si se comparan con la dominancia absorbente de la realidad y la intelección. Sólo en algún punto concreto de su tratamiento de la religión estos aspectos presentan un relieve mayor, pero incluso esto es fuente de nuevos problemas y dificultades. De esta manera, los mencionados rasgos epocales en el análisis zubiriano del hecho moral parecen agrandarse; la sospecha de que su tratamiento de este tema es una brillante digresión monográfica sin más alcance sistemático parece cobrar fuerza. Así, ese análisis tendría su momento propio dentro del desarrollo del pensamiento zubiriano que no se debe magnificar y, al mismo tiempo, tendría también el limitado contexto filosófico de una época, que ya no es la nuestra ni tampoco del todo la de las obras maduras de su autor. Ante esa situación, podría lamentarse que el lapso de un tercio de siglo que corre entre su elaboración original y su publicación le haya privado de una parte importante de la eficacia filosófica que en su momento podía haber tenido.

Sin embargo, precisamente es este tema el que significa a este respecto la excepción más destacable. A partir de fuentes orales, Aranguren utilizó la reflexión zubiriana como base fundamental de su difundida *Ética* (1958). Si se relea esta obra a la luz de la publicación del texto zubiriano, debe reconocerse que Aranguren captó bien los puntos básicos y llevó a cabo una utilización muy inteligente de sus posibilidades¹⁴; sólo cabría matizar que la postura de Aranguren no es el único desarrollo posible del pensamiento zubiriano. La cuestión reside en saber si los innegables rasgos epocales del análisis zubiriano afectan a su fondo básico o se limitan a aspectos secundarios; precisamente la exposición que hemos hecho hasta ahora viene encaminada a destacar el carácter central de esta pregunta.

Para ello es preciso examinar si este análisis puede ser asumido en los cuadros de la filosofía madura de Zubiri o si, por el contrario, debe circunscribirse sólo a un momento superado dentro de su desarrollo filosófico. La publicación del texto zubiriano en 1986 es ya una apuesta clara por la primera alternativa, no sólo por el hecho mismo de la publicación, sino sobre todo porque para esa publicación el texto original sufrió una refundición cuyo alcance no podremos determinar hasta que sea posible compararla con la transcripción original. No parece que existan grandes dificultades para integrar en el pensamiento maduro de Zubiri los aspectos más descriptivos de éstos y otros análisis similares¹⁵; pero, si se busca una integración sistemática, es ingenuo disimular las dificultades mediante una línea de concordismo fácil y superficial. Sin embargo, vale la pena intentarlo¹⁶ por tres poderosas razones. Zubiri no volvió a tratar sistemáti-

14 Sobre el alcance de esta obra dentro de la producción intelectual de Aranguren puede verse E. Bonete, *Aranguren: La ética entre la religión y la política* (Madrid, Tecnos 1989), pp. 108-159.

15 Gran parte de los estudios que componen *Sobre el hombre*.

16 El intento más importante —en realidad, el único— se encuentra en la ya citada obra de D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*. El punto clave se resume en una idea, que generosamente me atribuye, expuesta en una nota de la p. 532.

camente el tema y, sin embargo, su importancia no escapa a nadie. Tampoco hay ni un solo argumento para pensar que en su madurez Zubiri haya desautorizado ese análisis y, en cambio, existen indicios suficientes de que lo seguía considerando válido en lo fundamental; de hecho, el motivo central aparece recogido en obras de cuya «madurez» no puede dudarse: «La realidad cuyo carácter 'físico' es tener 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»¹⁷. Por último, al tratarse de un tema importante, es una magnífica ocasión para medir críticamente el alcance de la filosofía madura de Zubiri y, al mismo tiempo, entender algo del sentido de su desarrollo.

Esa madurez filosófica, como he repetido, puede verse como una radicalización de la realidad, entendida como *formalidad* inespecífica y en cuyo dinamismo enraízan todas sus formas (entre ellas la forma humana). Correlativamente, en tanto que actualización de la realidad, el *acto* de intelección sentiente es el hecho primario y radical, que permite y exige una descripción de lo que es como tal hecho. A esta luz, lo anterior plantea dos grandes grupos de problemas.

Recordemos nuevamente que todo el análisis no es otra cosa que el desarrollo de la afirmación según la cual el hombre es una esencia abierta. Ello contiene la arriesgada tesis de que el hombre es una «esencia», es decir, una estructura con suficiencia constitucional y, además, la afirmación de que son unas notas físicas (y no otras) las que configuran su sustantividad. ¿Cómo fundamentar esta afirmación a la luz del examen del hecho intelectual o, quizá mejor, cuál es el lugar intelectual propio de semejante afirmación y con qué criterios se establece? La cuestión resulta muy compleja, pero no la abordaré aquí de modo directo, sino tan sólo de modo oblicuo y en función del segundo grupo de problemas.

2. LA VOLICION, COMPONENTE DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

Este podría formularse preguntando por el lugar propio de la volición desde la primacía del acto intelectual. Si, como he afirmado, la de Zubiri es una filosofía de la intelección y no existe allí elaborada una filosofía de la volición, ¿cabe diseñarla desde —o por analogía con— su filosofía de la intelección, a fin de encontrar allí el lugar propio de los momentos que han aparecido en el análisis del hecho moral? Negar por principio semejante posibilidad sería absurdo; todo se juega en el momento de dar con la vía adecuada para el desarrollo de semejante empresa. Las opciones que se abren me parece que se reducen a tres.

La primera consistiría en entender cada paso de la volición como un momento derivado, como la aplicación práxica del correspondiente momento

17 *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1962), pp. 160-161 (En adelante esta obra se citará como SE). No es preciso insistir en la importancia de esta reafirmación, aunque se trate de un pasaje aislado y Zubiri se desentienda allí del problema, aduciendo que «no es el lugar para desarrollar estas ideas» (*Ibid.*). En el mismo sentido se pronuncia *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984), pp. 206-207 (Esta obra se citará en adelante como HD).

intelectivo. Otra vía buscaría un análisis del «hecho» volitivo como hecho puro y lo desplegaría de manera autónoma, por analogía con la intelección, en una especie de «filosofía primera de la volición». La tercera alternativa partiría del hecho intelectual como unidad primaria y buscaría la especificidad de lo volitivo en una diferenciación ulterior dentro de la misma unidad originaria. No se puede descartar *a priori* ninguna de estas alternativas, no sólo porque no hay textos de Zubiri que apoyen ese descarte, sino porque las sugerencias desperdigadas a lo largo y ancho de su obra pueden sugerir prolongaciones por vías distintas; la opción que se tome dependerá, por tanto, de una interpretación de conjunto de la filosofía zubiriana¹⁸ y a ella tendrá que remitirse.

Hay múltiples pasajes de Zubiri que parecen favorecer en este punto una interpretación intelectualista. Incluso cuando propone el neologismo *inteleccionismo* frente al tradicional intelectualismo (IRE 283-284), la diferencia entre ambos se refiere de modo directo a una problema interno a la propia intelección y parece dejar intacta la relación de ésta con la volición. Sin embargo, no es posible mantener hasta el final de modo coherente esta interpretación por la razón básica de que el intelectualismo supone un concepto de inteligencia incompatible con el pensamiento de Zubiri. Aunque él no lo haya explicitado, el concepto de inteligencia que está en la base del «inteleccionismo» exige revisar las relaciones entre inteligencia y voluntad separándolas del tradicional intelectualismo, lo mismo que del tradicional voluntarismo.

La segunda alternativa buscaría centrarse en un análisis directo de la volición como *acto*, por analogía con el análisis zubiriano de la intelección. Estaríamos frente a una especie de «filosofía primera de la volición» y la «filosofía primera»¹⁹ de Zubiri sería la síntesis o complejión de una «filosofía primera de la intelección», una «filosofía primera de la volición» y una «filosofía primera del sentimiento», de las cuales el filósofo sólo habría desarrollado la primera parte. A simple vista, éste parece un camino muy prometedor e innovador. Sin embargo, tampoco este enfoque resulta sostenible hasta el final; no ya porque Zubiri no lo ha desarrollado, sino porque, en mi opinión, resulta inviable por principio²⁰. Entre las varias razones que llevan a esto, me referiré aquí a la fundamental. La fuerza del análisis zubiriano de la intelección reside en la inmediatez del hecho analizado; el único hecho inmediato para la intelección es el acto mismo de intelección y todos los restantes quedan mediados por él, de tal

18 En este caso, el presente estudio supone mi libro *Las bases de la filosofía de Zubiri. Realidad, verdad y lenguaje* (Barcelona. Anthropos, en prensa), al cual remito para una exposición detallada de los puntos básicos del pensamiento zubiriano.

19 Ante los equívocos que suscita la expresión «filosofía primera», ¿no sería preferible utilizar una expresión más neutral, como «noología» (IRE 11)? Pero —aún dejando de lado que este término también tiene unas comprometidas vicisitudes históricas (como resume D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* [Barcelona. Labor 1986], pp. 109–111) y dando por supuesto que *noûs* se deje traducir adecuadamente por «inteligencia»— la «noología» sólo se ocuparía de la dimensión intelectual del acto primordial, dimensión «primaria», pero no única. Los equívocos que suscita «filosofía primera» dimanarían de una fuerte tradición filosófica y, no obstante, la referencia a esa tradición se me antoja insustituible para entender a Zubiri; el curso de 1969–70 titulado *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* —inédito que yo mismo preparo para su próxima publicación— no deja ninguna duda a este respecto.

20 Supongo que así debe entenderse la desconfianza respecto a la posibilidad «de un análisis noológico de la voluntad», que me atribuye A. Cortina, *Ética sin moral*, p. 66.

modo que sólo «la realidad» misma es primaria y todas las restantes actualizaciones, aunque sean transcendentales, siempre la suponen. Por eso no es accidental que en Zubiri —en todos los pasajes y sin excepción significativa— la voluntad aparezca subordinada a la intelección; así puede comprenderse incluso que la voluntad aparezca tratada siempre como una facultad (*katá dýnamin*)²¹ y que en ese contexto el propio término «acto» tenga frecuentemente el sentido de «actuación» de una facultad.

Ahora bien, ¿qué «mediación» es ésta? La tercera de las alternativas antes mencionadas —la única que resta viable— quiere evitar una *reducción* del acto volitivo al intelectual. Propone entender ese acto volitivo como una diferenciación del acto intelectual primario sobre un fondo primordial indiferenciado y esa diferenciación exige, al mismo tiempo, un estrecho parentesco y una esencial irreductibilidad. Así podría explicarse el constante intercambio de funciones que se dan de hecho entre los ámbitos volitivo e intelectual. En este punto resulta poco fecundo el momento de «inteleccionismo» de la filosofía zubiriana y hay que reclamarse de su momento de *sensismo* (IRA 89; HD 36), bien entendido siempre que se trata de acentuaciones complementarias en una y la misma filosofía.

Distintos ángulos de enfoque, coincidentes siempre en los resultados básicos, parecen avalar esta hipótesis. Está en primera instancia el ámbito de las acciones humanas, el ámbito práxico, en el cual tales acciones muestran de hecho una constante imbricación de momentos intelectivos, volitivos y sentimentales. Las acciones aparecen ante la observación como «una unidad primaria, respecto de la cual la intelección, el sentimiento y la volición no son sino tres *momentos especificantes*, pero en modo alguno tres *acciones concurrentes* en una síntesis» (HD 17). Es este un aspecto real e importante²², al que Zubiri ha dedicado muchas páginas de su obra publicada e inédita. Sin embargo, el ámbito práxico por sí solo no puede resolver nuestro problema porque deja en el aire el carácter que funda aquella «unidad» de las acciones y, en consecuencia, el propio Zubiri afirma que «a toda acción, a todo comportamiento, subyace una *habitud*. A toda *habitud*, a todo enfrentamiento, subyacen unas precisas estructuras. Sólo en las estructuras está el constitutivo formal de la realidad humana» (SH 40-41).

No cabe duda, pues, de que sólo el análisis de la estructura puede pretender radicalidad, ya que sólo en ella encontraremos la raíz última de las acciones; a su vez, ese análisis sólo será suficiente si accede a la estructura última, es decir, al orden *metafísico* de la estructura esencial; este orden, por su parte, introduce conceptos básicos como los de sustantividad, respectividad, actividad y dinamismo, que son los que configuran la disposición esencial de las notas dadas. Aquí hacen acto de presencia todas las dificultades, todas las incertidumbres que acechan a la inteligencia en el momento de buscar una vía que nos conduzca con seguridad hasta ese ámbito. Podría ser, en efecto, que la volición fuese alguna nota real, pero una nota totalmente empírica y hasta adventicia (o

21 También nota este peculiar enfoque A. Ferraz, O. c. , pp. 166–167, enfoque que allí se denomina acertadamente «metafísico».

22 Aspecto en el que está centrado el estudio de A. González, «El hombre en el horizonte de la praxis», *Estudios centroamericanos* 42 (1987) 57–87.

«adherente», como dice a veces Zubiri) que se da tan sólo en el caso concreto del hombre que conocemos hoy dentro de una estructura determinada específicamente por la inteligencia sentiente; si fuese así —la hipótesis no me parece que sea absurda a simple vista—, el hombre que de hecho conocemos tendría voliciones, pero su hipotética ausencia no alteraría la estructura como tal. Por aquí se abre la posibilidad de un enfoque complementario, que Zubiri no abandonó nunca del todo en su obra madura; ese enfoque tendría como tema dominante la génesis concreta del hombre dentro de la realidad y las exigencias de su modo biológico de quedar situado en el mundo. Este enfoque *genético* exige rigurosas delimitaciones y no aporta ningún resultado esencialmente nuevo en nuestro tema.

