

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Filosofía Práctica**

Trabajo Fin de Máster

X. Zubiri:

**El problema del mal desde la metafísica de
la realidad**

Autor: Juan Antonio Suárez Castells

Tutor: Manuel Fraijó Nieto

Madrid, Febrero de 2012

INDICE

<i>Abreviaturas de las obras de X. Zubiri mencionadas en el cuerpo del trabajo</i>	5
<i>Introducción</i>	7
<i>Una filosofía de la realidad</i>	15
Realidad y hombre	16
Hombre y realidad	24
<i>La realidad moral</i>	33
La actualidad querida	39
El estar sobre sí y la libertad como modo del acto querido	42
La felicidad como campo del acto querido	45
<i>El mal</i>	49
El acto de estimación y su objeto	50
La objetividad del objeto de la estimación: la realidad estimanda	53
Respectividad frente a relatividad	55
El hombre como realidad estimanda: el bien de la cosa	56
Los tipos de mal	58
El maleficio	59
La malicia y la malignidad.....	61
La maldad.....	65
<i>A modo de conclusión: hacia una ética desde la metafísica del mal</i>	69
<i>Bibliografía</i>	83

Abreviaturas de las obras de X. Zubiri mencionadas en el cuerpo del trabajo

(Por orden alfabético de siglas)

HD – El hombre y Dios

IL – Inteligencia y Logos

IRA – Inteligencia y razón

IRE – Inteligencia y realidad

NHD – Naturaleza, Historia, Dios

SE – Sobre la esencia

SH – Sobre el hombre

SPFOE – Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)

SSV – Sobre el sentimiento y la volición

(N. B. Las referencias a estas obras en el cuerpo del trabajo se harán mediante la inclusión entre paréntesis de la abreviatura del texto seguida del número de la página)

Introducción

Si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, los interrogantes últimos de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay [...] en una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía. (NHD 57)

El tema de este trabajo, ya lo dice la primera parte de su título, es *el mal*. Siendo ese su título, no entra entre los fines perseguidos el de pasar revista a la evolución del tema a lo largo de la historia del pensamiento; el objetivo al que quiero dirigir mi reflexión es a un capítulo muy concreto del pensamiento español del siglo XX: a la filosofía de *Xavier Zubiri*. Ello me ha llevado a intentar reducir al máximo las referencias a lo que se discutió en otros momentos concretos de esta historia, aunque, en ciertas ocasiones, no pueda evitar la mención de algunas; eso sí, siempre de forma muy breve.

Pero habiendo elegido una realidad tan determinada sobre la que reflexionar, la concreción del tema no podrá evitar que hayamos de referirnos, en algunos casos con cierto nivel de detalle, a conceptos sin los cuales no podríamos completar nuestro objetivo. En las próximas páginas se comprobará que el tema que he querido delimitar tan nítidamente en el propio título del trabajo exige de cierta expansión para hacerse inteligible. Esto me hace, como autor, adquirir una responsabilidad adicional que se demostrará muy importante: controlar esa expansión, distinguiendo lo necesario de lo prescindible y evitando así que aquello necesario para la comprensión desborde los límites que permitan seguir identificando la concreción de nuestro tema.

El texto central donde Zubiri analiza el problema del mal se encuentra en el volumen *Sobre el sentimiento y la volición* y ocupa algo más de cien páginas que corresponden a los apuntes manuscritos de un curso impartido en el invierno de 1964. Su misma condición de resultado de un seminario anticipa cierto carácter de inmediatez que impide las comparaciones, en cuanto a aspiraciones tratadísticas, con otras obras escritas por Zubiri y destinadas a su publicación. El propio editor del

volumen, Diego Gracia, avisa en el prólogo de que el pensamiento vertido en los tres cursos que se incluyen en el volumen en cuestión no está a la altura de la conocida trilogía sobre la inteligencia (SSV 13).

Estoy seguro de que la señalada falta de altitud frente a esos tratados en ningún caso se pretende que haga referencia a la puesta en cuestión de los contenidos de la obra –contenidos que, como los de toda obra de cualquier filósofo, siempre se encontrarán sometidos a crítica–, sino a su carácter de obra terminada. Efectivamente, podríamos considerar el centenar de páginas que nos ocupa como un boceto. Boceto que ya incluye, presentados en cercanía y complicidad con el alumno, todos los detalles de significado que nos desea transmitir el autor, aunque en él seguirá faltando gran cantidad de trabajo antes de que la obra hubiera podido ser presentada ante el público como una obra terminada.

Nos dice también el editor que a Zubiri le faltó tiempo para completar este trabajo (SSV 9). Fue su muerte la que lo impidió. ‘En la muerte el hombre queda en apropiación de la figura que ha definido’ (SH 419) y, por tanto, las obras, bocetos y proyectos confirman su apariencia ya inalterable por la eternidad. Aunque, por ello, haya dejado de existir la posibilidad, reservada al *yo* exclusivo de Zubiri, de elevar el texto *El problema del mal* al nivel de sus tratados filosóficos, sin embargo, lo que sí que sigue existiendo, y se abre a cualquier estudioso que desee aceptar el reto, es la posibilidad de efectuar una lectura en ‘tensión y creatividad continuadas’ (SSV 13) buscando sus fuentes en anticipaciones presentes en otras obras y comprobando su integración en un pensamiento del cual es prueba de fecundidad.

Esto es lo que se pretende en este trabajo: efectuar una lectura de un texto sobre el mal, pero intentando comprenderlo desde el mundo propio de intereses filosóficos al que voluntariamente se redujo Zubiri por exigencias de razón. Ya en sus primeros escritos, donde todavía su discipulado fenomenológico conservaba su preeminencia, podemos empezar a vislumbrar las características de este interés filosófico personal y diferenciarlo tanto de los intereses propios de otras áreas de conocimiento, por ejemplo de los específicos de las ciencias físicas, como de los de otras aproximaciones filosóficas.

La admiración, la extrañeza ante lo que nos rodea, se ha considerado siempre un motivo para el comienzo de la filosofía¹. Zubiri aceptará esta premisa: la filosofía nace de la extrañeza, comienza con un ver claro en la extrañeza; incluso afirmará esta extrañeza como ‘una condición ontológica del hombre’ (SPFOE 24). Pero este descubrirse extraño a las cosas no será, de todos modos, donde la filosofía alcance a desarrollarse. La filosofía habrá de esperar a que esta vinculación estructural ponga de manifiesto lo que llamará, siguiendo a Husserl, su *horizonte de totalidad*.

El horizonte es un concepto aplicable a cualquier área del conocimiento que se pretenda estudiar. Todo estudio siempre consiste en la resolución de los problemas que se le plantean al investigador en relación con el campo de objetos que tome como propio la ciencia en cuestión. Pero estos problemas no se hacen visibles por ellos mismos, sólo lo harán dependiendo del *horizonte* que ‘se forma en torno a las cosas y a mí por la peculiar manera de sentir aquéllas’ (SPFOE 34), es decir, por la peculiar manera de sentirme extraño a ellas.²

Esta descripción es válida también para el horizonte de la filosofía. La filosofía tendrá que constituir su propio horizonte y vivir en él. Pero en este caso su horizonte ha de revestirse de un carácter de totalidad que podríamos calificar de doble. Por una parte, las cosas, tanto las mostradas como las todavía ocultas, han de permanecer tales sin desvanecerse por motivo del propio horizonte; por otra, las cosas, alcanzadas dentro del horizonte de la totalidad, habrán de tender a referirse a todas las demás. Se trata de un momento doble de una *única* visión³. Sólo mirando la cosa dentro de este horizonte de totalidad, la veo en cuanto es; es decir, sólo descubriéndola como constituyente del todo me resulta accesible como lo que es (SPFOE 39).

Por tanto, la filosofía nace, sí, de la extrañeza, pero no se hace plenamente filosofía más que con la madurez proporcionada por el continuo permanecer vitalmente en esa interna violencia por la que el que filosofa se acostumbra a mirar a las cosas a través del horizonte del todo.

¹ Platón, en el *Teeteto* 155d, afirmará: ‘Experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.’ Su discípulo, Aristóteles, en *Metafísica* A 982b 12, lo confirmará: ‘Por la admiración vinieron los hombres a filosofar.’

² Un ejemplo, quizá paradigmático, sería el del cambio producido en el ‘horizonte’ de la física por la transformación galileana. Los problemas sobre los elementos, las composiciones y las causas finales fueron sustituidos por la medición del universo. El horizonte aristotélico de los principios y las causas quedaba reemplazado por el matemático.

³ A estas alturas de su trayectoria, Zubiri todavía utiliza la metáfora de la ‘visión’ para referirse a un concepto más amplio que incluirá todo ‘sentir’ y que con el tiempo se traduciría en ‘aprehensión’.