Si hay algún punto sobre el cual no pueden quedar dudas dentro del pensamiento de Zubiri es el hecho de que la nota elemental y especificante de la estructura humana es la inteligencia sentiente. A lo largo de su análisis del hecho moral Zubiri remite una y otra vez a este lugar último²³ hasta el extremo, como ya hemos notado, de afrontar conscientemente el riesgo de que esto se malentendiese como un intelectualismo exacerbado. Aunque algún ojo suspicaz pudiera sospechar que esa misma reiteración en éste y otros escritos similares quizá sea índice de que nos encontramos ante una adición posterior al curso original, una adición con motivo de su revisión para darlo a la publicidad, las cosas no variarían en lo fundamental. La fórmula «inteligencia sentiente» aparece ya en el primer escrito de la madurez de Zubiri perfectamente datable, el cual ciertamente es posterior al desarrollo del curso mencionado²⁴, pero de ello no cabe deducir que esta expresión no fuese utilizada antes²⁵ y, además, esto dista mucho de resolver el problema. Lo decisivo es cómo se entienda esa «inteligencia sentiente», pues de ello dependerá el lugar y el relieve de la volición; este aspecto, casi siempre dado por supuesto, es el que plantea más dificultades de las que se suele suponer.

A lo largo de la propia madurez de Zubiri, la «inteligencia sentiente» es conceptuada conforme a dos esquemas distintos que, al final, terminan por ser incompatibles. Según el primero y más habitual, inteligencia sentiente es una facultad *unitaria*, resultado de una *unificación* en su raíz de las dos potencias del sentir y el inteligir; si bien es cierto que en el hombre sólo actúan en unidad radical, podría concebirse que por sí mismas actuasen aisladas, cosa que, por lo demás, es lo que sucede en el caso del sentir animal. Sólo en su última obra Zubiri propone un esquema notablemente distinto; la inteligencia sentiente es allí un hecho en sí mismo unitario, una *unidad* originaria, cuyos momentos

23 Cf. SH 386, 394, 403–404, 405, 407, 413, 415.

24 Se trata del breve escrito de 1959 titulado «Sobre el hombre», recogido en X. Zubiri, *Siete ensayos de Antropología filosófica*. Ed. de G. Marquínez Argote (Bogotá, USTA 1982), p. 80.

25 De hecho, dos libros publicados originalmente con anterioridad repiten esta expresión como típica del pensamiento zubiriano. Véase P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. 3ª ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1962 [el original es de 1957]), pp. 121, 388, 474, 506. Véase también el ya aludido libro de J. L. L. Aranguren, *Ética*. 3ª ed. (Madrid, Revista de Occidente 1965 [el original es de 1958]), p. 116.

sólo son disociables por análisis ulterior, pero recubriéndose siempre de modo total²⁶. La tesis que aquí voy a defender afirma que un ser dotado de inteligencia sentiente bien entendida —ello quiere decir: conforme al segundo de estos esquemas— exige *necesariamente* y no sólo como contingencia fáctica que esté dotado en ese mismo orden de una voluntad tendente y un sentimiento afectante. Estos últimos aspectos no se confunden formalmente con el sentir intelectual, pero son estrictamente congéneres; si Zubiri no siempre parece claro en este punto, ello se debe a que ese enraizamiento no aparece de modo directo en lo específico del momento intelectual, que es el privilegiado por Zubiri en sus análisis, sino más bien en el *sentir*. Dicho de otro modo, la dimensión «sensista» del pensamiento de Zubiri parece aquí más fecunda que su dimensión «inteleccionista», aunque tenga el inconveniente de estar menos desarrollada en la obra del autor.

Voy a intentar mostrar que el momento sentiente (intelección), el momento tendente (volición) y el momento afectante (sentimiento) se engarzan de manera compacta en un *acto* primordial único de naturaleza común, un acto que pone en movimiento estructuras psicofísicas comunes y que sólo es tal acto porque implica a una las tres dimensiones; sólo ulteriormente sus respectivas líneas se diferenciarán sin que alcancen nunca una autonomía e independencia totales y es exclusivamente esta ulterior diferenciación el camino que tenemos para penetrar en su compacción primordial. Por ello, el comercio incesante de las acciones humanas concretas entre esas tres líneas congéneres no es sólo una facticidad, sino que se revela como algo necesario. El problema surgirá posteriormente cuando se tenga que analizar el tipo de realidad que dentro de la estructura *esencial* humana compete a cada uno de esos componentes. La razón por la que esto sólo puede abordarse «posteriormente» y no al principio, como muchos preferirían, es cuestión que aquí no podemos tratar.

Precisamente ahora es cuando surge en toda su crudeza la dificultad básica para nuestro análisis. Espigando aquí y allá en distintos escritos zubirianos, no es imposible componer una teoría de las acciones volitivas dentro de la vida humana, una teoría bastante desarrollada, en todo caso más desarrollada de lo que muchos podrían esperar. Ahora bien, en esta teoría la voluntad es vista como una capacidad talitativa del hombre y sus funciones específicas derivan con necesidad de la situación creada para el hombre por la originalidad de la inteligencia sentiente, la cual tiende por ello a ser vista como una facultad —*katá dýnamín*— y entendida como «unificación» de las potencias distintas que son el sentir y el inteligir. Esta perspectiva puede resultar muy fecunda para análisis descriptivos, pero, a la luz de la última filosofía de Zubiri, sólo puede ser provisional. A esa luz, la primacía tiene que pasar a la realidad como tal y, por tanto, la vía de acceso a la volición en tanto que acto —*kath'énérgeian*— tendría que seguir la manera en la que la propia *realidad* queda actualizada en el acto volitivo, sin que esto pudiese ser ninguna otra cosa que esa específica actualidad propia de lo real; precisamente éste es el aspecto que apenas apare-

26 En mi libro *Las bases de la filosofía de Zubiri* desarrollo esto algo más. A su vez, ello es un resumen de uno de los resultados alcanzados en la tesis doctoral inédita de J. Bañón Pinar, *Inteligencia y esencia en Zubiri* (1989), que me cupo la suerte de dirigir. Véase en este mismo número de la presente revista el estudio de J. Bañón.

ce tocado en los análisis de Zubiri. No es que esto invalide el camino «antropológico», sino que lo complica mucho y en esa complicación aparecen no pocas incertidumbres. Sólo esa peculiar actualidad de lo real co-actualiza el acto volitivo y, por tanto, es necesaria una compleja operación en la que se sigan al mismo tiempo las características de la realidad actualizada volitivamente y la especificación progresiva de la volición misma, un análisis que a veces parece dar vueltas sobre sí mismo en un decepcionante círculo vicioso. No es nada desdeñable lo que las obras de Zubiri nos han legado de modo disperso en torno a la volición; sin embargo, los apuntes dispersos que aparecen en sus escritos maduros —siempre desde el punto de vista de las «acciones»²⁷— son del todo insuficientes para elevar los análisis a la altura que exige su pensamiento definitivo²⁸. Sería erróneo pensar que esto se reduce a una diferencia de matices que no afecta a los contenidos pues, como ha demostrado D. Gracia, en ello van implicadas las estructuras más decisivas de este pensamiento. Así, por vía de ejemplo, conceptos como los de «frucción» o «felicidad» parecen utilizados dentro del análisis zubiriano del hecho moral en un sentido bastante vulgar; sin embargo, a la luz de su pensamiento maduro tienen que sufrir un profundo cambio semántico que torna inseguras las referencias habituales. La única guía de que disponemos ahora es el análisis del acto intelectual y, sin embargo, es claro que ese acto no se identifica con el volitivo.

Vamos a servirnos de un esquema triádico, que es exactamente el mismo esquema de modalización que aparece en el acto intelectual. Lo que ahora buscamos es dejar en segundo plano el momento intelectual y destacar el volitivo. Con una terminología que luego explicaremos, vamos a buscar desde el punto de vista del «acto» la dominancia volitiva dentro de las acciones humanas. Esto permite esbozar un esquema que sustituye con ventajas al que antes hemos desechado (vida moral-bienes-deberes) y que es la traducción en línea volitiva de la modalización originaria de la inteligencia sentiente, como una línea parcial suya. Adelantamos aquí los rasgos básicos, que desarrollará el análisis:

INTELECCION	Aprehensión primordial Realidad	Logos En realidad	Razón En la realidad
VOLICION	Fruición Bondad	Opción Bienes	Control Deberes
MORAL	Lo moral	La moral	Ética

27 Esta diferencia entre «acto y acción» es muy importante en nuestro tema. Digamos que el «acto» se mueve siempre en la línea en la que la realidad se torna inmediatamente actual. «Acción», en cambio, es la expresión empírica de todas las notas estructurales del hombre, por lo que toda acción integra una multiplicidad de actos, aunque organizados sistemáticamente. Por ello, el problema del acto es específicamente filosófico, mientras que la acción compete más bien a la psicología, aspecto este último que Zubiri utiliza ampliamente y que domina en la literatura sobre la voluntad, aunque aquí sólo interesa indirectamente. Por desgracia, Zubiri está muy lejos de respetar escrupulosamente esta distinción en todos sus escritos, lo cual provoca no pocas confusiones.

28 Debo a la gentileza de D. Gracia, que prepara ese texto para la publicación, haber podido manejar la transcripción del curso inédito de Zubiri *Sobre la voluntad* (1961). A pesar de que me he servido de algunos de sus análisis, para nuestro tema no he encontrado allí nada fundamental que no estuviese dicho ya en otros escritos publicados de Zubiri.

Esto es lo que exigiría y debería abarcar un tratamiento suficiente del tema de la bondad y la volición. En el presente estudio sólo podré desarrollar lo tocante al momento primordial, que debería ser seguido de estudios complementarios.

3. SENTIR, AFECTO, QUERER

No deja de resultar instructivo algo que quizá no tiene más relieve que el de un síntoma anecdótico, pero al fin un «síntoma». Es patente la escasa fijeza de la terminología zubiriana cuando trata estos temas, como si el constante esfuerzo del autor por alcanzar la máxima precisión zozobrase aquí definitivamente. Así, hemos visto que el término «frucción» aparece reservado en algunos pasajes para denominar lo específico de la volición; para ello, no parece muy clarificador que en otros lugares la cualificación concreta que presenta la realidad actualizada en el sentido del gusto sea denominada «realidad fruable» (IRE 101, 105). Asimismo, en tanto que sentimos placer o dolor la realidad aparece cualificada como «afectante» (IRE 102), término que define también un momento constitutivo del sentimiento. Obsérvese con más detención este último caso: ¿qué diferencia existe entre una «sensación» de dolor y un «sentimiento» de dolor? Puede ser que en lo que toca a los contenidos, no exista ninguna diferencia y tampoco en las estructuras orgánicas afectadas en ambos casos; la única diferencia sutil sería el modo en que la realidad dolorosa queda actualizada, pues, mientras la sensación de dolor mantiene la alteridad y ella misma no es dolorosa, esa alteridad parece diluirse en el caso de un sentimiento doloroso. Estas ambigüedades sin duda no son deseables, pero quizá no resulten tan paralizantes e incluso parecen disculpables si se tiene presente que se trata de momentos compactos dentro de un acto unitario, sin olvidar, por supuesto, la mezquina herencia de una labor multiseccular por desdibujar todo aquello que no entre de modo directo en la dimensión recortadamente teórica de la inteligencia.

Por lo demás, una precipitada disociación total entre inteligencia, voluntad y sentimiento lleva consigo la tentación inmediata de autonomizar cualquiera de ellos con la sumisión de los otros dos, algo que luego hace imposible cualquier verdadera unificación. Posturas tan conocidas y reiteradas en la filosofía moral como son el intuicionismo, el voluntarismo o el emotivismo podrían explicarse quizá a partir de la respectiva absolutización inicial de intelección, volición y sentimiento.

¿Cómo tomarlos *a una* a partir de un análisis elemental del sentir? Habrá que observar con mucha atención los siguientes pasajes: «Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición» (IRE 283). Este pasaje puede pasar desapercibido para el lector familiarizado con Zubiri como una simple reiteración de otros conocidos conceptos antropológicos y ni siquiera puede descartarse que ésa fuese la intención del autor cuando coloca ese pasaje dentro de un breve capítulo dedicado a «La intelección sentiente y las estructuras humanas», precisamente el capítulo que cierra su análisis del acto de apre-

hensión primordial. Pero no deja de llamar la atención que de hecho se cargue todo el peso del análisis en el aspecto de «impresión», es decir, en el momento sentiente; es él quien funda que dentro de la totalidad del acto haya un momento de «modificación tónica», es decir, un cambio en el sentir al quedar afectado por una «realidad» que, siendo «de suyo»²⁹ y en alteridad, lo es dentro de la impresión. Precisamente por eso, la intelección como actualidad queda en distancia de alteridad con una realidad excedente que, al mismo tiempo, es vecina y lejana, abriéndose así como campo hacia el cual el sentir va a tender, imantado por ese dinamismo que la realidad en su actualización ha colocado en él. La unidad de estos tres momentos no es la convergencia de tres líneas distintas porque tal realidad no se identifica con un contenido dado (intelectivo, volitivo o sentimental), sino que es una formalidad transcendental e inespecífica, por tanto numéricamente una en el conjunto del acto. Acto que, por ser actualidad de lo real, despliega un complejo movimiento de tipo centrípeto-centrífugo (acéptese esta metáfora demasiado espacial) pues esa realidad no es «en sí» (movimiento centrífugo) ni es «en mí» (movimiento centrípeto), sino que tan sólo es «de suyo» y lo es dentro de un sentir que también se hace él mismo actual en ese acto. Gracias a ello, la realidad queda «en la impresión», pero queda siendo «otra» que la impresión misma. Un hipotético ser que fuese pura «inteligencia sentiente» no podría identificarse con la realidad más que apropiándosela hasta el punto de identificarse formalmente con la realidad misma, cosa por lo demás contradictoria con el carácter «sentiente» de esa inteligencia.

Los momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta no se presentan en el análisis de Zubiri como una consecuencia de que el ser humano tenga como propiedades empíricas las de la inteligencia, la volición o el sentimiento, sino como una exigencia analítica del sentir mismo. Quizá por ello Zubiri comienza su estudio con un análisis del sentir en cuanto tal (Cf. IRE 28-30) que, visto así, debería significar el arranque del acto en su momento más originario, aunque en la práctica ese examen puede engendrar importantes equívocos desde el momento en que se reitera con frecuencia la comparación con el (supuesto) sentir estímulo del animal. En el momento en que nos percatamos de que lo actualizado en ese sentir es la realidad como tal, ese sentir es en sí mismo intelectual sin necesidad de que a las estructuras propias del sentir se añada desde fuera ninguna otra potencia o facultad. Un ser dotado de inteligencia sentiente, que no tuviese en ese mismo acto componentes volitivos y sentimentales, no tendría ninguna posibilidad de seguir el dinamismo exigido por

29 La expresión «de suyo» en todo su alcance teórico aparece por vez primera en la filosofía madura de Zubiri en SE 394 ss. y, aunque allí Zubiri afirma: «Según suelo decir desde hace tantísimos años. . . », la expresión no parece encontrarse antes, pues en *Naturaleza, Historia, Dios* 9 ed. (Madrid, Alianza 1987 [En adelante citado como NHD]) pp. 176, 203, 255, 388 tiene un alcance muy distinto. Sin embargo, esto plantea nuevos problemas desde el momento en que «hay grados de realidad» (EDR 156), lo cual sin duda no pertenece a la realidad como tal, pero expresa esa realidad de maneras diversas. En los escritos anteriores a SE la centralidad viene ocupada de hecho por el «suyo» o «suidad», que sólo en el hombre es plena. En unos estudios aún no publicados, D. Gracia ha mostrado el enorme alcance teórico de este cambio; el paso a la filosofía definitiva podría verse así como una radicalización del «suyo» en «de suyo», lo cual significa radicalizar la centralidad de la «esencia abierta» hasta la centralidad de la «realidad».

esa realidad misma actualizada y la brecha que abre la realidad en tanto que formalidad trascendental respecto a sus componentes concretos sería un muro de oscuridad intraspasable.

¿No significa esto la necesidad de repudiar en este mismo momento la fundamental tesis zubiriana que concede prioridad al acto de intelección sentiente? No sólo no es así, sino que el sentir aparece como una determinada modificación tónica y alguna respuesta porque lo sentido es la realidad. Si se tratase tan sólo de un contenido limitado, podría quizá bastar con un círculo cerrado entre estímulo y reacción que se agotaría en sí mismo. Ahora bien, «realidad» es precisamente una formalidad que es intelectual de modo específico y, por tanto, esa intelección sentiente es un acto elemental que está entretelado en toda posible actualidad volitiva o sentimental, las cuales siempre lo tienen que suponer aún si no fuese suficiente por sí solo para explicar todos sus pasos. Por ello, a continuación del pasaje antes citado, Zubiri concluye con una nueva reiteración sin ambigüedades de la primacía intelectual: «La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas» (IRE 285). Lo que queda aquí sin determinar es la conformación *esencial* de tales estructuras, cosa que no parece posible afrontar aún si ha de valer que lo anterior «no es una construcción teórica, sino que es un simple análisis, ciertamente prolijo y complicado, pero simple análisis del acto de intelección sentiente, esto es, de la impresión de realidad» (IRE 285). Si Zubiri insiste inmediatamente en que esta primacía no es una recaída en el denostado «intelectualismo», podemos decir que la diferencia que ahora marca el «intelecconismo» no es la de proponer una nueva relación entre inteligencia y voluntad (o sentimiento), sino simplemente una inocua propuesta metodológica, la cual se limita a afirmar que en cualquier acto de intelección (esto es, de actualidad de lo real) la primacía compete a ese acto mismo.

La formalidad primordial de actualización, por tanto, es la realidad misma y ninguna otra cosa. Por eso, «realidad» es el primer trascendental simple, lo cual no significa que sea el único, sino que todos los restantes son actualizaciones que serán coextensivas a la realidad (de lo contrario, no serían transcendentales), pero lo son por aparecer como cualificaciones inevitables de toda realidad actualizada. Se trata de transcendentales complejos, ya que implican siempre una expresión de la respectividad propia de la realidad misma en medio de sus múltiples manifestaciones. Cuando el respecto formal de la realidad es la inteligencia, la realidad es *verdad* (exactamente, «verdad real»); cuando se trata de la volición, la realidad es *bondad* (SE 432). Aunque este punto es menos claro, debido al contexto específico en que Zubiri formula su doctrina de los transcendentales, cuando el respecto transcendental es el sentimiento, posiblemente la realidad sea *belleza*. Pero, si el análisis anterior es correcto, dado que una inteligencia sentiente implica por sí misma y desde sí misma una voluntad tendente, «realidad» y «bondad» no pueden significar dos ámbitos distintos, ni siquiera dos zonas distintas dentro del mismo ámbito, sino que es la realidad quien aparece como bondad en tanto que actualidad de su respectividad transcendental. A su vez, debería ser claro que el término «bondad» no significa ningún contenido concreto, sino que está en la misma dimensión que la «formalidad» de la realidad.

¿Qué significa esa transcendentalidad del bien? Es claro que no puede tratarse de un bien concreto delimitable entre unos contenidos respecto a otros,

pues ni sería «transcendental» ni habría modo de determinar esos «otros». Se trata, según Zubiri del «bien en general»; sin embargo, propondré en adelante que esa expresión se sustituya por el término genérico *bondad*, puesto que «bien en general» encierra el peligro de entenderse como una especie de máximo abstracto de los bienes al margen de cualquier contenido³⁰, lo cual tampoco aquí sería válido, como luego explicaré. Por lo demás, «bondad» mantiene un estrecho paralelismo con «realidad» o «reidad» y es indudable que ambas se mueven inicialmente dentro de una modalidad común. ¿Qué significa, entonces, la bondad como transcendental? La primera respuesta es que se refiere a una *formalidad* y, además, tampoco podría ser de otro modo; pero esta primera respuesta no sólo es del todo insuficiente, sino que está necesitada de explicaciones.

Zubiri afirma, en efecto, que «eso que llamamos bien en general es la formalidad que tiene la realidad en general en cuanto es la definición misma de las posibilidades que el hombre tiene en tanto que realidad» (SH 389). De este complejo pasaje —el concepto de «posibilidad» plantea sus propias dificultades— sólo nos interesa ahora la afirmación que hace de la bondad una «formalidad». En la filosofía madura de Zubiri, una formalidad se caracteriza por no identificarse con los contenidos concretos de una cosa y, por tanto, lo que aquí significa es algo inicialmente negativo: la bondad en cuanto tal no se identifica con ninguna de las propiedades que hacen a una cosa buena o mala según determinado respecto —cualquiera que este respecto sea—. Si queremos dar a esta caracterización negativa una fórmula positiva, necesitamos antes algunas precisiones sin las cuales la propia caracterización de la bondad como formalidad engendra múltiples equívocos.

No se trata ahora de avanzar hacia un nuevo tema, sino de retornar sobre la descripción del acto intelectual primordial, que Zubiri analiza básicamente en una línea intelectual. Tampoco se trata de cambiar las coordenadas fundamentales del análisis, sino de enriquecerlo desde las repercusiones que tiene el hecho primario de que las cosas queden en la intelección siendo reales «de suyo» en sus contenidos, queden *en* la intelección siendo *otras*. Las implicaciones de esta alteridad en la misma identidad del acto son sin duda de gran alcance, pues en ello se funda todo nuestro saber. Sin embargo, el predominio de esta línea deja en un segundo plano lo que podríamos llamar las implicaciones de este hecho sobre el acto mismo y las acciones que esto exige. El análisis se torna ahora difícil porque, como hecho, se trata de una y la misma realidad con idénticos componentes que, siendo los mismos, deben presentarse de otra manera. No se trata, pues, de corregir el análisis básico, sino de ampliarlo en otra línea distinta.

Por otra parte, ese análisis aparece expuesto a errores y equívocos, ante todo por la insensible tentación de sustantivar y autonomizar factores que sólo se dan como componentes engastados en una totalidad no diferenciada. Este

30 Al modo como aparece, por ejemplo, en el cap. I de la famosa obra de G. E. Moore, *Principia Ethica*, o el desarrollo, aún con más rotundo, de su continuador R. S. Hartman, *La estructura del valor. Fundamentos de la Axiología científica* (México, FCE 1959), sobre todo pp. 200–303.

riesgo resulta inevitable porque no se pueden hacer coincidir el orden intelectual en el que se desarrolla el análisis y el orden de los hechos que se analizan. En efecto, los análisis del acto intelectual primordial no son actos de intelección primordial pues, dado el carácter compacto de ésta, allí no cabe ningún análisis; ni siquiera existe una acción concreta y delimitada a la que en estado puro se puede indicar como «aprehensión primordial de realidad», sino que se trata de una modalidad que existe como fondo en actos intelectivos, que siempre están ya modalizados como logos o razón y, por tanto, cabría decir que se trata de analizar las estructuras primordiales de todo acto intelectual posible. Ello no significa que no se trate de un «hecho», como machaconamente exige Zubiri, sino simplemente que entre el hecho y su análisis media una distancia, la distancia que hace posible el análisis; por tanto, éste puede ser incompleto o inadecuado, sin que sus posibles deficiencias afecten por ello a la realidad del hecho como tal.

Así no resulta difícil entender que no exista en la volición (o el sentimiento) un equivalente de la intelectual aprehensión primordial de realidad. En tanto que primordial, existe un único acto; al ser aprehensión de realidad, ese acto es originariamente intelectual porque «realidad» es ante todo un carácter intelectual. El disociar analíticamente las implicaciones de esa peculiar actualidad real no significa que exista algo que aparezca autonomizado, ni siquiera diferenciado, en un acto primordial que es simple y compacto. Para conducir ese análisis, es preciso recurrir a las diferenciaciones —siempre parciales, además— que aparecerán en momentos ulteriores y, desde allí, buscar las raíces originarias de lo que muestra tal diferenciación; no es infrecuente tampoco que esa misma diferenciación esté rodeada de confusiones. Que el análisis acierte o yerre en esta complicada tarea será un desafío para el análisis; de ninguna manera un eventual fracaso significa un desmentido respecto al camino a seguir.

Parecería que estos riesgos pueden conjurarse si partimos de una identificación del tipo de objetividad que corresponde al acto y aislamos aquellos rasgos que lo especifican en su modo de aparecer. Tal es, en líneas generales, el camino elegido por las fenomenologías de la volición³¹. Se trataría, en suma, de la presencia inmediata del objeto en el acto, algo susceptible de un análisis intencional, para el que los fenomenólogos han probado y puesto a punto preciosos instrumentos analíticos. Sin embargo, Zubiri afirma: «El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de 'actualidad', un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico» (IRE 64). Este originario *ergon* no es noema ni noesis, sino la raíz de ambos y, por tanto, Zubiri está remitiendo a un orden que queda detrás de todo análisis intencional posible; por ello, el problema de la volición no es el de querer-algo, sino el modo de constituirse ese querer-algo. ¿No asoma aquí el riesgo de perderse en una romántica totalidad indiferenciada, en una especie de ámbito místico del que ni siquiera podemos hablar? ¿Por qué es insuficiente, no éste o aquel análisis intencional, sino todo análisis intencional posible?

31 Esto se inicia ya con la inaugural obra de A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens* (1899) y ha conocido su desarrollo más amplio en la filosofía de P. Ricoeur.