De lo anterior se concluye que habrá tantos modos de filosofía cuantos sean los modos de estar entre las cosas, de acercarse a ellas. Este modo de ser extraño a las cosas no reduce su efecto a la propia relación, sino que afecta al sentido mismo de la totalidad: a lo que antes mencionábamos como los problemas que se le planteen a una ciencia, y que ahora podemos identificar con los sentidos de las preguntas que se le hagan a aquello entre lo que nos encontramos. Por tanto, nos dice Zubiri, ‘para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas dentro de él; lo demás sería verlas desde fuera: falsa y sólo formalmente.’ (SPFOE 42)

Zubiri encuentra que la historia de la filosofía se reduce a dos horizontes: el de la movilidad del mundo griego y el de la creación, que progresa desde los albores del cristianismo hasta Hegel. En el primero, la extrañeza del hombre se produce por su capacidad de inteligir lo permanente en un mundo siempre existente, pero sometido a eterno cambio en su cantidad, en su cualidad o, incluso, en su esencia. En el segundo, el horizonte de la creación abre la extrañeza ante la nihilidad de todas las cosas, incluido el hombre, y plantea la pregunta por el ser en tanto que ser-creado.

Nuestro autor iniciará su aventura filosófica, ya lo hemos dicho y lo podemos comprobar por las líneas precedentes, integrado en la corriente de investigaciones fenomenológicas en curso en los años treinta del pasado siglo. Pronto, ya a mediados de esa década, su objetivo inicial de mostrar ‘los rasgos peculiares de este modo de filosofar’ se va a transformar en interés por la fenomenología que ‘ha ido desplegándose en una filosofía y culmina en una metafísica.’ (SPFOE 188) Sus investigaciones adquirirán un motivo que no le abandonará ya durante toda su vida: la realidad. La realidad de las cosas y la forma en que las cosas se presentan en la realidad. El lema fenomenológico *zu den Sachen selbst* seguirá haciéndose patente en el método de su filosofía, pero la extrañeza del hombre al encontrarse entre las cosas ya no originará primariamente la pregunta por su ser como cosas sometidas a movimiento o creadas. El hombre se extrañará por algo mucho más radical y primigenio: por la misma relación⁴ entre él mismo con esas cosas; relación de la cual éste no puede liberarse porque se comprobará ser constitutiva a sí mismo como realidad.

⁴ Vamos a utilizar la palabra ‘relación’ por ahora por ser lingüísticamente más natural, aunque, como veremos en páginas posteriores, Zubiri utilizará la palabra ‘respectividad’ para indicar su carácter constitutivo anterior a la existencia de los relatos propios de la relación.

El horizonte de la totalidad de Zubiri, por tanto, va a quedar fundado por ese *sentir*, exclusivo del hombre, de las cosas como realidades. En el año 1980 escribirá en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* la siguiente reflexión:

¿Es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica.⁵

Enlacemos esta breve introducción con la temática del mal que queríamos tratar. En las páginas iniciales de *El problema del mal* ya nos anuncia su autor que su enfoque del problema va a ser muy preciso, aunque parcial: va a tratarlo como un tema exclusivamente metafísico (SSV 198). Al menos en tres lugares del curso interrumpe, casi abruptamente, el discurso porque no desea abandonar el plano metafísico para introducirse en el campo de la ética, la moral o la filosofía de la historia. Este discurso metafísico, siguiendo con lo manifestado en la última cita, toma como punto de partida la ‘realidad en cuanto tal’. Por supuesto, entre esta realidad no se puede obviar la del hombre, máxime teniendo en cuenta que, como nos dirá unas páginas adelante, ‘el bien y el mal son caracteres de la realidad [...] que intrínsecamente afectan a las cosas por su respectividad a la sustantividad humana.’ (SSV 253)

Realidad, respectividad, sustantividad, aprehensión de realidad, son conceptos que Zubiri va a desplegar durante toda su obra y a los que dedicaremos el primer capítulo de este trabajo. Intentaremos en esta primera parte hacer salir a la luz la articulación zubiriana entre hombre y cosas, articulación que nos debería marcar la línea a seguir en el resto del trabajo, ya que de la metafísica de la realidad habría de surgir un modelo de ser humano en el cual reconocer positivamente al hombre real. El segundo capítulo abordará un aspecto fundamental de la articulación presentada: la intrínseca constitución moral del hombre; interesándonos sobremanera esta primacía temporal de la propia estructura moral del ser humano sobre la definición de los contenidos de ese orden moral. En el tercer capítulo, último de la parte dedicada al pensamiento escrito de Zubiri, entraremos en el tema propiamente del mal.

⁵ X. Zubiri, Prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, 1980: (Citado por Javier Muguerza, ‘El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea’ en AAVV, *Del sentido a la realidad: estudios sobre la filosofía de Xavier Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 24.)

Introducción

Intentaremos entender cuál ha de ser su naturaleza dentro de esta filosofía y cuáles las formas y modos en que se manifiesta en la vida real.

El trabajo se cerrará con un capítulo dedicado a mencionar algunas conclusiones sugeridas por la lectura de los textos de Zubiri. Este apartado, aunque seguirá sustentándose en los textos de nuestro autor, pasa a convertirse en una reflexión de carácter más personal. Intentaré ir un poco más allá de donde voluntariamente dejó Zubiri sus cursos y escritos. ¿Es posible deducir algunos contenidos de la muy mencionada *moral como estructura* zubiriana? Está claro que él no quiso hacerlo, quizá porque en los años de los cursos sobre la volición, el mal y los sentimientos, los contenidos éticos se seguían considerando reservados a la mediación de la autoridad religiosa, quedando la labor del filósofo restringida a los aspectos más formales de la fundamentación de unos contenidos ya dados por esa autoridad.

No quisiera cerrar esta introducción sin mencionar algo sobre la génesis de este trabajo. La idea de redactar un trabajo sobre el mal surgió mientras cursaba la asignatura de *Filosofía y Religión* de este máster. A través de las lecturas de esta asignatura apareció, aunque muy difuminada, la figura de Zubiri como filósofo del siglo XX preocupado por este tema. A esto se unió la presencia en Madrid de la Fundación que lleva su nombre y que se dedica a la conservación y divulgación de su legado.

La coincidencia de estos tres sucesos me llevó a confirmar el tema del trabajo final de máster y el departamento de la facultad de Filosofía bajo cuya supervisión deseaba desarrollarlo. Pero lo que inicialmente se estructuraba a través de un índice enfocado directamente a describir la realidad del mal según Zubiri, fue necesitando de múltiples anticipaciones que se hacían imprescindibles para la comprensión del tema central. Esto me ha producido grandes dudas, no sobre la estructura del trabajo en sí, sino sobre la idoneidad de su presentación en el departamento de *Filosofía de la Religión*. Aunque el tema del trabajo sigue siendo el mal, sus referencias metafísicas continuas y su final derivando hacia la ética podían hacer recomendable el entregarlo en otro departamento.

Sin embargo, no he solicitado este cambio porque a lo largo de su redacción me venía a la cabeza una referencia relacionada con el profesor Fraijó, responsable del

departamento de Filosofía de la Religión. Se encuentra en las primeras páginas⁶ del texto *Filosofía de la Religión*, del cual es editor, y se refiere a la temática propia de la materia y a su relación con la metafísica. En ella afirma que la mayoría de los cultivadores de la filosofía de la religión ‘encomiendan a la nueva disciplina un viejo encargo: que se ocupe de las preguntas últimas, las que afectan al sentido de la vida y de la muerte.’ ¿Cabría duda de que la pregunta sobre la naturaleza del mal se encuentra entre ellas? Además, inmediatamente después, en el mismo párrafo menciona una cita de K. Rahner: ‘la constitución de la filosofía de la religión acontece en la metafísica; es más: rectamente entendida, es la metafísica misma.’ Por tanto, ¿qué tiene de particular que hablemos del mal, una pregunta última, desde la metafísica!

Sea como sea, vamos a hablar de metafísica, del hombre, del mal y de ética. Todo ello desde los textos de X. Zubiri. Confío en que las lecturas hechas para este trabajo, que no incluyen ni mucho menos todos sus escritos, se consideren suficientes, y que la interpretación que he hecho de ellas alcance el calificativo de sometido a razón. Desde mi perspectiva ese es el logro de este trabajo: vislumbrar algunas pistas de los principios fundamentales en el orden moral sobre los que pivotaría cualquier código moral de base zubiriana.

⁶ M. Fraijó, “Filosofía y Religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en *Filosofía de la Religión*, Ed.: Fraijo, M., Trota, Madrid, 2005, p. 37.

Una filosofía de la realidad

Nuestra imaginación nos permite alcanzar zonas de la realidad ajenas a la experiencia de nuestros sentidos. Mediante ella, a unos les resulta fácil expandir sus vivencias sentimentales, a otros avanzar en la resolución de experiencias a las que nunca antes se habían enfrentado. Esta expansión imaginativa de nuestro mundo personal no se produce en un vacío de contenido, sino que, sin ninguna excepción, utiliza en su desarrollo los materiales más adecuados que en un momento dado se encuentran disponibles para el individuo que imagina. Quizá por esto la imaginación sea tan rica: además de que los materiales disponibles individualmente son diferentes para cada cual, también su elaboración personal goza de la libertad que las leyes físicas niegan a los fenómenos naturales.