No se trata de un análisis deficiente, sino que es el hecho mismo analizado quien impone otra perspectiva. Todo análisis intencional se funda siempre en la presencia mutua del acto consciente y su correlato objetivo; el objeto aparece como el sentido transparente en el acto intencional, cualquiera que sea ese objeto y cualquiera que sea el acto. Cuando Husserl somete todos los actos a la guía ejemplar del acto dóxico, es posible que caiga en un reprochable vicio de «intelectualismo»; pero ese vicio puede subsanarse desde dentro sustituyendo la primacía del acto dóxico por otras primacías, y en ello se han empleado notables fenomenólogos. Sin embargo, las estructuras básicas no se alterarían y ahora de lo que se trata es de describir un hecho en sí mismo, un *ergon* que está ahí antes de volverse presente, el cual por una de sus caras tiene que fundar incluso la posibilidad de que pueda llegar a hacerse presente: «No es el estar 'presente', sino el 'estar' de lo presente en cuanto está presente» (IRE 139). El recurso al verbo «estar», como verbo de realidad antes que copulativo, significaría que no se da simetría entre la intención y su correlato objetivo. La verdad es más exactamente que sólo existe un término indiferenciado en cuyo despliegue interno se diferenciarán con ulterioridad los polos de la conciencia y el objeto, pero en esa diferenciación ambos polos seguirán mostrando asimetrías irreductibles. No existe aquí una «conciencia», con alguna subjetividad más o menos difusa que la sostenga, una conciencia en la cual aparezca dado un polo de alteridad. El único sujeto posible en este caso es la sustantividad de lo real, la cual es asimismo el objeto de un acto que recae sobre sí mismo; si en algunos análisis de Husserl, como opinan algunos intérpretes, se insinúa una unidad primordial de un tipo similar, es cosa que ahora no cambiaría nada. ¿No resulta impenetrable para todo análisis semejante totalidad? Si se aíslan exclusivamente las dimensiones intelectivas, sin duda el análisis es difícil y muestra una incorregible tendencia a recaer en impenetrables fórmulas tautológicas o descripciones en círculo. Pero Zubiri ha *insinuado* otro camino de exploración, probablemente con intenciones muy distintas a las que ahora nos ocupan. Por otra parte, esas insinuaciones pueden esclarecerse recurriendo como auxilios a otras filosofías también de raíz fenomenológica, sin que deba arredrarnos el hecho de que son filosofías con propósitos intelectuales muy distintos a los de Zubiri. Se trata de centrar el análisis en el *sentir* en tanto que *impresión de realidad*; es cierto que Zubiri utiliza con frecuencia este último término como sinónimo estricto de «aprehensión de realidad», pero nada se opone a que mantengamos en él el matiz de un predominio analítico del momento sentiente, cosa que además Zubiri parece indicar alguna vez.

Es indudable que también la percepción sensible es susceptible de un análisis fenomenológico; para ello, en un primer momento, bastaría tomar como guía el resultado del acto, el objeto sensible. Pero este análisis de «lo» sensible deja fuera algo: el sentir mismo en su mordedura inmediata, la cual no se vierte transitivamente sin residuo en un «objeto». Quizá este aspecto, difícil para el análisis, pueda clarificarse algo por otra vía.

Uno de los caminos para penetrar en el rico pensamiento de Levinas podría ser su decidida reivindicación de la sensibilidad, colocando incansablemente en primer término aquellos aspectos que el análisis fenomenológico (al menos, el clásico) deja a su espalda, aspectos que no inciden sobre el objeto tematizado, sino que quedan unidos al espesor del acto mismo de sentir. El lenguaje de

tonalidad dramática propio de Levinas —que no es el de Zubiri— resulta ahora muy instructivo³². Es evidente que podemos describir la sensación de hambre mediante unos rasgos que la identifican como tal sensación y la diferencian de otras sensaciones; podríamos eventualmente poner la sensación de hambre en relación intencional con la carencia de alimento. Tal sensación entra así en la luz de la objetividad —esto es válido para todas las hambres— y en un dominio conceptual neutro común para el orden de las sensaciones —los términos básicos podrían traducirse directamente al caso de la sed. Lo que queda ahí definitivamente omitido es el espesor del vacío real, érgico, que en su estómago siente el hambriento, vacío que no se puede plenificar con la presencia intencional de un «objeto» ante un sujeto, pues no es el acto de ningún «sujeto», sino algo que cae sobre él y lo torna hambriento. Para este acto en su espesor, la transparencia consciente con su círculo mágico de «sentidos» llega demasiado tarde, pues a esta luz el alimento no es el sentido que muestra una cosa en una conciencia hambrienta, sino el no tematizable saborear un alimento en mi propia boca de hambriento³³.

De ello cabe deducir rápidamente dos cosas. El acto de sentir mismo no está delimitado originariamente por un objeto, sino que es la actividad de sentir —verbo gramatical— quien hace actual su objeto; quizá algo de esto es lo que quiere decir Zubiri con toda la fuerza de la expresión española «estoy sintiendo» (SH 530). Pero, en segundo lugar, esa acción carece de sujeto previo; el sujeto sólo aparecerá como alguien que padece la acción, en realidad lo que correspondería a un acusativo gramatical, al que, sin embargo, la acción no pasa en plena transitividad susceptible de ser vuelta por pasiva, sino que queda en él de un modo que vamos a llamar ahora reflejo.

Si el acto primordial se describe como actualidad de la realidad en intelección, esto implica un peculiar movimiento centripeto-centrífugo con componentes paradójicos que se encabalgan en el análisis. En la expresión «actualidad de la realidad», esa «realidad» debe entenderse al mismo tiempo como un genitivo objetivo y subjetivo: la actualidad lo es de la realidad, pero es la realidad misma quien se hace actual. Cuando la realidad queda actualizada intelectivamente, queda como algo que es «de suyo» y no «por mí» o «en mí», pues no existe ningún sujeto previo, no existe ningún «yo» que pueda actuar como sujeto del acto, ni siquiera como campo previo en el que vaya a tener lugar la actualización. Como este «de suyo» conforma el momento intelectual del sentir, intelectivamente la realidad aparece como *alteridad* y ésta es la característica que se privilegia en el análisis intelectual. Pero «alteridad» ¿respecto a qué?

No desde luego respecto a un sujeto que —si se pudiese hablar así— en todo caso sería ella misma; no como correlato de ninguna intención, por pasiva que se quiera, pues esto no tiene sentido en un acto unitariamente indiferencia-

32 Me apoyo aquí fundamentalmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Tr. D. E. Guillot (Salamanca, Sigueme 1977), pp. 128–161, 201–207 y, sobre todo, en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Tr. A. Pintor-Ramos (Salamanca, Sigueme 1987), pp. 69–162.

33 «La conciencia de sí es un camino de retorno», dice Levinas (*De otro modo que ser*, p. 140); en un contexto similar, Zubiri dice que la conciencia siempre «llega demasiado tarde» (SH 244).

do. Es «otra» que el acto mismo de su actualidad intelectual, pero lo es «en» la intelección que así se constituye. Esto significa una paradoja impenetrable para todo análisis intencional: una realidad que queda separada de sí misma en el propio acto que ella constituye. Dicho de otra manera, una realidad que queda trascendiendo en su misma manifestación como realidad, una realidad, por tanto, separada como «otra», pero una separación que conforma un ámbito de identificación entre el acto y su objeto. Originariamente el acto intelectual, tomado en sí mismo, no es nada, de hecho es tan sólo esa actualización de la realidad y, al hacerse actual ella, por el mismo hecho torna actual el acto intelectual. ¿Cómo lo hace actual? Sin duda como realidad, es decir, en un ámbito idéntico a ella misma, ámbito que, por tanto, trasciende sus características concretas mediante una transcendencia que es negativa indiferencia respecto a sus contenidos concretos; esto es algo que nadie ni nada propone como objetivo, sino que se impone desde su fuerza intrínseca. Esta sorprendente estructura subjetivo-objetiva (mejor quizá «pre-subjetiva» y «pre-objetiva») necesita ser analizada cuidadosamente para no caer en alguna vaguedad generalizadora. ¿Cómo hacer comprensible una realidad que *trasciende* el acto en que se torna actual *quedando* como actual en el mismo acto?

Esa alteridad, actual en la intelección, afecta a las estructuras sentientes, cualesquiera que éstas sean y cualquiera que resulte ser también el mecanismo psicofísico que pone en marcha esa afección. Al quedar sentida, la realidad actualiza unos componentes en el acto de sentirla, unos componentes *sentientes*. De nuevo, no se trata de una estimulación que pasa provocando una reacción, al modo como un rayo de luz incide en un espectroscopio sensible. La realidad hace real al sentir y, al mismo tiempo, queda en ese sentir «atemperándolo», es decir, moviéndolo en la dirección de una afinidad o divergencia entre esa realidad afectante y la realidad del sentir afectado. ¿Qué es lo que afecta? Indudablemente afectan unos contenidos concretos y diferenciables, que son similares a los que provocan reacciones transitivas en otros objetos físicos «sensibles». Sería insensato negar esto y Zubiri no lo hizo nunca, aunque en algún momento pueda llegar a dar esa falsa impresión por su insistencia en que esto no es lo decisivo. Lo que sucede es que esos contenidos concretos afectan en tanto que reales, son «de suyo» *afectantes* y sentidos como tales; esto quiere decir que su forma real de afectar queda trascendiendo del contenido efímero que afecta y, por tanto, abierta a otros posibles contenidos; se trata de «una impresión que por lo que tiene de realidad va orlando cada una de las impresiones reales con su coeficiente de realidad que rebasa a cada una de ellas y que remite a una totalidad. La totalidad de las cosas reales en tanto que reales, es lo que llamamos mundo» (SH 571). El sentimiento no se cierra sobre sí mismo como mero paciente afectado por la actividad y, por tanto, no es sólo «sensible», sino ante todo *sentiente*, por indeterminada que ahora resulte esa apertura. Pero el hecho de trascender sin pasar, de trascender quedando, actualiza al mismo tiempo al sentiente como una peculiar medialidad: no sólo reacciono ante la luz, como cualquier cuerpo físico sensible, sino que acuso esa luz, *me* siento afectado por ella, *me* siento por ejemplo deslumbrado. ¿Qué es ese «me» que surge en la actualidad sentiente?

La peculiar estructura gramatical de nuestras lenguas nos ha acostumbrado en el ámbito de las acciones como hecho normal a una especial conformación

en la que un sujeto es el punto de arranque de la acción, la cual se expresa transitivamente por medio del verbo, que la hace recaer en un complemento, el acusativo de la acción. Esta estructura básica, por supuesto, puede complicarse con muchos elementos adicionales, pero siempre quedan referidos a una estructura de transparencia transitiva, la cual permite luego el intercambio del lugar gramatical de los componentes en su adquirida reciprocidad (voz pasiva). En el ámbito de la acción, esta estructura es un diáfano equivalente de la primacía que en la intelección siempre se ha acordado para el modelo atributivo «S es P». Sin embargo, en uno y otro caso quedan algunas anomalías, como pueden ser ahora los verbos impersonales, intransitivos o reflexivos. Los problemas que en el lenguaje encuentra el acto primordial para su descripción se deben a que la estructura normalizada supone ya constituidos y perfectamente diferenciados dentro de la realidad un sujeto y un objeto, cosa que no sucede en el acto primordial. Pues bien, la oscura estructura medial³⁴ —representada por pronombres como «me», «te», «se», que no están en función nominativa— revela una raíz de la constitución ulterior de la subjetividad.

De nuevo Levinas puede aportarnos aquí una ayuda que se me antoja preciosa. Aunque por razones distintas a las de Zubiri, el gran filósofo judío coincide con él en negar carácter originario a la subjetividad³⁵; ésta, por tanto, tiene que constituirse a partir de la alteridad —no antes— mediante un proceso de diferenciación que, como es lógico, se inserta en estratos mucho más oscuros. «Sujeto» no es, entonces, «substrato sustancial» de propiedades, sino un participio pasivo: el participio pasivo del verbo «sujetar», que es resultado de la acción que recae sobre él. Esto se amplía por un hecho curioso que Levinas explota a fondo; en la lengua francesa se da la peculiaridad de que los pronombres personales no nombran en nominativo, sino en acusativo: *Moi, Toi, Soi*, y sólo adquieren derivadamente función nominativa cuando actúan como sujetos verbales (*je, tu, il*). De aquí deriva Levinas el hecho de que el sujeto siempre es constituido a partir de una originaria alteridad y, además, conservará siempre la fragilidad de lo acusado en la acción³⁶. Es cierto que, por este camino, Levinas busca fundar una alteridad que permanece siempre en estado de *separación* total y ese carácter constituido se muestra en lo que él llama «acusativo absoluto»³⁷ y que va más allá del carácter «medial» de que habla Zubiri. Sin embargo, el discurso de Levinas se aproxima más a lo que quiero decir en expresiones como ésta: «Todo lo que sugieren verbos como vaciarse, consumirse, exiliarse por su forma pronominal no es un acto de reflexión sobre sí, de cuidado de sí, sino que no es un acto de ningún modo; es pura modalidad de la pasividad»³⁸, camino que también termina siendo irreconciliable con lo que pretende Zubiri.

34 Zubiri llama «medial» a este momento para aludir a un tercer orden que aún no es activo o pasivo y recuerda con ello la existencia en algunas lenguas de una voz media (Cf. SH 550, 571, 665).

35 Ahora me fundo directamente en *De otro modo que ser*, cit., pp. 97–116, 204–215; pero el tema está presente a lo largo de toda la obra de Levinas.

36 En P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., se recoge también un movimiento similar, aunque con fundamentos distintos a los de Levinas.

37 Es la dura categoría de *substitución* la que lleva a hablar de un «acusativo absoluto» que es irreversible: cf. *De otro modo que ser*, cit., p. 193.

38 *Id.*, p. 213.

Pero, de otra manera, esto podría contribuir a aclarar nuestro problema, pues el «me» significa la raíz primaria de una diferenciación entre la realidad que es la misma inteligencia sentiente y sus objetos. Se trata de una especie de psiquismo oscuro, que alcanzará claridad por medio de un largo proceso («me»-»mí»-«yo») y, por tanto, exige la diferenciación correlativa de la alteridad o, lo que es lo mismo, la determinación de la apertura, la búsqueda de algún término para la inespecífica transcendentalidad con que quedan actualizadas las cosas reales³⁹. Aquí queda al descubierto una raíz, poco explorada por Zubiri, que evitaría luego una concepción excesivamente individualista de la vida moral.

En este punto, la realidad no es en primer plano una alteridad que se hace manifiesta, sino una fuerza que se impone y, en ese mismo acto, se «me» impone. Quedamos «poseídos» por la realidad, por un poder que es fuerza dominante; un poder, además, que no nos es ajeno, pero que tampoco se identifica con «mí» poder⁴⁰. Somos realidad, pero no somos «la» realidad sin más, sino que ésta, en el mismo acto en que la somos, muestra una apertura que tira de nuestra propia realidad «hacia», un «hacia» aún no delimitado, una exigencia que forzará a buscar algún tipo de actualización concreta para ese ámbito genérico. En tanto que la realidad nos posee, las acciones humanas muestran una dimensión de pasividad que es anterior a cualquier conquista o decisión que arranque del sujeto, que aún no existe más que en un medio neutro. Tal pasividad no es un simple apoyo sobre el cual elevarse, como suelo firme en el cual se hace pie; mucho menos aún, estamos ante un espesor opaco que queda a la espalda, que queda como escoria insignificante del trabajo de la subjetividad, del mismo modo que la combustión de un elemento deja tras de sí residuos de desecho. Esa pasividad exigirá un análisis detenido porque ella misma es elemento constitutivo e imprescindible que tiene que ser asumido en la actividad y, si puede hablarse así, son incluso peculiaridades de la pasividad las que exigen el despliegue de la actividad.

El propio Zubiri habla de ese «me» como un elemento «oscuro» (SH 57) que, sobre un ámbito común de realidad, muestra una no-identidad total entre mi acto real y la actualización de la realidad en ese acto. Intelectivamente, esto debería entenderse como «conciencia» en un sentido para el cual Zubiri reclama de nuevo su composición lingüística; en el mismo acto en que la realidad se torna actual, se actualiza también la realidad del propio acto intelectual, el cual,

39 La dificultad de la progresión zubiriana reside en que en español «me» y «mí» desempeñan funciones gramaticalmente intercambiables, aunque siempre de complemento gramatical. Por ello, la diferencia hay que buscarla en que «mí» supone una delimitación de la propia individualidad —frente al carácter neutro de «me»—, que es lo que Zubiri da a entender explicando el «mí» como posesivo y en función de algún tipo de apropiación.

40 Zubiri habla de la concepción de la realidad en tres perspectivas distintas: como «nuda realidad», como «poder» y como «fuerza». En Occidente predominó la primera —que, en mi opinión, también predomina en Zubiri— y, aunque «incoativamente son susceptibles de desarrollos diversos por dominancia de unos caracteres sobre otros», lo cierto es que «en toda aprehensión de realidad están estos tres caracteres» (SE 511). Dentro de la aprehensión primordial esos caracteres están unificados e indiferenciados en la «fuerza de imposición»; sus diferenciaciones ulteriores, de las que Zubiri anota algún aspecto concreto en el caso de la religación y de las cosas-sentido, es la línea fundamental para nuestro tema y, al mismo tiempo, implica la exigencia de explicitar lo que Zubiri dejó en un segundo plano.

por tanto, está en la realidad y ese saber de la realidad es, al mismo tiempo, saber de mi acto real (*cum-scientia*), conciencia de realidad: «Si, como suele ser usual (aunque muy impropriamente), llamamos al inteligir *scientia*, *ciencia*, habrá que decir que en virtud de la actualidad común de la intelección como actualidad, esta intelección común como actualidad 'intelectiva' ya no será mera ciencia sino *cum-scientia*; esto es, *conciencia*. Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección» (IRE 161). ¿Qué es, en realidad, lo que aquí se dice? ¿Se está hablando de lo que en el lenguaje usual suele denominarse así, o con el término «conciencia» que ahora aparece se está destrozando todos esos significados habituales?

Obsérvese que no hemos abandonado el ámbito primordial y, por tanto, sus elementos no están diferenciados; el saber de la realidad del acto intelectual es el mismo de la realidad en él actualizada y se trata simplemente del «de suyo» como carácter específico de un acto que es real «en propio». Esto tampoco es una elucubración teórica, pues es sentido en el mismo acto primordial, en este caso bajo la modalidad específica del sentido de la cenestesia (IRE 57). No se trata todavía de una realidad que se separe de las demás, substantivándose y afirmando su propia consistencia, sino que es simplemente un componente que acompaña a los actos intelectivos y, por tanto, no es una conciencia temática, ni siquiera tematizable por sí misma, sino que es la raíz de que ello pueda llegar a suceder. Esta conciencia no vuelve sobre sí, no es reflexividad en el sentido de la *reditio im seipsam*, no es ningún «para sí», sino la constatación de una apertura de la realidad en cada acto real, apertura por la cual la realidad queda afectándose trascendiendo en sus actualizaciones. Esa apertura establece una no-identidad entre el acto real y su realidad, el lugar de una apertura que obligará al acto a reconocerse a sí mismo entre otras formas de realidad y en función de ellas, buscando así un fundamento para la propia forma concreta de su ser real. Por una cara, pues, el acto primordial es una *afección* en la cual la realidad queda sentida como siendo mi propia realidad y permitiendo que gocemos de la realidad que somos; por la otra cara, soy real sin ser la realidad y, por tanto, *abierto* a la realidad que me desborda en su fuerza de imposición, que queda separada en alteridad y que debe ser respondida alcanzándola o rechazándola.

Estas dos caras del mismo acto sentiente son la base primitiva en la que se enraizan la volición y el sentimiento, si bien en este momento originario aparecen en un estado de indiscernimiento que difumina sus respectivos contornos. Esta es la base del doble sentido que recoge en español el verbo «querer» —tema al que ya nos hemos referido— y en el cual ahora quizá debe destacarse el hecho de que nunca se produce una decisión —un «yo puedo»— sin que esté enraizada en un determinado estado cualificado de modo concreto por la afección de la realidad, al *quedar* actualizada sentientemente.

Es aquí donde tiene todo su sentido ver la *frucción* como esencia de la volición, conforme al concepto ya explicado de unificación primordial de los sentidos del verbo «querer»: apego a la realidad gratificante y decisión. El equívoco puede provenir del propio vocablo «frucción», excesivamente escorado en el lenguaje usual hacia el primero de esos sentidos. Ello significa que ulteriormente cualquiera de estos sentidos dice relación al otro, pero en el propio Zubiri encontraremos sugerencias que permiten hablar de una diferenciación entre

ambos. Por tanto, aquella sorprendente afirmación según la cual «la esencia de la volición es pura y simplemente fruición» (SH 370) puede aclararse ahora de modo satisfactorio. Es claro que la volición en sentido estricto no es ni tiene ninguna «esencia» y, por tanto, lo que Zubiri quiere decir es que en su momento originario la fruición, vista como unidad indiferenciada de apego y decisión, conforma lo específico del acto volitivo. Pero esto mismo exige una diferenciación ulterior en la que probablemente el peso de cada uno de esos momentos varíe y, a tal altura, recurrir al término «fruición» resultaría ya un equívoco⁴¹.

El movimiento volitivo, además, arranca a la realidad del ámbito de indiferencia y neutralidad inespecífica en el que se determina su alteridad como puro «de suyo». Este, al incidir en determinadas estructuras reales, es término de apetencias y de repulsiones, es (positiva o negativamente) fruable. La realidad, por ser «de suyo», queda actualizada como ámbito no-indiferente y esta actualización es lo que Zubiri llama *bondad*. Según todos los indicios, aquí reside lo constitutivo de la volición para Zubiri, aunque el problema presenta no pocas dificultades.

4. BONDAD Y VOLICION

¿Qué puede significar esta invocación de la bondad? No puede significar que la realidad aparezca a esta luz como un bien determinado y distinto de otro bien o del mal. Sólo puede significar que la realidad en su apertura actualiza un ámbito en el cual las cosas reales se diversificarán en sus distintas formas o modos de realidad (transcendentalidad intelectual como «campo» y «mundo»), pero, además, *respecto* a una realidad abierta no serán neutra indiferencia, sino que quedarán cualificadas como buenas o malas, según su capacidad para satisfacer o entorpecer las exigencias que emanan de la apertura de esa realidad. Parece poco dudoso que tal cualificación valiosa no es del todo ajena a las características que muestra la actualidad intelectual, a su conformación como cosas reales según unas determinadas notas físicas que servirán para delimitar cada realidad. Pero, dado que las cosas reales serán buenas o malas por su *función* respecto al sistema de exigencias que conforman la abertura de aquella realidad, no hay razón alguna para pensar en una rigurosa derivación de tales cualidades como simples corolarios o en paralelismo estricto con la realidad intelectual.

La bondad primordial es un ámbito inespecífico respecto a los bienes o males concretos. Esta inespecificidad significa que la bondad no se reduce ni se refiere a ningún contenido concreto en cuanto distinto de otros y, por tanto, resulta coextensiva a la realidad como tal. En principio, todo el ámbito en el que pueda desplegarse la realidad, hasta la actualización del mundo como totalidad unitaria, es susceptible de quedar actualizado como bueno o malo en función de las exigencias que emanan de la apertura intelectual. Por eso, la bondad no es tan sólo un orden limitado y específico, sino que es coextensivo con la realidad misma y, sólo por ello, no es una propiedad física concreta o algo derivado de alguna de esas propiedades, sino que es un *transcendental*. Si se observa bien, sin embargo, se trata de un transcendental fundado en la realidad

41 Una muestra de ello es que en otro escrito y en contexto distinto Zubiri afirma, también rotundamente, que «la decisión es el acto de la voluntad» (SH 533).

y que especifica una de las funciones que competen a la realidad como tal: su no-indiferencia respecto a una realidad abierta; de otra manera, esto equivale a decir que ese transcendental supone la respectividad de la realidad y en ella se apoya, por lo que es tan importante para el pensamiento de Zubiri la correcta interpretación de esa respectividad⁴². Con precisa terminología de Zubiri, bondad es un transcendental «complejo» y «conjunto» (SE 432): complejo, porque exige actualizar la respectividad de la realidad (transcendental «simple») en el sentido de referirla a una realidad volente (SE 430); «conjunto», porque esa respectividad afecta a todas las cosas reales al margen de la diferencia entre mundanas o no mundanas. De este modo, se conserva toda la extensión que el pensamiento filosófico había otorgado siempre a los «transcendentales», pero se le quita esa aura supraránica e inaprehensible a que nos acostumbró sobre todo el idealismo alemán.

Ahora bien, esto obliga a matizar la concepción de la bondad originaria como una «formalidad», término que el propio Zubiri utiliza más de una vez, pero que quizá no resulta todo lo preciso que sería deseable. Si «la formalidad no es un objeto, sino carácter de la actualización de un objeto en un enfrentamiento, en una habitud: es el modo de quedar del objeto» (SH 19-20), entonces por «formalidad» debe entenderse la manera específica en la que las cosas concretas —al margen de su contenido individual— quedan al ser actualizadas como «de suyo». Si es así, la única formalidad originaria es «realidad» y ninguna otra cosa. En sentido estricto, esa formalidad es quien cualifica como real el acto primordial y resulta difícilmente admisible que un mismo acto primordial esté cualificado por dos formalidades que, por tanto, lo cualificarían al mismo tiempo como tal acto y como otro acto distinto. Lo que aquí se llama «bondad» no es otra cosa que la misma *realidad* tomada como algo que en su respectividad actualiza tendencias y es susceptible de aparecer como término de esas tendencias. Por eso, no hay ni puede haber más que un único acto primordial, el acto de impresión de realidad que, en cuanto es actual en una estructura sentiente, actualiza afectos y tendencias. Hablar de «formalidad» respecto a la bondad sólo es exacto si allí quiere expresarse justamente el aspecto de formalidad de la realidad misma y, en este caso, la denominación tiene una función negativa: que esa realidad como bondad no se confunda con cualquier bien o mal concreto, aunque la cuestión de los contenidos tendrá que ser repensada rápidamente.

En este contexto, la expresión que define el pensamiento de Zubiri como una «ética formal de bienes» —expresión de D. Gracia— debe entenderse como aproximativa. Porque ello debería querer decir que se trata de una concepción de la «ética» distinta de otras éticas, por ejemplo, las éticas «formales» del deber o las éticas «materiales» de bienes, fines o valores. Si esto fuese así, el término «ética» estaría siendo utilizado con cierta ambigüedad, pues resulta obvio que aquí sólo puede tener el sentido genérico de aquello que hay de moral en toda

42 En este caso, los equívocos proceden del propio pensamiento de Zubiri, quien en *Sobre la esencia* utiliza con cierta ligereza un término, que quedó perfectamente aquilatado en su artículo «Respectividad de lo real», en Varios, *Realitas, III—IV* (Madrid, Sociedad de estudio y publicaciones/Ed. Labor 1979), pp. 13—43. Quizá éste sea uno de los puntos más discutibles, por el interés del autor en acercarlo al «correlacionismo» de Amor Ruibal, en el estudio de A. Torres Queiruga, *Noción, religación, transcendencia. O conhecimento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri* (Pontevedra, Fundación Barrié de la Maza 1990), sobre todo pp. 152—155.

moral posible y cualquiera que ésta fuese (material o formal, de bienes o de fines, de valores o de deberes); debería hablarse en todo caso del ámbito «formal» de toda posible ética, del *ethos* en que se enraizan todas las éticas. Además, «de bienes» tampoco resulta ahora del todo exacto, pues el ámbito de los bienes no es del mismo orden que la formalidad originaria y ésta no decide aún que de hecho, a partir de esa formalidad, puede derivarse realmente una ética concreta —en el sentido de distinta de otras éticas—, pues ése es un problema que debe analizarse muy posteriormente. Si se tienen en cuenta estas precisiones, sin embargo, la citada expresión es útil didácticamente para llamar la atención de modo inmediato hacia un ámbito que no se identifica con otros tratamientos habituales en la historia del pensamiento moral.