Aun así, por mucho que forcemos nuestra capacidad imaginativa, ningún hombre podrá contemplarse a sí mismo enajenado de ese cúmulo de cosas con las cuales se encuentra en relación. El máximo aislamiento al que puedo someterme a mí mismo no supera la fase de considerarme, cartesianamente, una sustancia y, como tal, existente. ¿Sólo yo, no hay otros? ¿Dónde? Necesitaré un lugar, sea éste sustancial o un perfecto vacío; necesitaré algo que posiblemente pueda considerar una minucia, pero necesitar, necesito algo.

No hace falta que nos situemos en la separación de sustancias cartesianas, ni en la dialéctica alma-cuerpo platónica. Consideremos el hombre simplemente como un individuo, no discutamos por ahora cuál pudiera ser su composición; en ningún caso podríamos llegar a pensar, a entender, este hombre como ajeno a lo que le rodea; mucho menos sin nada que le rodease. Necesitamos lo que nos rodea para desarrollarnos y mantenernos físicamente; para, en mayor o menor medida, sobrevivir; y, fundamentalmente, para constituir nuestro propio yo.

Podríamos llegar a pensar en la constitución del ser humano ajeno a la vida familiar; también podríamos imaginar al hombre que no gozase de la protección de una sociedad; igualmente, no es contradictorio el imaginar el perfil que adquiriría un ser humano que se hubiera mantenido al margen de todo contacto con otros miembros de su especie. Pero, ¿podemos, razonablemente, aceptar que se produjera un

desarrollo del hombre ajeno, no sólo a toda vida en sociedad, sino también a todas las cosas de la naturaleza?

Parece una pregunta demasiado elemental, pero que en realidad encierra la misma condición de posibilidad de toda una filosofía. Toda filosofía debe partir de un principio; dicho de otro modo, ha de hacer una petición de principio. Cuanto más evidente sea éste más posibilidades habrá de que, si la argumentación que se sigue de él se demuestra consistente, esta filosofía sea aceptada. También, por otro lado, cuanto más elemental sea el principio planteado, el sistema que en él se funde podrá alcanzar una mayor amplitud en los temas cubiertos al tiempo que podrá afrontarlos con una mayor radicalidad. Pues bien, podemos considerar que ésta es la petición de principio de la filosofía de X. Zubiri: ‘el hombre se encuentra implantado entre las cosas’; (SPFOE 220) y solamente su apertura hacia las cosas permite al hombre hacerse y escapar de la pura nihilidad ontológica de la cual parte. De ahí que sea impensable la mera existencia de hombres sin cosas, pero no así la de cosas sin hombres.

Realidad y hombre

Al emplear la palabra *implantado* para definir la forma en que el hombre se encuentra entre las cosas, Zubiri quiere superar dos supuestos asumidos hasta entonces por la filosofía: el primero, que la existencia del mundo exterior es un hecho, ‘o bien demostrado, o bien inmediato, o bien indemostrado e indemostrable’; el segundo que la existencia del mundo exterior es algo añadido a la existencia del sujeto. (SPFOE 216-7)⁷

Para Zubiri, no se trata de que exista el sujeto y, con independencia de él, las cosas, sino que al consistir el ser sujeto en la apertura a las cosas, ‘la exterioridad del mundo no es un mero *factum*, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano.’ (SPFOE 217) De ahí lo que ya anticipábamos: la propia realidad del hombre impediría su existencia sin las cosas. En estas páginas, escritas en la década de los años treinta,

⁷ La mayoría de las citas del texto *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* se refieren al ensayo “Acercas del problema de Dios”, el cual se encuentra disponible en dos volúmenes de las obras de Zubiri: en el ya mencionado volumen y en *Naturaleza, historia, Dios*. La primera corresponde a la versión publicada en revista, la segunda es una revisión ampliada publicada en libro casi diez años después. En el tema que nos ocupa en este trabajo, las diferencias entre ambas versiones no son relevantes, por lo que, salvo algunas excepciones, hemos preferido citar por el primer texto que nos confirma la presencia de los conceptos básicos de la filosofía de Zubiri ya en los inicios de su carrera como filósofo.

ya se encuentran implícitas algunas de las tesis que se van a hacer una constante a lo largo de los cincuenta años siguientes. Ya desde entonces intentará desligarse del idealismo, el cual, aun afirmando en ciertos aspectos algo parecido a lo que Zubiri defiende, sin embargo ‘al hablar del “sí mismo” entendía que las cosas exteriores son una posición del sujeto.’ (SPFOE 217) No será así para nuestro autor, ni entonces ni cincuenta años más tarde, ya que ‘el “sí mismo” no será estar “encerrado” en sí, sino estar “abierto” a las cosas.’ (SPFOE 217)

Será esta apertura lo que caracterice la posición del sujeto, y será esta exterioridad la que haga posible que haya cosas externas al sujeto y que éstas entren en él. En relación a lo cual dirá entonces: ‘Esta posición es el ser mismo del hombre. Sin cosas el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va explícita la realidad de las cosas. Sólo entonces tiene sentido preguntarse *in individuo* si cada cosa es o no es real.’ (SPFOE 218)

Contestar a las preguntas sobre esta posición va a ser el hilo conductor de la filosofía de Zubiri, porque el “sí mismo” que cada hombre alcance va a depender primaria y radicalmente de su relación con lo que le rodea. Debemos ahora avanzar en la biografía de Zubiri para ver cómo se concreta con el tiempo, en una filosofía de la realidad, la apertura del hombre a las cosas.

El hombre se relaciona con su entorno físico mediante sus sentidos. La filosofía, en general, ha considerado, por un lado, el momento del sentir como independiente del acto de inteligir, y, por otro, el objeto propio de uno y de otro diferente. Para Zubiri, sin embargo, la intelección como acto será un acto de aprehensión y esta aprehensión será a su vez un modo de la aprehensión sensible misma. (IRE 26) La aprehensión sensible consistirá formalmente en ser impresión y ésta constará de tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. La alteridad a su vez, se compondrá de contenido o momento físico, y de una formalidad o forma de autonomía entre lo que impresiona y lo impresionado. (IRE 34-5)

Esta formalidad establece la diferencia entre el hombre y los demás seres vivientes. Mientras que para éstos la formalidad se limita a ser un signo que estimula una reacción perfectamente prefijada, para el hombre esa misma formalidad revela

que la impresión habida es de algo que es *de suyo*⁸. Por ejemplo, la formalidad de estimulidad hace reaccionar ante un fuego que quema al individuo que lo padece; sin embargo, la nueva formalidad presenta, al individuo que padece el calor, algo que “de suyo” quema. Es decir, en el primer caso nos encontramos ante una impresión que se abre y cierra en el sujeto paciente, mientras que en el segundo la impresión abre ante ese sujeto paciente un mundo total de realidad.

Esta forma de considerar el término “realidad” nos sitúa ante el posible riesgo de intentar asimilar su sentido con el que ha adquirido en el lenguaje vulgar: la realidad allende toda aprehensión⁹. ¿Por qué hablar de riesgo? Porque se trata de concepciones totalmente diferentes: si hablamos de las cosas allende la impresión, éstas pueden ser lo que quieran o simplemente no ser (IRE 152); la realidad como tal no designa, aquí, estas cosas del mundo ‘como existentes allende mi aprehensión e independientemente de ella’, sino aquella formalidad según la cual las cosas se me actualizan en la aprehensión como “en propio” o “de suyo”. (IRE 133)

Ahora bien, en ningún caso se niega el carácter anterior del “de suyo” de la cosa respecto de la aprehensión humana, incluso se dedicará la trilogía sobre la inteligencia a describir cómo desde la aprehensión de realidad se llega a la realidad allende. Para recorrer este largo camino, se empieza utilizando el término *nota* para identificar aquello que es capaz de producir una impresión en el ser vivo, aquello que éste es capaz de notar; por ejemplo: dureza, dimensión, afecto. En definitiva, y más en general, cualquier propiedad o condición, de tipo corpórea o espiritual, en distintos momentos temporales. Utilizando este concepto, Zubiri afirmará la necesaria anterioridad de estas notas que le son presentes al hombre, ya que la propia estructura de la aprehensión exige de una afección originada por un algo anterior, no sólo respecto de la respuesta, sino de la aprehensión misma.