Por ello, entiendo que de aquí no deriva en línea recta ninguna fundamentación de la ética, como podría parecer que propone D. Gracia al presentarla como alternativa a las fundamentaciones «naturalistas», «idealistas», «epistemológicas» y «axiológicas»⁴³. Quizá hay un equívoco en el término «fundamentación», que hace de la transcendentalidad de la bondad un pensamiento confuso, pues se mezclan en él dos tipos de afirmaciones que es preciso distinguir: «unas se refieren a la estructura constitutivamente moral del hombre; otras, a la bondad de la realidad a la que está obligado»⁴⁴. Como las segundas no derivan sin más de las primeras, la transcendentalidad del bien corre el riesgo de presentarse como una «resurrección» de la vieja doctrina de los transcendentales del ser, «que en buenos apuros se vio para justificar que la voluntad repudie ciertas cosas —y mucho más la realidad de las mismas— advirtiéndole que lo repudiado era la ausencia de ser»⁴⁵. Pero, a mi modo de ver, el carácter transcendental de la bondad tiene otro sentido distinto; se trata de la raíz primordial, que hace posible la existencia ulterior de bienes o males y eventualmente de un orden normativo del deber. Sin embargo, si no existiesen conflictos dentro de lo que D. Gracia llama «la estimación» de bienes y valores (cosa que no está afirmada ni negada en la bondad primordial), no existiría una normatividad moral. Por ello, la realidad como *fundamentación* no puede significar una formalidad primordial, sino su actualización ulterior como «realidad-fundamento» en un contenido concreto, lo cual a todas luces es labor de la razón y debe ajustarse también a los criterios intelectivos intrínsecos a la razón⁴⁶. Es ilusorio creer que la realidad como formalidad inespecífica pueda *fundamentar* ningún tipo de obligatoriedad con algún sistema de obligaciones; en todo caso, esto sólo aparecerá cuando la razón actualice la fundamentación en un fundamento concreto, del cual emanen exigencias para la específica forma de realidad que es el hombre. Pero tampoco debería pasarse por alto que, en la perspectiva de Zubiri, el

43 *Fundamentos de Bioética*, pp. 315–387.

44 A. Cortina, *Ética sin moral*, p. . 627.

45 *Id.*, p. 65. Esta crítica —de la que la propia autora no parece muy segura— es posible porque en el planteamiento de D. Gracia, orientado a los problemas concretos de la bioética, no se detiene en un tratamiento del modo primordial de la bondad, tema que, sin embargo, está indicado —quizá de un modo comprensible sólo para iniciados en la filosofía de Zubiri— y que debe darse por supuesto siempre en sus brillantes análisis concretos.

46 Me parece muy discutible que en Zubiri esto autorice a una especie de nuevo imperativo categórico, como pretende D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*, p. 489. Sin embargo, puede dudarse que se trate de un verdadero «imperativo categórico» según las exigencias de las éticas deontológicas, pues, en mi opinión, lo que allí se formula es un claro juicio analítico.

ámbito de la estructura moral es mucho más amplio que el de la ética racional, la cual es derivada y jamás recubrirá adecuadamente aquel orden moral.

El término «fundamento» en el pensamiento de Zubiri puede generar equívocos. Es patente que en una ética deontológica la «fundamentación» (*Grundlegung*) apunta directamente al deber y a su normatividad. Pero en un pensamiento como el de Zubiri «fundamentalidad» tiene el sentido de una base originaria en la que enraízan las fuerzas que luego deberán diversificarse movidas por su dinamismo interno y, si bien es cierto que allí también queda enraizado el deber, esto sólo se concretará a lo largo de un proceso ulterior. Ello tiene que significar la *ulterioridad* del deber respecto a la estructura moral y, por tanto, su carácter parcial y derivado. Las críticas deontológicas a Zubiri tienden a olvidar que el punto de discrepancia básica no está en la fundamentación del deber mismo, sino en un planteamiento distinto del problema moral, planteamiento que altera el lugar y el relieve propio del deber dentro del marco moral. Con un ápice de exageración, podría afirmarse que el término «ética» no significa lo mismo en ambos casos y, en mi opinión, la peor de las soluciones ante esa discrepancia sería una ecléctica síntesis intermedia, síntesis que resultaría inestable y expuesta a insuperables objeciones de cada uno de los extremos.

Esto nos lleva a un punto de verdadera importancia en el pensamiento de Zubiri. La manera en que la intelección sentiente aparece actualizada supone una realidad que, *quedando* en la intelección, queda *transcendiéndola* como algo que no es el mismo acto, sino que es «de suyo». En el acto primordial esta transcendencia aparece dada como apertura, aunque en ese acto la apertura sólo puede ser una exigencia que busque en momentos ulteriores una concreción capaz de cumplirla. ¿Puede afirmarse en el momento primordial, como «hecho», la existencia de una realidad abierta? Parece claro que una realidad dotada del acto de intelección sentiente es ella misma una realidad abierta porque eso no es ninguna otra cosa que la apertura de la realidad y la actualización de esa realidad es la que define el acto de intelección sentiente. Lo que sorprendentemente resultaría difícil es afirmar de una manera inmediata que puedan existir realidades «cerradas» porque sólo el acto mismo de intelección es inmediato y en él la realidad que lo especifica es necesariamente abierta. Por tanto, lo problemático no es la afirmación de una realidad abierta, sino el asegurar que tal realidad —cualquiera que luego resulte ser su forma concreta— es una *esencia* abierta; esto supondría saber que las notas físicas que en concreto forman esa realidad dan por resultado un sistema suficiente y clausurado, lo cual desde luego parece que no puede afirmarse con seguridad de ninguna realidad distinta de la humana⁴⁷; quizá ni siquiera resulte falso afirmar que tal suficiencia y clausura no puedan tomarse como derivaciones del hecho de que algo aparezca como realidad abierta, sino que se trataría de suficiencia y clausura *dentro del acto mismo de aprehensión* y resultaría un arbitrario dogmatismo afirmar sin más que eso mismo es válido de la misma manera *allende la aprehensión*, como exige la postulación metafísica de una esencia abierta. Por otra parte, también es cierto que lo dado en aprehensión es la base de la que tiene

47 Esto explica que Zubiri insista en que, fuera del hombre, el concepto de sustantividad posiblemente sólo puede aplicarse a la totalidad del mundo. Esta insistencia es patente en EDR 50, 90, 91, 98, 201.

que partir toda afirmación sobre lo «allende», pero se necesita introducir otros recursos que permitan verificar o desmentir tales datos.

Aquí reside la base de todas las paradojas con las que se va encontrando el análisis: una realidad que sólo es tal siendo abierta a lo que sea la realidad como tal, no por accidente o por deficiencia, sino porque sólo puede tener las notas que determinan su realidad alcanzándolas en la distancia que significa su manifestación como notas «de suyo». La realidad de la inteligencia sentiente no descansa en lo que es, sino que la apertura de su realidad a la realidad como tal la deja en una situación de constitutiva *inquietud*, lo cual implica una incertidumbre respecto a la manera concreta de realizar esa exigencia de apertura, cosa que afecta a la realidad en su totalidad: «No es la mera inquiescencia propia de la vida como un decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto» (HD 52). No se trata aquí de un rasgo descriptivo o antropológico de tipo empírico (los hombres se muestran inquietos), pues esto es una expresión de la honda dimensión metafísica de dinamismo de la realidad. La realidad es el horizonte al que lanza la apertura; pero el horizonte no es ajeno a la propia realidad de la intelección sentiente y, al mismo tiempo, queda en distancia porque esa realidad es dada en la intelección como una transcendencia que excede la intelección actual.

Así pues, por una parte, la realidad es fuente de posibilidades para la realización de un ser inteligente; permitirá que se realice dando a su realidad una figura concreta dentro del horizonte real. Por otra parte, resulta también un poder amenazante, un obstáculo a salvar, que se presenta como una exigencia no cumplida; aunque Zubiri no ha insistido mucho en este aspecto⁴⁸, es claro que, al tratarse de algo no dado, abre la posibilidad de que su exigencia no se cumpla en concreto o se cumpla inadecuadamente. Para una inteligencia sentiente, de modo primordial la apertura de su realidad es formalmente una *exigencia*: «Exigencia significa, ante todo, que algo no puede seguir siendo lo que por sí mismo es, si no es en función de algo distinto de él. Significa además que se da algo que positivamente determina la entrada en función de aquel otro algo. Finalmente, significa que la entrada en función de ese otro algo determina el funcionamiento del primer algo en función propia. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye la exigencialidad» (SH 96). Este pasaje resume con admirable concisión el núcleo de nuestro problema.

La inteligencia sentiente realizará su propia realidad salvando la distancia en que queda el «de suyo» propio de sus notas reales hasta hacerlas *suyas*: «Aquello a que primariamente, *primo et per se*, está abierta la esencia inteligente es justamente al carácter de realidad de ella misma. Y en esta apertura al carácter de realidad de ella misma, está congéneremente dada la apertura al carácter de realidad de todas las cosas, en tanto que realidad» (EDR 220). Pero este hacer *suyas* las notas no es simplemente un acto por el que se aumenta lo que previamente es, añadiéndole algo hasta entonces extraño, ya que en ese mismo acto el «de suyo» dado adquiere una figura concreta. No se trata de un proceso de «reconocimiento» por el cual una conciencia eleva a la reflexión lo que era «en

⁴⁸ Los dos aspectos podrían considerarse insinuados por Zubiri cuando, en otro contexto, habla del aspecto «positivo» y «negativo» (SH 522) que significa la transcendental inespecificidad de lo real.

sí» tornándolo «para sí»; no es un proceso dialéctico similar al que Hegel expuso maravillosamente dentro del apartado «Autoconciencia» de su *Fenomenología del espíritu*. Tampoco se trata de una naturaleza previa y dada que esté conformada por unas notas inmutables, las cuales contendrían «virtualmente» todo lo que posteriormente se irá desplegando en acto, pues las notas físicas ciertamente existen y son reales, pero su modo de ser físico consiste en estar abiertas a un horizonte que las trasciende y cuyos contenidos no están predeterminados por ninguna virtualidad latente; al contrario, son las diversas realizaciones de la exigencia que es la apertura quienes darán configuración concreta a aquellas notas físicas. Es decir, el núcleo de la realidad abierta consiste en su exigencia irrecusable de realizarse.

¿Qué es, entonces, lo que «positivamente determina la entrada en función» de ese otro que la inteligencia en sí misma no es? En mi opinión, es *la fuerza de imposición* con la que la realidad en su exigencialidad queda actualizada. Esa fuerza tira del acto primordial en la dirección de salvar la distancia marcada por el hecho de la alteridad de la realidad. Pero este «tirar» no se hace en el vacío, sino dentro de la modificación que el hecho de tornarse actual por parte de la realidad ha significado en las estructuras sentientes; la línea que marca la inquietud es lo propio de la volición.

A la luz de tal inquietud, las estructuras del sentir aparecen como tensión hacia el horizonte marcado por la exigencia transcendental de la realidad. Esta aparece como un desafío que incide en el sentir y lo pone en movimiento, pero esa salida queda frenada por la distancia que marca la alteridad y sólo podría encontrar una salida haciendo suya de alguna manera esa realidad. Evidentemente, esa tensión no se despertaría si no incidiese sobre unas estructuras reales dadas, si no fuese asumida previamente en una dimensión de *pasividad*, que le sirve de enraizamiento concreto; esto no es simplemente una limitación a la espontaneidad de la acción, sino que aporta a ésta una base concreta sin la cual se mostraría como una acción sin guía y errática; por ello, este aspecto exigirá más adelante un análisis detenido. Pero lo propio de la volición es ese momento de tensión en la apertura; su sentir propio es *tendencia*, aunque Zubiri haya recurrido también esporádicamente a términos como «apetito» (SH 142, 479) o incluso «deseo»⁴⁹, los cuales quizá nos sirvan luego para precisar algo más la «tendencia». Esta significa por de pronto la tensión del sentir en tanto que búsqueda del horizonte abierto en la alteridad real. Pero, tratándose precisamente de realidad, la tendencia necesita hacer «suya» su propia realidad ante el vacío creado por la apertura, necesita manifestarse como un «querer» esa apertura; en suma, necesita actualizarse como tendencia volitiva o como *voluntad tendente*. Esta última fórmula, en su estricto isomorfismo como «inteligencia sentiente», debe considerarse sin duda como la expresión específicamente zubiriana. A esta luz, vale la pena precisar rápidamente que la realidad en tanto que bondad significa tan sólo que su transcendentalidad sentida hace actuales las tendencias, como fuerzas que buscarán o rechazarán las manifestaciones concretas con que se vaya encontrando en su recorrido por el ámbito así abierto.

49 SH 352-354, 597, 602, 607, etc. Resistiré las fuertes incitaciones, procedentes de varias filosofías actuales, para dar preferencia al término «deseo» pues, aunque ello abriría campos muy sugestivos para el análisis, terminaría por dejar en la penumbra aspectos muy importantes del pensamiento zubiriano.

Esta peculiar disposición que significa la inteligencia sentiente conforma, desde el punto de vista operativo que demarca la apertura, una disposición básica unitaria, una especie de troquelado primario que Zubiri, inspirándose a su modo en una categoría aristotélica poco utilizada en la metafísica posterior, denomina *habitud*: «Hay un modo primario de enfrentarse con las cosas que es justamente una habitud. La habitud —esta voz es un latinismo— en griego se dice *héxis*. Hay una habitud. Habitud no es costumbre o hábito. Una habitud es un modo de habérselas con las cosas. Un modo primario de habérselas con ellas» (EDR 173). Pues bien, el peculiar modo de habérselas con las cosas por parte de la intelección es quien configura una habitud básica y específica: «La capacidad de habérselas con las cosas como realidades es, a mi modo de ver, lo que formalmente constituye la inteligencia»⁵⁰. No se trata ahora de determinar mediante qué mecanismos se pone en marcha esa habitud, con qué medios actúa, si produce hábitos o acciones aisladas. Lo importante es que la habitud unitaria alcanza a todos los procesos que estén dentro del radio de la intelección sentiente, en nuestro caso la volición (también, por supuesto, el sentimiento) porque esa habitud sólo significa la actualización de alguna realidad respecto a la apertura dada como real.

Por ello, no es extraño que Zubiri afirme: «La inteligencia y la voluntad no están abiertas primariamente *porque* están referidas a cosas que ellas no son. A lo que primariamente están referidas, y en aquello que consiste formalmente su apertura, es en estar referidas a su propio carácter de realidad» (EDR 101). Con otra terminología, se trata de una respectividad *constituyente* que, por su modo de ser real en alteridad, funda una respectividad *remitente* a las demás cosas reales; sin embargo, «la dimensión remitente está fundada en una dimensión más radical, en la dimensión constituyente»⁵¹. Sin duda esto es así y, además, produce consecuencias importantes dentro del pensamiento de Zubiri. Pero ello no es óbice para que una realidad abierta sólo pueda hacerse «suya» de alguna manera concreta remitiéndose a las otras realidades. Aunque la habitud básica sea unitaria, ello no impide tampoco que podamos hablar con sentido de algo semejante a una especialización de funciones: si el momento de alteridad en su actualización aparece como dominante en la nuda inteligencia y a la afección dentro del sentimiento, lo propio de la volición *deber ser* la *fuerza* para cubrir esa distancia marcada por la alteridad en su apertura y eso es lo que busca traducir el término «tendente».

Sin menoscabo de retornar con más recursos sobre el problema, parece evidente que en la volición su término no aparece dado como posesión actual, sino como algo que formalmente no se posee y, por tanto, exige un proyecto en el cual aparece como polo de atracción irrenunciable para que esa volición llegue a ser plenamente «suya». Esta tensión centrífuga es lo que primariamente quiere indicar el vocablo *tendencia*, pero sucedería lo mismo si optásemos por «apetición» o «deseo»: «Por el hecho de ser sentiente la persona humana. . . tiene que desplegar forzosamente una serie de actos y cobrar una figura constitutiva de personalidad» (SH 114); prescindamos todavía de la peculiaridad que

50 «El hombre, realidad personal», en *Siete ensayos de Antropología filosófica*, cit., p. 67.

51 «Respectividad de lo real», cit., p. 31.

aquí se denomina «persona» y fijémonos en la doble figura que aquí se insinúa dentro de una idéntica realidad. La inteligencia sentiente posee una serie de notas, cualesquiera que sean, que están ya configurando su realidad, del mismo modo que una piedra o un astro poseerán sus propias notas. Pero, al ser abierta como realidad, sólo puede tenerlas realizándolas y esto hace imprescindible de algún modo *tener que* alcanzarlas. El término de este «tener que» no es algo que ya hay, sino algo que aún no se tiene y, por tanto, la apertura inscribe un orden que no obedece a la lógica del haber o del ser, sino que apunta a otra línea sólo alcanzable mediante un acto de realización. No quiero decir con ello que en el orden primordial esa tensión co-instaure un orden del deber (*Sollen*) en sentido estricto; sin embargo, me parece decisivo resaltar que una realidad abierta está exigiendo una línea de actualización por realización, que es la única en que puede insertarse ulteriormente un eventual deber, sin estrellarnos contra los problemas —problemas que son bien reales— denunciados en torno a la falacia naturalista. Ese orden del *tener que* es lo que, a mi modo de ver queda especificado por la realidad como bondad.

Si lo específicamente volitivo es esta tendencia a mover «la realidad en hacia» dentro de la línea así exigida, no vería especial inconveniente para llamar a esa dimensión volitiva *intencionalidad*; para ello, basta restar al término su reclusión dentro de la subjetividad autoconsciente, que además resulta ser una impostación tardía, y nos quedará su momento de simple tensión-hacia, de *intentio*. Después de todo, el propio Zubiri desconfía con claridad de la utilización intelectual de ese término, como parece exigir toda la historia del movimiento fenomenológico, por tratarse de la «acepción de intención volitiva trasladada al acto de intelección» (SH 69) y esto lo remedia Zubiri recurriendo a un previo *intentum*. Más explícito aún, Levinas incide en lo mismo para denunciar una vez más la intemperancia intelectualista de Husserl: «A pesar de la extensión que la fenomenología confiere al término *intención*, la intencionalidad arrastra la huella de lo voluntario y de lo teleológico»⁵². Aunque probablemente Zubiri seguiría mostrando reticencias a ello⁵³, ¿es arbitrario restituir la intencionalidad a su lugar originario dentro de lo volitivo? Sigue siendo cierto —y ello hace muy fecundo el análisis— que la intencionalidad es siempre una intencionalidad-de, pero no repugna en absoluto que ese «de» como correlato descubra un horizonte abierto de la realidad como ámbito de realización; después de todo, mucho más enigmático resulta en el ámbito intelectual la embarazosa existencia de menciones intencionales vacías y, sin embargo, Husserl no se arredó ante ello.

Es evidente que la realidad sólo despierta esa tensión hacia ella dentro de un medio marcado por su no-indiferencia, porque la realidad a la que se tiende es (positiva o negativamente) querida. Zubiri ha insistido mucho en que la tenden-

52 *De otro modo que ser*, cit., pp. 160–161.

53 De hecho, siempre parece reservar el término «intencionalidad» para la peculiar apropiación consciente de un «intento físico» (Cf. SH 293; IL 124), entendido éste como manifestación de la fuerza de la realidad. Pero quizá en el terreno volitivo esta diferencia no es tan importante, si se deja claro que el objeto —en tanto que cumplimiento de la intención— no tiene necesariamente una realidad que sea sólo intencional, aunque aquí aflora de nuevo la cuestión de las «cosas-sentido».

cia no se cierra dentro de su propio ciclo, como sucede en el caso de la conducta instintiva, porque es volición, es decir, porque lo que se quiere es la realidad misma y no sólo algún contenido efímero. Esto es lo que llama momento de inconclusión de las tendencias en la realidad inteligente, inconclusión que de modo positivo significa su apertura a la realidad como tal y, por tanto, es un hecho cuya importancia decisiva no puede pasarse por alto: «Nunca se insistirá bastante en este carácter inconcluso de los impulsos [o tendencias]. Sin ello no habría actividad superior» (SH 518). Pero esto podría resultar, en primer lugar, extraño: no deja de parecer peregrino afirmar que el sediento busca en el agua no su contenido delimitado, sino su forma de realidad; en segundo lugar, la realidad parece así una categoría genérica, una «especie de máximo abstracto» (EDR 148), ajeno a la concretez del sentir y, por tanto, se trataría de otro nombre para un concepto general suprauránico. Este equívoco, al que parece sensible más de un lector de Zubiri, debe quedar totalmente descartado: «La realidad no es una especie de piélago en el que estuvieran sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay formalidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es 'más' que su momento de talidad» (HD 87). Sería absurdo afirmar que el sediento tiende a la realidad como tal y que le es indiferente el contenido «agua», a diferencia por ejemplo del contenido «aire». Lo que Zubiri afirma es que el contenido *real* del agua no se limita a su capacidad para saciar la sed en una circunstancia determinada, sino que en el hecho de saciar la sed se realiza una figura concreta de la realidad del sediento. Lo que hemos denominado no-indiferencia de la realidad ante la volición consiste de manera positiva en que esa realidad aparece cualificada de manera concreta como término posible de alguna tendencia determinada, del mismo modo que los diversos sentires (once, según la teoría que utiliza Zubiri) cualifican concretamente la realidad en el orden intelectual. Esa cualificación no se reduce primariamente a los contenidos diversos que aporta cada sentir, algo que depende sin duda de estructuras empíricas determinadas y distintas en diversos seres vivos, sino que afecta a su momento de realidad: nuda realidad, noticia, fruable, etc.

Zubiri afirma que «la tendencia de una volición es como el sentir de una intelección» (SH 573) y, por tanto, debe cumplir dentro de la volición las mismas funciones que el momento de sentir desempeña dentro de la unidad del acto intelectual, entre ellas la cualificación concreta de la realidad tal como aparece actualizada en cada tendencia. Ahora bien, mientras que Zubiri echa mano de una teoría de los diversos sentires en sus análisis intelectivos, no existe en su obra una doctrina de las tendencias; más aún, el juego de las «tendencias profundas» se le presenta como «uno de los enigmas más graves de la psicología actual» (SH 605). Sin embargo, quizá esta laguna podría rellenarse recurriendo a las aportaciones (provisionales ciertamente, pero lo mismo sucede con la teoría de los sentidos) de los estudios científicos en el campo de la etología; precisamente ése es el mismo tipo de recurso del que se vale Zubiri en el caso de los sentidos y, por tanto, puede ser legítimamente empleado bajo los mismos supuestos; si buscásemos ahora una exposición sistemática de la antropología de Zubiri, éste sería el camino a recorrer. Pero, en segundo lugar, para nuestro tema actual esto no parece imprescindible puesto que lo importante no son las tendencias en su individualidad, sino la cualificación de la realidad presente, en

cuanto actualizada, en esas tendencias y, vista así, la cuestión no es esencialmente distinta del sentir. Si se es coherente con nuestro planteamiento, la tendencia es una diversificación dentro del sentir, la diversificación que resalta la tensión dinámica que aparece por la fuerza de imposición de la realidad en tanto que abierta, en tanto que realidad cualificada cinestésicamente como «realidad en hacia». Es cierto que la apertura en la línea volitiva presenta rasgos específicos porque no sólo se mueve hacia una realidad que queda actualizada en distancia, sino que esa realidad es *apropiable*; es decir, su actualización significa integrarla de tal manera que confiere una figura concreta a la misma realidad volente. En el ámbito primordial parece difícil afirmar que se dé una «apropiación» de hecho; es la apertura la que configura las cosas que caen dentro de su ámbito como apropiables y, por tanto, apetecibles y deseables para la realidad volente. Ese ámbito de lo apropiable se concretará luego en el despliegue de distintos actos de apropiación.

Acabamos de ver que esto rompe el estado de indiferencia propio de una realidad intelectivamente inespecífica y, en este sentido, el hecho de alcanzar la realidad debe en ese mismo acto conformar un estado de la realidad volente. Esto sería lo que Zubiri denomina *fruición*, pero este punto no deja de crear algunas dificultades. Me parece que Zubiri usa el tradicional término «fruición» en dos sentidos algo distintos o, al menos, con dos matices distintos nada despreciables. Cuando se afirma con rotundidad que «la esencia de la volición es pura y simplemente fruición» (SH 370), esto sólo parece aplicable al momento primordial de lo volitivo, en tanto que tensión dinámica, siempre que esa fruición se entienda como un ámbito abierto a lo real en tanto que apetecible. El propio Zubiri reconoce que sigue así la doctrina clásica y, sin embargo, inmediatamente añade una matización importante: «Con ello no queda bien definido lo que es la fruición. La fruición se encuentra caracterizada como complacencia, no solamente porque recae en algo real, a diferencia de algo que fuera una cualidad abstracta, sino que recae en algo real en cuanto real» (SH 369). Ahora bien, si la realidad es primordialmente una formalidad abierta, su actualización volitiva sólo puede tender a eso real como algo que es fruable en tanto que apropiable. De aquí lo único que se deriva es la posibilidad de que surjan actos concretos que produzcan fruición o lo contrario.

Pero en otras ocasiones Zubiri habla de la fruición como «estado de quiescencia real en la realidad» (SH 17), lo cual parece designar más bien el resultado de la apropiación en tanto que da cumplimiento a la tensión dinámica del querer mediante la conquista de lo querido. En este sentido, la fruición, más que la esencia de la volición, sería el resultado del entero acto volitivo en el apaciguamiento de su tensión centrípeta-centrífuga, es decir, algo que implicaría de manera integral las dimensiones intelectual, volitiva y sentimental del acto primario. Así, en otro pasaje, Zubiri habla de «fruición satisfaciente» como el estado característico de la completa habitud que significa enfrentarse a las cosas reales, integrando, por tanto, su actualización como «de suyo» (intelección), su afición (sentimiento) y su apertura como apropiable (volición).