¿Qué es lo fundamental de lo hasta ahora planteado? Creo que hay dos aspectos: el primero esta anterioridad del “de suyo” de las cosas; el segundo, el planteamiento de la inteligencia sentiente. El primero nos afirma en el realismo frente al escepticismo y nos asegura un cosmos en el cual cada individuo de la especie hombre

⁸ Zubiri aclarará que este *de-suyo* no trata de ser una necesidad lógica, sino que ‘significa tan sólo que los momentos de lo aprehendido pertenecen a él no por razón de la respuesta que puede suscitar, sino que le pertenecen como algo en propio’. Y terminará el párrafo con un llamado a no confundir cuál sea su referencia: ‘lo aprehendido es realidad y no ser en el sentido estricto del vocablo.’ (IL 349)

⁹ Zubiri sugerirá utilizar el término ‘reidad’ para evitar confusiones con la acepción vulgar de ‘realidad’.

es una más de las cosas que lo integran. El segundo, nos propone un objeto muy claro para la inteligencia, no lo sensible, sino la realidad en su modo de formalidad y contenido. Este objeto, la realidad, no le es dado a la inteligencia por los sentidos, sino que está dado por los sentidos en la inteligencia; por ello, para la inteligencia sentiente el acto propio del inteligir no será concebir o juzgar, sino aprehender su objeto, la realidad, al tiempo que reconocerá la impresión de realidad como su único acto: la aprehensión sentiente de lo real como real. (IRE 86)

El rasgo distintivo del hombre, su inteligencia, entendida como unidad con la capacidad de estar entre las cosas a través de los sentidos, es decir la inteligencia sentiente, queda ligada de este modo inexorablemente a las cosas que le son exteriores, al tiempo que anteriores. Y será su capacidad de aprehender las cosas como reales lo que instaurará al hombre, quiera o no quiera, en la realidad; no en la realidad de las cosas allende, en la cual ya está en tanto que cosa, sino en la realidad en tanto que realidad, en la formalidad de realidad del “de suyo”; es decir, en la realidad impresivamente presente. (IRE 60)

Cuando la filosofía considera la inteligencia como la facultad de concebir y juzgar, lo real se asimila a sustancialidad, a objetualidad, o a ambos ámbitos a la vez. Sin embargo, bajo la consideración de una inteligencia sentiente lo real quedaría perfectamente caracterizado si lo consideramos como notas individuales; o, mucho más frecuentemente, como sistemas, formados por notas individuales, que tienen algo que les distingue y que llamaremos *suficiencia constitucional*. Será esta suficiencia constitucional la que otorgará al sistema un cierto y necesario carácter autónomo que, como el término empleado indica, se origina en su misma constitución. (HD 20-1) Para indicar este ‘sistema clausurado y total de notas constitucionales’ (SE 187), Zubiri utilizará el término *sustantividad*: ‘la unidad primaria de las notas que constituyen lo real’. (SE 147)

Ahora podemos comprender con más propiedad el porqué de la utilización de la palabra “nota”. La realidad atrapada en ese término no se refiere a ningún accidente inherente a un sujeto sustancial, ni a un predicado de un objeto; sí se refiere, por el contrario, a ‘los distintos momentos constitucionalmente coherentes en un sistema constructo sustantivo.’ (IRE 207)

Habíamos mencionado anteriormente, sin habernos detenido en ello, que en el momento de alteridad de toda impresión participaban tanto el contenido, o momento físico, como la formalidad. Era ésta la que nos abría a la realidad mediante la presentación en formalidad de realidad del “de suyo” de la cosa. Pero la importancia de esta formalidad de realidad, no debe ocultarnos la correspondencia de contenido y formalidad en la aprehensión. Los dos son necesarios e inseparables de facto, aunque, analíticamente, podamos estudiarlos por separado y contemplar algunas diferencias en la forma en que afectan al hombre en la impresión. Estas diferencias se relacionan fundamentalmente con la consideración de lo real en tanto que sustantividad.

El contenido real de una aprehensión puede ser tanto el de una sola nota como el de una constelación coherente de ellas, es decir el correspondiente a una sustantividad. En este segundo caso, el contenido, por ser el de cada nota individualmente, es numéricamente diverso; sin embargo, la multiplicidad del contenido no es óbice para que lo aprehendido tenga una única formalidad de realidad, numéricamente la misma; cada nota ya no será numéricamente una realidad, sino que la formalidad de la sustantividad “reificará” en una sólo unidad de aprehensión a todo el conjunto de notas. De esta manera, lo real, lo que es anterior a la aprehensión como “de suyo”, ya no es cada nota individual, sino el sistema entero. (IRE 202-3)

Por tanto, la formalización, que se produce en el más elemental acto de aprehensión, funda de modo sentiente –es decir, sin salir del mismo sentir, pero sólo en el sentir propio de un ser capaz de formalizar lo sentido como realidad– lo que intelectivamente vamos a considerar cosas reales; lo sentido en impresión me habrá ‘instalado en la realidad misma de lo aprehendido’ (IRE 62): las unidades de sustantividad sistemática, no sólo aquello constituido por una sola nota. (IRE 203) La formalidad, de este modo, nos abre la posibilidad de conceptuar lo real no como objeto o sujeto, sino como algo que ha de ser conceptuado como siendo “de suyo” independiente y uno (IRE 202); es decir, como lo que tiene la formalidad del “de suyo”, sea una nota o un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es cosa allende sino algo en propio, sea o no cosa. (IRE 207)

Quedan dos aspectos que querríamos comentar antes de dar por concluido este breve recorrido por el tema de la realidad en la cual se encuentra implantado el

hombre. Hemos comentado que las cosas reales se le presentan al hombre como sistemas de notas con suficiencia constancial, a los cuales hemos dado el nombre de sustantividades. Ahora vamos a preguntarnos si las propias notas son suficientes para constituir una sustantividad y cómo se relacionan tanto las notas como los sistemas de notas entre sí.

En relación a la primera cuestión, no podemos decir que las cosas reales difieran entre sí exclusivamente por sus notas: un perro se distingue de un pedazo de hierro no sólo por la textura, el color, la forma o el número de sus elementos constituyentes, sino que lo hace sobre todo por el modo en que estas cosas son de la sustantividad del individuo perro. Aquí aparece el concepto de *modo* de la sustantividad, que puede adoptar tres patrones diferentes. En el primero, las cosas inanimadas no adoptan un comportamiento de ningún tipo frente a sus notas; el tener notas se limita, en este caso, al mero hecho de tener en propio las notas; las notas no son de la cosa de un modo especial, simplemente lo son. El segundo patrón corresponde a los animales; éstos, a diferencia de lo inanimado y aun teniendo cada uno su constitución propia y llegando a ser ésta extremadamente diferente entre las diversas especies, comparten, todos, una independencia y un control específico sobre el medio; se trata aquí de un modo de realidad, diferente del mero poseer, al cual acostumbramos a llamar *vida*. El hombre, por último, se distingue de los dos anteriores en que posee las cosas no sólo como parte de su vida, sino que su independencia y control alcanzan tanto a lo que el medio le presenta como a su propia sustantividad. (IRE 212)

Quede, por ahora, el tema del modo de sustantividad propiamente humano no más que mencionado y procedamos a aparcarlo por unas páginas en tanto que introducimos el segundo y último de los aspectos sobre la realidad en general que mencionábamos hace un par de párrafos: el de la relación entre las notas de una cosa y entre las propias sustantividades.

Con lo visto hasta ahora acerca de la estructura de lo real, podemos concluir con Zubiri que ‘todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos’. Al momento de tener tales notas lo llamará nuestro autor el momento de *talidad*¹⁰; a aquél por el cual lo real tiene forma y modo de realidad lo llamará *trascendental*.

¹⁰ En *Inteligencia sentiente* definirá “talidad” como ‘el contenido de las notas reales en cuanto aprehendido como algo “de suyo” [que] ya no es mero contenido, sino que es “tal” realidad.’ (IRE 124)

Nombrados de esta manera, afirmará inmediatamente que ‘todo lo real, tanto en su talidad como en su realidad, es intrínseca y formalmente respectivo.’ (HD 23) ¿Cuál es el alcance de esta característica de lo real? Las cosas reales forman una totalidad, la compleja totalidad de la realidad, que tiene al menos dos aspectos. Uno de carácter operativo, que se refleja en la actuación de unas cosas sobre las otras, y el otro que funda esta conexión operativa en la constitución misma de las cosas. Este aspecto constitucional nos hace entender la formalidad de cada cosa en función de la constitución de las demás. (SSV 226) Por tanto, la *respectividad* va a ir más allá de lo que el concepto de relación expresaría, ya que éste ‘presupone los relatos’, mientras que el hecho de la respectividad se quiere situar en ‘el momento mismo de la constitución de cada relato.’ (HD 24) Respectividad significará así que las cosas reales no empiezan por ser reales y entran después en conexión, sino que cada una, en su realidad constitutiva, es lo que es en función constitutiva con las demás. (SSV 227)

Por tanto, podemos seguir afirmando que cada cosa es real como un “de suyo”, pero ahora hemos de ampliar este momento de realidad con su capacidad de abarcar transcendentamente todas las demás realidades. Con ello la realidad supera el “de suyo” de cada cosa, para pasar a ser la realidad en respectividad transcendental. Y esta respectividad será lo que llamamos *mundo* en sentido transcendental. (SE 448-9) Distinguiremos entre este considerar la cosa real en su realidad propia, intrínseca y formalmente respectiva, en cuyo caso la cosa será constitutiva y formalmente un momento del mundo, y la consideración de la respectividad de las cosas reales por razón de sus propiedades reales, en cuyo caso, esta respectividad constituirá la totalidad que llamamos *cosmos*. (SSV 227) Dicho de otra manera, puede ocurrir que la cosa real sea respectiva a otras realidades, no sólo en cuanto realidades, sino también en cuanto tales, esto es, talitativamente, por ejemplo actuando sobre ellas. Entonces el mundo cobra un carácter especial: es cosmos (SH 154-5); pudiéndose decir que sólo hay una sustantividad sistemática estricta: la sustantividad del cosmos. (IRE 204)

Pero hablar de respectividad de la realidad deja abierta la posibilidad de distintos tipos de respectividad. El hombre, considerado como una realidad sustantiva que posee notas físicamente constitutivas suyas, es co-respectivo a las demás cosas. Pero entre sus notas, y permítasenos introducir con esto temas que trataremos con

cierta extensión en los próximos capítulos, el hombre posee tanto inteligencia como voluntad que son notas de índole peculiar. Si hablamos de la inteligencia, por un lado, la contemplamos como una propiedad que entra en el ámbito de lo psico-biológico del hombre, y como tal se hallará en respectividad constitutiva con todas las demás realidades del mundo. Pero, por otro lado, la misma inteligencia tiene ‘en esa correspectividad una dimensión distinta de la meramente psíquica: aquella dimensión según la cual las demás realidades (incluyendo la propia inteligencia) no sólo *actúan* sobre la inteligencia, sino que se *actualizan* en su realidad; una dimensión puramente presentativa.’ (SSV 228) En lo real, por tanto, hay una respectividad especial; la respectividad a esa cosa inteligente que es el *nous*. (SE 449-50)

La actualidad de la cosa real en la inteligencia sentiente es un modo de respectividad intrínsecamente constitutiva de la inteligencia como realidad; sin embargo, a las cosas les será ‘extrínseco el que estén o no actualizadas presentativamente a una inteligencia.’ (SSV 228) Entender será así ‘aprehender lo real como real.’ (IRE 249) En esta frase la palabra real, y por consiguiente la palabra realidad, designa, por un lado, el objeto formal propio del entender; pero, por otro, también la índole estructural del acto mismo de entender. Es decir, la realidad es, no sólo objeto formal de intelección, sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real. De ahí que la unidad entre inteligencia y realidad no es una relación sino una mera respectividad: es el estar aprehensivamente en la realidad. (IRE 250)

Pero además la dimensión puramente presentativa de la inteligencia no es unívoca. Lo real va a tener diversas respectividades formales. ¿Por qué? Porque las cosas que nos presenta la inteligencia son de dos tipos. En un caso se trata de las cosas meramente actualizadas; las cosas entendidas actualizarán lo que ellas son de suyo en sus propiedades reales, presentándose estas cosas en su nuda realidad. En este caso, el trozo de madera tendrá, de suyo, propiedades por las que actúa sobre las demás cosas. Sin embargo, las cosas del segundo tipo, un cuchillo o una puerta, no actúan sobre las demás cosas en tanto que cuchillo o puerta sino como hierro o madera. Tratándose de este segundo grupo la respectividad no es mera actualización¹¹, sino actualización respecto de los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas. Son cosas cuya

¹¹ Este tema se desarrollará con cierto detalle en el capítulo “La realidad moral” (p. 33).

respectividad es el ‘sentido’ que tienen para la vida. He aquí dos tipos de respectividades: la respectividad de *mera actualización* y la de *sentido*. (SSV 229)

Al tener lo real diversas respectividades formales, y ser la de sentido tan variada como los actos intelectivos¹² permitan, los diferentes modos de actualización penderán de los diversos modos de la actualidad misma de lo real. A estos modos de actualidad de lo real en respectividad corresponden los modos de intelección. (IRE 261)¹³

Hombre y realidad

Podríamos decir que en el epígrafe anterior hemos presentado el ambiente en el cual se desarrolla la filosofía de Zubiri: se trata de la inevitable realidad donde se desenvuelve el que ha de ser nuestro protagonista: el hombre. En este párrafo, continuando el hilo de la exposición, el objetivo se va a centrar ya en el propio hombre. Naturalmente, si la cosa real ha de entenderse como sustantividad, el hombre, en su aspecto ineludible de cosa, va a tener que ser considerado una sustantividad. Pero, sin duda, esta sustantividad humana tiene características que la distinguen; ¿cuáles son éstas?, ¿qué encontramos en esa sustantividad que nos permita profundizar en ella hasta encontrar el *yo* del individuo concreto en su desarrollo vital?

La idea básica de la que partimos es la de que la sustantividad humana está compuesta, como toda otra, de un conjunto de notas, y que algunas de éstas, no todas naturalmente, son comunes con las del animal superior. Al conjunto constituido por las otras notas, por aquellas distintas de las del resto de los animales, las llamará Zubiri *psique humana*. El utilizar este término se debe, como él mismo nos dice, a su voluntad de ‘evitar que se considere ese conjunto de notas como una sustancia o como principio sustancial, es decir, para evitar lo que vulgarmente llamamos alma.’ (SH 455-6) La idea de nuestro autor es, como veíamos en el apartado anterior, que la

¹² El hecho de que estemos utilizando la palabra ‘intelectivo’ para incluir todos los actos intencionales se debe a la conveniencia de no repetir continuamente en el texto la referencia a los actos volitivos. En cualquier caso, quede apuntado que lo dicho hasta ahora, en sus aspectos generales, es válido para todos los actos propios de estas dos facultades específicamente humanas.

¹³ En concreto, en el caso de la inteligencia, existirán tres modos de intelección: la aprehensión primordial de realidad, el logos y la razón. Se trata de modos distintos de una misma intelección, no de intelecciones diversas. De estos modos, ‘la aprehensión primordial de realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma y, por tanto, con la impresión de realidad.’ (IRE 256) Los modos ulteriores de intelección supondrán la re-actualización del contenido de la aprehensión primordial en respectividad al campo individual (logos) o en respectividad al mundo en su totalidad (razón). El hombre es capaz de otras muchas actualizaciones de sentido de lo real; todas ellas supondrán una respectividad constitutivamente abierta entre el carácter dinámico de la propia realidad y la sustantividad humana.

conceptuación de sustancias anteriores a otras sustancias, por ejemplo de un alma anterior al cuerpo como sustancialidad del ser humano, no corresponde con la idea de la anterioridad del momento de realidad sobre cualquier concepción. Por ello, la *psique* no podrá ser una sustancia, un alma, anterior a otra sustancia, el cuerpo.

Ambos, cuerpo y *psique*, podrán ser, y lo son, subsistemas de notas, pero nunca sistemas porque para ello necesitarían una clausura de la cual no disponen. La única realidad sustantiva humana, coincidiendo en esto con el resto de las cosas reales, será ‘su sistema de notas clausurado’ aunque, en el caso del hombre, serán ‘psíquicas unas, corporales otras.’ (SH 455-6) Si vemos esta suficiencia constitucional desde el punto de vista, no de la formalidad del propio sistema de notas, sino del modo de realidad que este sistema patentiza, podemos afirmar ya desde este momento, y utilizando expresiones del epígrafe anterior, que ‘el hombre tiene tres tipos de notas: el hombre vive, siente e entiende sentientemente.’ Pero, como decíamos y repetimos, sólo la unidad intrínseca y formal de esas notas constituye el sistema de la sustantividad humana. (HD 39)

En cualquier caso, este sistema clausurado de todas las propiedades y estructuras psicobiológicas, aunque sea un momento esencial de la sustantividad humana, no la agota. ‘Mi sustantividad no es sólo mis estructuras psicobiológicas, sino que es también de orden intencional.’ (SSV 263)

Ese orden intencional es el que se abre ante el hombre debido a su constitución como animal de realidades a través de la aprehensión de realidad. Las cosas le impresionan como realidades, no como meros signos estímicos. En esta situación, la inteligencia, como nota constitutiva de la sustantividad del hombre, entra en juego como momento inseparable de la aprehensión de realidad; el hombre no deja de ser ‘una realidad sustantiva que gracias a su tipo de inteligencia vive sentientemente en la realidad.’ (HD 135) En este punto, al percibir el estímulo en tanto que realidad estimulante, el hombre sufre una transformación radical: comienza a ‘hacerse cargo de la situación.’ (HD 47) Transformación que no es otra sino el simple y llano ser hombre, es decir, el comportarse y conducirse respecto de las cosas –incluyéndose a sí mismo entre ellas– no sólo desde el punto de vista de las propiedades que realmente poseen como lo que llamábamos “mera realidad”, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad; es decir, desde su aspecto de cosas-

sentido y de las posibilidades que, como tales, abren al hombre. (HD 47) La vida del hombre, de esta manera, adquiere la perspectiva propiamente humana; no es que deje de ser lo que antes pudiera haber sido, sino que ‘para seguir siendo lo que era se abre y se mantiene abierta a la realidad de sus estímulos y al mundo de su propia realidad.’ (SH 562)

La inteligencia, en su enfrentarse con las cosas como realidad, implica, como decíamos, la autoposición de mí mismo ya que la propia sustantividad pertenece a dicha realidad. Por su parte la voluntad no deja de tener algo radical en común con ella. Si la inteligencia nos pone ante la realidad de las cosas y nos hace inteligirlas, la voluntad nos obliga a habérmolas con esas cosas mismas como realidad, obteniendo la posesión de su propia realidad como fuente.¹⁴ (SH 573) En ambos casos estamos ante modos no sólo de posesión real y efectiva de otras sustantividades en la realidad y como formas de “reidad”, sino de la autoposición de la propia sustantividad.