54 SH 39-40. Este es también el sentido que parece recoger Levinas, cuando habla de un *frueri vivendi*: *De otro modo que ser*, cit., p. 131.

Esta no-indiferencia «satisfaciente» significa no sólo que las cosas satisfacen determinadas tendencias, sino ante todo que la realidad inteligente dará con ello una figura concreta que llene su apertura primordial. La posibilidad de cumplir la exigencia que significa la apertura queda afectando a la realidad abierta y hace sentirse conforme con esa exigencia. Pero, aunque Zubiri prefiera utilizar un lenguaje serenamente descriptivo e incluso «satisfaciente», ello no debe ocultar que la apertura de la realidad hace posible también que la realidad abierta se pierda irremisiblemente por realizaciones concretas insatisfactorias. Esto abre un ámbito en el cual la realidad inteligente se mueve (o es movida) hacia la realidad como tal, imantada por la búsqueda de su felicidad, un ámbito en el cual la realidad, en tanto que apropiable, aparece como posibilidad «felicitante». Pero esto no significa aquí nada más que la apertura que ofrece un ámbito teleológico para los actos concretos, algo inevitable en una realidad sentiente, puesto que sólo se está diciendo que una realidad abierta busca realizarse en el ámbito al que la ordenan las exigencias de esa misma apertura. Todos sus actos, sin excepción posible, quedarán enmarcados en la línea de afectarle en su propia realidad de una u otra manera. La realización de esa exigencia es irrecusable, pero su línea de cumplimiento no es la simple actualización intelectual, sino la realización de lo que a esta luz aparece y queda siendo *posibilidad*. Pero esto exige un estudio detenido de todo el entramado que significa el proceso ulterior de diferenciación.

Esta apertura de una realidad inteligente a su propia realidad siempre la ha denominado Zubiri *persona*. Con ello se introduce uno de los temas más consagrados del pensamiento occidental, un tema que sigue teniendo unos orígenes algo inciertos⁵⁵ y, sin embargo, ha conocido un amplísimo desarrollo sobrecargándose con una inusitada saturación de significaciones. Es claro que el tema de la persona en Zubiri desborda ampliamente el marco en que ahora nos movemos y sólo alcanza su plenitud como expresión de una respectividad mundanal, como *ser personal*; pero tampoco es menos claro que allí nos encontramos con una actualización ulterior exigida desde algo más primario, desde la *realidad personal*. Zubiri afirma que «no puede existir una realidad dotada de inteligencia que no sea persona» (SH 118) ¿Por qué? Zubiri parece afirmar que ése es el término adecuado para denominar una realidad que, por la inteligencia, es abierta, puesto que una realidad semejante no aparece primariamente como substrato (*hypokeímenon*) de las notas que la conforman, sino que es algo que está *sobre* ellas para hacerlas suyas, concretando así su apertura a través de otras realidades; como él repite en más de una ocasión, más que de un *hypokeímenon*, deberíamos hablar de un *hyperkeímenon*⁵⁶. Persona - quizá siguiendo la derivación latina de *per-sonare*- es una realidad que no se define de manera adecuada por lo que actualmente tiene debido a una naturaleza inmutable, sino por la exigencia de dar cumplimiento concreto a esa necesi-

55 Es conocido que fueron las discusiones teológicas el ámbito en el que se fue configurando la doctrina de la persona. Cf. D. Gracia, «Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 11 (1984) pp. 63-106.

56 Cf. v. gr. SE 159; SH 343. ¿No querría decir algo similar M. Scheler cuando, fundándose en la apertura de la persona al mundo, hablaba del hombre como un «ser superior a sí mismo»? Cf. *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, en M. Scheler, *Späte Schriften* (GW, vol. IX) (Bern-München, Francke Verlag 1976), p. 38.

dad de apropiarse de alguna manera su propia realidad a través de la apertura. De este modo, los actos que realiza una persona no se agotan en sí mismos como si fueran la expresión efímera de un substrato inmutable, sino que retornan sobre la persona y le van confiriendo una figura concreta —quizá aquí resuena la posible etimología griega de *prósopon*—, y ésta afecta a su núcleo esencial. Así en esa apertura se va configurando el *carácter* propio de cada persona, la cual siempre es real en su carácter concreto.

Tendremos ocasión de ver más detenidamente que Zubiri busca así distanciarse de las doctrinas clásicas que, desde Boecio y su repetida definición, buscaron fundar la realidad personal en la línea de la suficiencia ontológica propia de una sustancia; pero se está distanciando también de doctrinas modernas que, como la de Kant, ponen su fundamento en la autonomía moral. No es que éstas no sean determinaciones ciertas del *ser* personal, sino que se fundan en algo más elemental: una realidad que sólo es real realizándose en su apertura. La persona en Zubiri no es originariamente un concepto de valor, ni siquiera en tanto que sujeto de valores únicos, lo cual es posible que incluso genere problemas dentro de su filosofía, aunque la diferencia con claridad de posturas como, por ejemplo, la de Levinas y su reivindicación del sujeto originario y único. Esto no significa que la realidad personal —por otra parte, como toda realidad— carezca de unas notas constitutivas determinadas —el aspecto que Zubiri denomina *personidad*, ahora para substituir los términos *perseidad* o *aseidad*—, sino que las tiene de tal manera que sólo son reales en un proceso de apropiación que hace actual la apertura —lo que Zubiri denomina *personalidad*, en este ámbito equivalente a «carácter»— mediante unas acciones que retornan a la persona.

Esta vuelta es lo que indica el pronombre *me*, con el que antes nos hemos encontrado: «La forma más elemental [del acto personal] es la del *me*: *me* encuentro bien, *me* encuentro ante un cuadro, etc. En los casos extremos, inclusive al estar absorto ante una realidad, el hombre nunca está ausente de ese *me*, tanto más acusado y tanto más *me* cuanto más indistinto y más inexistente sea para sí mismo el hombre, y más distinto de la realidad en la que está absorto y volcado» (SH 124). Claro está, no acaba aquí el problema porque ese pasivo «*me*» busca ser apropiado como *mi* propia realidad, lo cual exige un proceso de diferenciación que cae fuera del ámbito primordial⁵⁷.

En definitiva, persona significa el peculiar modo de quedar, propio de una realidad abierta, frente al conjunto de lo real y, por tanto, habrá que analizar esa línea. «Carácter» (o «personalidad») es también el sentido originario de «moral», como hemos visto establecer a Zubiri apoyándose en una etimología quizá no muy segura filológicamente. ¿Qué puede significar esto? No otra cosa sino que los actos realizados por una realidad abierta son determinantes para la configuración esencial de esa realidad y, por tanto, no pueden resultar indiferentes. En este sentido, «*ethos*» significa la línea básica en la que se va configurando una personalidad concreta por la mayor o menor coherencia de las respuestas a su exigencia de apertura. Por ello Zubiri, en un estudio muy conocido, ha podido entender la figura histórica de Sócrates, no como la del autor de una filosofía concreta (desdibujada además en la incertidumbre de los escasos documentos

57 Para ello aquí es suficiente con notar la enorme complejidad del dinamismo de la «suidad», como aparece en EDR, pp. 205-245.

disponibles), sino como «una existencia filosófica, una existencia instalada en un *ethos* filosófico» (NHD 251). Lo moral en este aspecto sólo puede significar que los actos ejecutados por una realidad inteligente, con el fin de responder a la exigencia que emana de su apertura, son determinantes de la configuración concreta de su realidad. Ello sólo parece exigir que en esos actos concretos la realidad inteligente tendrá que tomar como pauta un proyecto teleológico concreto y la realización de ese proyecto determinará su *ethos* concreto. Pero es claro que la realidad primordial no determina sin más un proyecto u otro, sino que exige el que tenga que haber alguno en la línea marcada por su apertura.

Con ello no sabemos aún si todos los actos que ejecuta una inteligencia sentiente están en esas condiciones o lo están en el mismo grado; es la vieja discusión en torno a la existencia de actos moralmente indiferentes. Lo moral no es una nota física que se añada a otras, sino una dimensión que recubre el conjunto estructural de las notas físicas por el modo en que estas quedan actualizadas en la inteligencia sentiente. Esta dimensión demarca el ámbito de lo «apropiable», sin que con ello quede decidido que toda realidad apropiable es por ello mismo moral. La felicidad es el horizonte de búsqueda de esa realización, en tanto que los contenidos con los que se lleve a cabo afectarán la concreción de la realidad sentiente.

Es claro que este análisis no resuelve por sí mismo ningún problema moral concreto, pero tampoco lo pretende. Lo que se busca es descubrir la raíz más elemental en la que quedan injertados los actos morales y, en este sentido, la aludida etimología es un valioso instrumento *filosófico* para enraizarlos en el acto más originario, lo cual no significa que ulteriormente a esa raíz no puedan o deban adherirse otros factores distintos. Pero esta raíz no es neutralmente «premoral» y tiene razón D. Gracia al calificarla como «protomoral» pues, cualesquiera que sean luego los factores que aparezcan y cualquiera que resulte ser su importancia, configurarán moralidades en tanto que se integren dentro de esa disposición abierta por la raíz primordial. La gran cuestión es la de saber si el ulterior desarrollo intrínseco de la exigencia aquí establecida tiene capacidad suficiente para aportar luz en medio de la enorme complejidad que llegan a adquirir las cuestiones morales. Vista así, la conocida distinción entre «moral como estructura» y «moral como contenido» tampoco pasa de ser una primera aproximación, ante todo porque lo moral no es en sentido estricto ninguna «estructura»⁵⁸, sino una dimensión que adquiere aquella estructura que aparece determinada por una inteligencia sentiente. Pero, en segundo lugar, lo moral no es nunca una estructura vacía de contenidos, como si se tratase de un molde en el que posteriormente se fuesen vertiendo contenidos que lo llenan, sino que son siempre contenidos muy concretos los que se ofrecen dentro de la actualidad una realidad, también muy concreta, la cual se ofrece como algo que no queda limitado por esos mismos contenidos; no estamos, pues, ante una estructura neutral que sea indiferente para cualquier contenido ulterior, ya que éste sólo podrá aparecer dentro de la línea de apertura así demarcada si su realidad

58 Para comprobarlo, obsérvese esta definición zubiriana de estructura: «En tanto que la unidad confiere carácter constructo al sistema de notas, estas notas manifiestan precisamente lo que es la unidad radical en sí misma: es justamente un *ex-tructo*, una *estructura*. He aquí la definición formal de estructura»: EDR 37.

es asumible por la forma de realidad configurada como inteligencia sentiente. Esto es precisamente lo que habrá que analizar.

5. REFLEXIONES FINALES

Nuestro análisis ha pretendido tan sólo una incursión analítica dentro del estudio zubiriano del hecho moral con el fin de discernir en él su momento primario. Como ese estudio arranca y desemboca también en la «vida moral», ésta se ha mostrado como un concepto complejo y hemos intentado diferenciar con ayuda de los marcos teóricos de la filosofía última de Zubiri su momento más elemental. Al escorar el análisis hacia el momento de *sentir*, la voluntad tendente aparece, no como un acto aislado y distinto del intelectualivo, sino como una dimensión exigida por el modo en que la realidad queda actualizada intelectivamente, una dimensión que permanece oculta bajo el carácter absorbente de la línea intelectualiva, y que ahora hemos intentado rescatar. Esto permite un discernimiento inicial dentro de la misma realidad entre la línea dominada por lo que esa realidad es y otra línea distinta, en la que esa realidad aparece como exigencia de realización desde una apertura proyectiva. Por mínima que aquí resulte esta diferenciación, aportará las bases para el desarrollo específico del acto moral. Para este cometido básico la ausencia en Zubiri de una doctrina explícita de las tendencias no parece obstáculo insalvable.

Habría que dejar sentado, no obstante, que de ello no debe deducirse que el ámbito de realización como apertura quede en una total indiferenciación respecto a la realidad diversa de las tendencias. Para ejemplificar esta mínima diferenciación nos puede servir una doctrina ecléctica y algo atrabiliaria, que probablemente resultaría insatisfactoria para la finura analítica de Zubiri, como es la que diferencia las tendencias dentro de tres grandes grupos: nutrición y conservación propia, reproducción y cuidado de la prole, autoestima y autoafirmación. En su apertura exigencial esos grupos delimitarían tres ámbitos de realización, que parecen tender a consolidarse con cierta autonomía (al menos, en las culturas complejas) y darían origen respectivamente al orden económico, al orden jurídico y al orden político; serían tres concreciones fundamentales de la dimensión social del hombre y también tres órdenes por los cuales Zubiri no parece mostrar interés especial. Sin embargo, parece que estarán en el substrato de toda posible dimensión individual de la realización humana, con el agravante de que, si va a aparecer algún orden específico para los actos morales, en mi opinión, esto carece de sentido sino es a la luz de la sociedad humana y las exigencias que emanan de las relaciones personales. Pero de aquí tampoco se deduciría que los problemas internos que suscite cada uno de esos órdenes puedan resolverse íntegramente desde criterios morales y con idéntica claridad debería deducirse que aún menos se trata de órdenes en sí «amorales», desde el momento en que las tendencias que les sirven de raíz están vertidas constitutivamente a una dimensión moral.

Esta raíz de la volición exige desarrollos ulteriores, los cuales deben seguir los caminos dentro de los cuales se va desarrollando y concretando la inespecífica transcendentalidad de la bondad originaria. Pero esto exige otros estudios.