Pero estamos adelantando temática a la que llegaremos un poco más adelante. Quedémonos en el punto concreto que hemos alcanzado. Hemos avanzado un paso más en nuestra búsqueda del Yo. La inteligencia y la voluntad son absolutamente necesarias para la consideración de la peculiaridad de la realidad sustantiva del hombre, pero esta necesidad no nos debe hacer considerarlas más allá de lo que son: un ‘mero *factum* de nuestra realidad sustantiva’ (HD 170). Sabemos, por lo dicho en el epígrafe anterior, que el paso de las meras notas constitutivas de una sustantividad a su implantación en la realidad no se puede efectuar sino mediante la consideración del modo de realidad que determina esa forma de realidad. También anticipábamos entonces la existencia de sólo tres modos de realidad, uno de los cuales quedaba reservado para la realidad humana. Ahora podemos confirmar aquel cuadro diciendo que va a ser, precisamente, el carácter autopositivo de la inteligencia y voluntad el que defina ese modo de realidad exclusivamente humano. El hombre, por su modo de realidad, será *persona* –o *personidad* si se quiere evitar la posible polisemia del término “persona”–; y ésta, que estará ‘constituida formalmente por la suidad’, no es otra cosa sino ‘el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad sea suya.’ (HD 49)

¹⁴ Valga por ahora la definición de ‘fuente’ como ‘lo querido mantenido en cierta duración’. Volverá a salir este tema al tratar específicamente el tema de la voluntad en el epígrafe “La actualidad querida” (p. 39).

Hagamos un pequeño interludio para fijar el camino recorrido. Cada cosa real es una forma de ser real (IRE 125); entre ellas, los hombres, como cosas reales que son, son formas individuales de realidad. Las formas en el orden talitativo, hombres u otras cosas, son innumerables. Las notas que constituyen cada una de las formas humanas son tanto psico-físicas como intencionales, constituyendo todas ellas, en tanto que unidad clausurada, la sustantividad propia y común a todos los hombres. Esta sustantividad humana determina un modo de realidad, la personeidad. Por tanto, todos los hombres comparten sustantividad y modo de realidad, aunque cada uno sea una forma de realidad concreta.

Podemos decir que con esto hemos llegado al límite de la investigación de lo que llamaríamos el aspecto estructural del hombre. Ahora bien, sus elementos estructurales característicos –notas, intencionalidad, sustantividad y personeidad– nos dejan ante la presencia de eso, de su mera estructura, y una estructura no es más que el andamiaje. Sabemos que en esa estructura puede latir la vida; también sabemos que esa estructura está abierta a la realidad, que entiende y que está dotada de voluntad; pero no la podremos contemplar en la realidad hasta que veamos vivir, entender o querer a una cosa que responda a ella, es decir a un hombre. Por tanto, para encontrarnos con el hombre tenemos que descender, ¿o quizá ascender?, un tramo de escalera adicional. Este tramo implica que nuestra investigación ha de superar la mera realidad sustantiva-personal para alcanzar su expresión en la multiplicidad de figuras en las que esta realidad se va actualizando.

Podemos considerar que nos faltan sólo dos escalones. El sentido del primero de ellos quizá sea más fácil de entender si lo enmarcamos en una pregunta previa que enlaza con lo que mencionábamos como principio rector de la filosofía de Zubiri: todo hombre se encuentra existiendo, impulsado a existir, ¿en qué consiste eso, sea lo que sea, que le impone la obligación de ‘hacer que haya existencia’? (SPFOE 225) Hemos anticipado ya la contestación a esta pregunta, pero ahora vamos a intentar concretarla en el desarrollo de nuestro discurso. La pregunta presupone, por supuesto, que hay algo que nos impone esta obligación, pero la justificación de esta presuposición no es difícil de descubrir en la propia existencia del hombre en tanto que acción: el hombre vive actuando, por supuesto, en cuanto personeidad. Será esta realidad actuante la

que, como afirma Ignacio Ellacuría, ‘nos sitúe ante la ultimidad de aquello que nos posibilita, al tiempo que nos fuerza, a una vida personal.’¹⁵

Por consiguiente, la descripción de esta ultimidad habrá de convertirse en el principal foco de interés de nuestra investigación, ya que se trata de algo anterior a la obligación de existir. Se trata de aquello por lo que ‘estamos religados a lo que nos hace existir.’ (NHD 372)

Decíamos en las páginas iniciales de este trabajo que el hombre se encuentra implantado entre las cosas, que ‘tiene que hacerse en y con las cosas’, pero esto no significa que reciba de ellas el impulso necesario para vivir; ‘a lo sumo recibe estímulos y posibilidades que le hagan hacerse a sí mismo’ (NHD 371). El impulso para vivir, lo que religa al hombre en la existencia, se plantea en otro nivel que el de las cosas mismas; es el nivel del ‘hay [que hacerse]’, de la ‘fuerza que necesita el hombre para hacerse’. El hombre se sitúa entre las cosas como sustantividad humana, es decir, intelectual, o lo que es lo mismo, como lo que llamábamos animal de realidades. El hombre no hace nada por enfrentarse a las cosas como realidades; por el contrario, la propia estructura de su sustantividad, y con ella la misma aprehensión intelectual, es anterior a cualquier suposición de la existencia de su ser personal.

Es precisamente esta anterioridad, y con ella toda la estructura que hemos mencionado en las páginas anteriores, la que nos permite confirmar dónde radicará la obligación. El hombre existe por la realidad, vive en la realidad, se desarrolla con la realidad; las cosas se le presentan como realidades allende su impresión, y él las aprehende como reales. Quiera o no quiera el hombre percibir la realidad, quiera o no quiera ser actualizado de uno u otro modo, se verá obligado a hacerlo o padecerlo: la realidad obliga al hombre a inteligir, a estimar, a querer.

Por tanto, podemos concluir, que ese nivel del “hay” que mencionábamos como aquél en el que se le presentaba el problema de la ultimidad no es otro que el nivel de la realidad; entendiéndose, entonces, la *religación* como ligadura a la realidad, como sometimiento¹⁶ a la realidad en su capacidad de obligar al hombre a existir; es decir, a abandonar su original nihilidad y a fundar su propio ser personal.

¹⁵ I. Ellacuría, ‘La religación, actitud radical del hombre’, en *Asclepio*, n. 16 (1964), p.107.

¹⁶ Este sometimiento a la realidad sería debido a la ‘fuerza de imposición’ de las cosas, que se manifiesta al hombre en la aprehensión en los momentos de ultimidad, de posibilitación y de imposición o impelencia; estos tres

La realidad, por tanto, nos domina. Naturalmente, no se puede afirmar que esta dominancia se manifieste en la cosa como una de las notas de su “de suyo”; no existe semejante propiedad en la nuda realidad de las cosas. Ahora bien, la efectividad de esa dominancia sí que se puede afirmar como parte del sentido que la realidad adopta para el hombre, y el sentido, lo que llamábamos la cosa-sentido, ni en este caso ni en ningún otro, podrá ser independiente de las propiedades reales que la realidad posee. A esta capacidad de una cosa real para ser constituida en sentido en virtud de sus propiedades reales es a lo que Zubiri llamará *condición*. (SSV 231) Debemos concluir, por tanto, que la realidad, en cuanto tal, tiene una condición en virtud de la cual es dominante. Esta condición es el *poder de lo real* que afecta, no sólo a la actitud del hombre, sino a la estructura misma de las cosas en cuanto reales¹⁷.

Resumiendo los últimos párrafos, cabría afirmar, por una parte, que la vida humana no es algo que aparezca últimamente arrojado o implantado; y, por otra, que es la religación a la realidad, como actualización del poder de las cosas, la razón constitutiva de la vida humana. Con esto podemos volver a la situación estructural en la que dejamos nuestra investigación sobre el hombre, contemplando, ahora, aquello que obliga a existir como poder último que posibilita e impulsa a la realidad sustantiva a configurar su propio ser en la existencia. Con ello entramos en la cuestión definitiva de este epígrafe, la cuestión del ser que se tiene que ir haciendo por estar religado a la realidad.

Estructuralmente el hombre es sustantividad y personidad; constitutivamente se encuentra religado a la realidad. Las cosas en la aprehensión de realidad no sólo le son respectivas en la talidad de sus contenidos, sino que se le actualizan como múltiples sentidos, más o menos importantes para su existencia. Llamábamos a esto la actualización presentativa de la cosa, sólo actualizable ante una inteligencia. Esta

caracteres constituyen la ‘fundamentalidad de lo real’. (HD 81-84) Ellacuría resume estos momentos con las siguientes palabras: ‘Decir de algo que es real es lo último que se puede decir, al tiempo que lo más transcendental. [...] La realidad posibilita el que el hombre vaya cobrando la figura de su ser; es la realidad formalmente aprehendida en cuanto tal la que posibilita al hombre como persona y, más exactamente, la realización del hombre como persona. [Por último,] la realidad impulsa al hombre a realizarse, ya que el hombre no sólo se realiza en la realidad, sino por ella. El hombre no puede desentenderse de la realidad porque se le impone. Se le impone intelectivamente. (I. Ellacuría, *op. cit.*, p. 128)

¹⁷ Necesitábamos introducir el concepto de ‘poder de lo real’ por su importancia para el tema de la religación del hombre a la realidad y por ser un ejemplo especialmente interesante de la capacidad de las meras cosas para actualizarse, mediada la intelección, como sentidos. No vamos a profundizar, sin embargo, en este tema del ‘poder de lo real’ lo que nos llevaría a caminar por los senderos de la ‘fundamentalidad’, el ‘enigma’, la ‘deidad’ y, finalmente, ‘Dios’.

respectividad con las cosas-realidad y con las cosas-sentido será la que vaya configurando lo que conocemos como realidad humana, que no será un simple sistema de notas que “de suyo” le constituyan, sino, ante todo y sobre todo, la realidad que le es propia en cuanto realidad. (HD 48) De ahí que el hombre, ‘el único animal que posee estricta sustantividad individual’ (SE 242) por ser persona, verá comprometida esta individualidad en cualquiera de sus actos.

Este compromiso con él mismo no se refiere a la realidad sustantiva que el hombre es por el mero hecho de existir, sino a lo que llamamos “yo”, o lo que es lo mismo al ser del hombre. Ser, nos dirá Zubiri, ‘es actualidad mundanal.’ (IRE 217) De esta manera, el Yo vendrá puesto por la realidad, ya que no será sino la propia realidad sustantiva la que ponga la actualidad mundanal de la persona, la que ponga el Yo. El Yo será, dicho de otra manera, ‘la realidad humana siendo.’ (HD 59)

Nos falta un último concepto. El Yo, como mi ser sustantivo, no solamente es el ser fijado de mi sustantividad personal, sino que tendrá en cada instante una figura determinada. Esta figura se conoce como *personalidad*. ‘Yo soy Yo, y el modo como soy Yo es la personalidad.’ Es decir, ‘la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos.’ La personalidad, por tanto, podemos considerarla como ‘el momento de concreción de la personeidad.’ (HD 48-51)¹⁸ Pero esta figura, esta concreción, es totalmente dinámica; se modaliza en todo acto del hombre, por eso Zubiri le dará otra vuelta a la tuerca de *ser* humano, afirmando que el ser del hombre es actuación: ‘el acto en el cual la realidad sustantiva se afirma como tal realidad’, a saber, como persona; es decir, el Yo será ‘el acto en el cual se actualiza la realidad sustantiva como suya.’ (HD 356)

Resumamos lo dicho de cara a utilizarlo en los próximos capítulos. El hombre no es una cosa como las demás, sino que es una realidad sustantiva viviente y personal. Su vida consiste en poseerse a sí mismo afirmándose como un Yo. Sus actos serán, lo quiera o no, la actualización de su realidad humana por el poder de las cosas. Por tanto, en estos actos es fundamental considerar lo que sean como objetivación de

¹⁸ En *Inteligencia sentiente*, personeidad y personalidad se pondrán en relación con la realidad campal y mundanal: ‘La personalidad es un modo de actualización de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Mi realidad tiene también una actualidad mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como pura y simple realidad, mi realidad no es personalidad. Es algo más elemental y radical: es personeidad. Como momento campal, soy personalidad. [...] la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por eso yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad).’ (IRE 273)

la nueva posición que va tomando el hombre a través de ellos. 'El decurso de la vida no será sino la configuración rasgo a rasgo de este Yo, de este ser'; siendo ésta la unidad intrínseca y formal del ser y del vivir humanos: 'vivir es poseerse a sí mismo como siendo, esto es, como un Yo.' (HD 288) 'El sentido último y radical le viene a la vida de la mismidad con que se va definiendo la sustantividad a lo largo de las situaciones vitales. La vida es una porque la sustantividad es siempre la misma sin ser nunca lo mismo.' (SH 584)

La realidad moral

Creo que no podemos avanzar en nuestro esfuerzo por entender el pensamiento de Zubiri en relación a las cuestiones prácticas de la filosofía sin antes fijar el alcance de un concepto que, aunque hemos utilizado con frecuencia en el capítulo anterior, todavía no ha sido objeto de una descripción suficiente que permita captar el significado exacto que se le asigna en la obra zubiriana. Se trata del término *actualidad*. Podemos mencionar, aunque sea un dato que podría parecer estrictamente anecdótico, que Zubiri escribió un prólogo sorprendentemente breve para la trilogía sobre la inteligencia sentiente: poco más de seis páginas. El dato adquiere cierta relevancia para nuestro asunto cuando se considera que dos de esas seis páginas se dedican a anticipar la importancia del concepto que nos ocupa.

Empecemos, pues, leyendo unas frases del prólogo mencionado:

Actualidad no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual [...]. Pero actualidad no es siempre [...] algo extrínseco a la actiuidad de lo real. Puede ser algo intrínseco a las cosas reales. [...] Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por eso la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. (IRE 13)

En este texto se distingue entre el *estar en actualidad* y la *actiuidad de lo real*. Esta segunda expresión recogerá, a lo largo del texto, el carácter de lo real como acto, mientras que “actualidad”, aunque también se refiera al carácter de lo real, lo hace en tanto que actual. Podríamos hablar, así, ‘de algo que tiene mucha o poca actualidad o de que adquiere y pierde actualidad.’ (IRE 137) La diferencia fundamental expresada de manera negativa, en cuanto a su relación con el “de suyo” de la cosa, sería que la actualidad ‘no es momento en el sentido de una nota física suya.’ (IRE 138) A pesar de ello, lo real devendrá en actualidad. Por esto, se afirmará que hay ‘un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto del devenir según la actiuidad.’ (IRE 140)

Decía la cita del prólogo que la ‘actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad.’ En ella se mencionan no otra cosa que las tres diversas índoles del ‘estar presente’ (HD 26). En primer lugar, valdría entender lo actual como ‘estar presente en algo’. Zubiri aporta el ejemplo aclaratorio de los virus que siempre han sido realidades en acto, aunque sólo recientemente hayan adquirido lo que se puede calificar como una presencia actual para el hombre. Ahora bien,

yendo un paso más allá, esta relación extrínseca no define suficientemente la actualidad de lo real porque lo real tiene el carácter de estar presente desde sí mismo; algo se hace presente, actual, no por relación a nada, sino haciéndose presente ‘desde sí mismo’ en cuanto que está. Por último, ese carácter de estar presente desde sí mismo puede ir todavía más allá: ‘la cosa real puede estar presente o no estarlo según sean sus notas; pero lo que sí es inexorable es que todo lo real, en su formalidad misma de realidad, está presente desde sí mismo.’ (IRE 138-9)

Esta última es la actualidad que interesa a la hora de enfrentarse con el estudio de la aprehensión intelectual y, por tanto, con la relación del hombre con las cosas. ¿Por qué? Porque esto significa que en el mismo acto de sentir la impresión de una cosa real como real lo real está actualizado, es decir, ‘estamos sintiendo que está presente desde sí mismo en su propio carácter de realidad.’ La aprehensión se entiende así como actualidad de lo que es “de suyo”; esto es, ‘actualidad de la realidad’. (IRE 140)

Ahora bien, ‘una misma realidad puede tener diversas actualidades tanto simultánea como sucesivamente, y puede adquirir nuevas actualidades o perder algunas sin cambiar las notas de su actividad. En este sentido la actualidad no coincide con la actividad sino que envuelve un momento de mera presentidad.’ (HD 25) Lo envuelve estando presente, pero está presente, ¿para quién? Respecto de la actividad, ya sabemos que la hay en respectividad a otras cosas por sus notas físicas; pero, respecto de la actualidad las cosas no son tan inmediatas. Aunque el devenir de actualidad sea momento de la propia realidad, no se hace objetiva en el cosmos de las propias notas percibibles. Para ello se hace necesario un correlato que se encuentre en respectividad adecuada con aquello presentado en la actualidad concreta; y esta respectividad no será posible sin una inteligencia sentiente que aprehenda en formalidad de realidad, ya que en la impresión meramente estímulo habrá actividad, pero nunca actualidad: nada será ‘actual, sino respectivamente a una intelección.’ (IRE 143)

Pero la propia intelección ‘tiene distintos modos’. Esto no significa una repetición de la intelección o un proceso serial de la intelección. Simplemente significa lo dicho: que lo real se actualiza de diversos modos. En concreto, en la *aprehensión primordial de realidad* lo real queda ‘actualizado en y por sí mismo’;

esto no impide que con *ulterioridad*¹⁹ la misma intelección quede re-actualizada²⁰, ya no aislada y compactamente, sino en un *campo*²¹ formado por otras aprehensiones de la inteligencia que la aprehendió: se trata, en este caso, de la actualización en el *logos* campal. Pero no es ésta la única re-actualización en la intelección; la misma aprehensión quedará también, no ya en el campo del *logos* individual, sino en el completo mundo de la realidad, es decir, en respectividad a la *razón*. En ninguno de los tres casos, se tratará de nuevas actualizaciones sino ‘de un despliegue de su primordial actualización: es por eso re-actualización.’ (IRE 14)

Como decíamos al principio de este epígrafe, Zubiri considerará vital esta idea para su análisis de la intelección. Lo dicho hasta ahora justifica esta importancia, pero podríamos recalcarla todavía con dos pequeños detalles. El primero será su reproche a toda la filosofía clásica por haber sido ‘tan sólo una filosofía del acto y de la actuidad’; el segundo, del prólogo ya citado, en el cual llegará a afirmar que la idea de la actualidad es ‘la única idea que hay en todo este libro.’ (IRE 14)

Esta idea, tan importante para la trilogía de la inteligencia, también lo va a ser para nuestro tema. La obra de Zubiri constituye un todo que, aun con las matizaciones propias del transcurrir de los años, mantiene una unidad y una coherencia que se asienta en algunos pilares. Estos pilares maestros son los que estamos intentando descubrir en estas páginas. En el capítulo anterior hemos visto aparecer algunos de ellos y hemos visto, también, cómo se reflejan en el perfil del hombre religado a la realidad. Nuestro siguiente paso va a consistir en estudiar la relación de este hombre, obligado a existir, con algunas actualizaciones de la realidad.

¹⁹ El modo de intelección primordial es la aprehensión simple de realidad: lo aprehendido queda como real. Los modos ulteriores de intelección sólo son posibles, y sólo son lo que son, referidos a esta aprehensión de realidad. ‘La aprehensión ulterior es la expansión de lo real aprehendido ya en aprehensión primordial como real.’ (IRE 267) ‘[...] lo real no es sólo real sino que es realidad diversamente respectiva.’ (IRE 269)

²⁰ Para Zubiri, la aprehensión de lo real se actualiza según su capacidad para quedar en sentido. El fundamento de esta modalización es lo que llama el “hacia”. Tanto el sentir intelectual como la presentación de la propia realidad tienen distintos modos que coinciden y se refieren, respectivamente, a los sentidos humanos. Zubiri enumerará hasta once distintos (IRE 101-5), entre los cuales hay uno que adquirirá gran relevancia en la trilogía: la *kinestesia*. Este sentido humano se correlaciona con la presentación de la realidad en tensión direccional, ‘como algo en “hacia”.’ (IRE 101) Será lo real mismo en impresión de realidad lo que nos llevará “hacia” los distintos modos de actualización.

²¹ “Campo de realidad” no expresa una realidad física, no expresa la cosa como actuidad, sino que se refiere al momento de actualidad de la realidad. Podemos citar el siguiente texto, donde Zubiri introduce la intelección en un campo (*logos*) como re-actualización de la aprehensión primordial de realidad: ‘Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales [...], decimos que la cosa se halla en un *campo de realidad*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad; como siendo respectiva a otras cosas del campo.’ (IRE 269)

Hemos dicho que la realidad, desde sí misma, se presenta, no sólo como acto, sino como actualidad. Al utilizar esta idea en los próximos párrafos percibiremos que el lenguaje se ha ido transformando desde el utilizado en los escritos iniciales hasta el de la última trilogía. Hablaremos de la *capacidad* de la realidad para quedar constituida en un *sentido* determinado; y a esta capacidad la llamaremos *condición*. (SSV 231) Igual que afirmábamos en líneas anteriores que ‘una misma realidad puede tener diversas actualidades’, ahora diremos, con el mismo sentido, que una misma realidad puede quedar en múltiples ‘condiciones de...’. Por ejemplo: la realidad concreta de la madera tendrá la capacidad de quedar como puerta; o, dicho de manera equivalente: la madera tiene la condición de puerta. En el caso de que esa capacidad se actualice, el sentido de puerta dado a la mera realidad, a la cosa-real, vendrá, sin duda, dado por la propia capacidad de la madera de convertirse en puerta (algo así no sería posible si la mera realidad fuese, por ejemplo, el agua); pero esta condición de la madera sólo adquirirá el sentido de puerta en actualización respectiva a un modo de intelección: el *logos* campal, capaz de afirmar este sentido por evidenciación frente a otras aprehensiones adquiridas durante el proceso vital del Yo que lo afirma.

Mas no se trata únicamente, como anticipábamos, de la capacidad de la realidad para ser sujeto de afirmación intelectual. Por el contrario, en lo que sigue del trabajo se estudiarán otras capacidades de la realidad; por ejemplo, su capacidad para quedar en condición de ser ‘querida’ volitivamente o de ser ‘estimada’ moralmente. Y será el tener presente este aspecto de la múltiple capacidad de la realidad para quedar como cosa-sentido en respectividad con actos de la sustantividad humana la que nos acercará a la lectura que pretendemos hacer de los textos de Zubiri dedicados a la moral, a la voluntad y al mal.

De esta manera, nuestro siguiente objetivo es introducir el aspecto moral de la realidad. Para ello vamos a recuperar el discurso sobre la existencia humana en donde lo dejamos. Los actos del hombre frente a la realidad aprehendida, habíamos afirmado, se diferencian de los del animal no por su referencia a contenidos diferentes en la propia aprehensión, sino por la aprehensión del momento de realidad de la cosa. Por supuesto que la sustantividad del hombre realiza actos de reacción a simples impulsos, pero, no son éstos los que nos interesan y los que le diferencian del animal. La diferencia se encuentra en aquellos actos que realiza enfrentándose a la realidad y

no por adecuación o justeza con el entorno. Los actos típicamente humanos no están ajustados de antemano en tanto que respuestas necesarias a un estímulo; por el contrario, ‘exigen un mecanismo de justificación.’ (SH 348)

El hombre no dispone de lo que podríamos llamar tendencias prefijadas para responder a la infinitud de impresiones en formalidad de realidad que puede recibir. Podríamos decir que las tendencias, que sin lugar a dudas existen en la naturaleza del hombre, son de ‘carácter inconcluso’ (SH 351), en el sentido de insuficientes. Del mismo modo, podríamos afirmar que la situación del hombre ante la realidad, si su acción hubiese de determinarse por sus tendencias naturales y una inteligencia de carácter exclusivamente concipiente, sería la de una pasividad absoluta; sería un ser inteligente condenado a la pasividad por falta de criterios para su respuesta.

Sin embargo, el hombre se ve obligado a existir, y de hecho existe, en esa realidad y por esa realidad; por tanto ha de disponer de un mecanismo que le permita realizar la justificación necesaria. No importa, por ahora, que la acción que desencadene sea loable o condenable; lo importante es que el hombre necesita ‘dar cuenta de sus acciones’ (SH 250) y que sus acciones, entonces, pasan a ser acciones justificadas. Justificadas en ningún caso como necesarias, sino en tanto que capaces de actualizarse en un campo valorativo como acciones en condición de *justificandas*. (SH 348)

La primera pregunta que nos surge, y cuya contestación nos va a ocupar el resto de este capítulo, es cómo discurre el ajustamiento del hombre a la realidad aprehendida, ¿cómo resuelve las situaciones que se le presentan? La respuesta inicialmente podría ser muy simple: de acuerdo con el único criterio siempre presente, desde el inicio de la vida hasta su final; es decir, de acuerdo con lo que él es en cada momento. Pero esta respuesta, pretendidamente simple y que estamos predispuestos a aceptar, nos obliga a contemplar previamente cómo llega el hombre a ser una realidad sustantiva que sirva de criterio de justificación.

Para echar una primera mirada a este dinamismo, hemos de volver a afirmar que la realidad personal del hombre no emerge exclusivamente de sus notas sustantivas: ha de hacerse existiendo. Esta existencia la entendíamos como la apertura del hombre a la totalidad de la realidad incluyendo los correspondientes sentidos de ésta para el

hombre. Diríamos que el hombre existe en apertura para existir por apropiación²². El hacerse del hombre parece que consistirá entonces en una continua apropiación de los sentidos de la realidad.

¿Cómo se hace posible esta apropiación? El hombre no puede apropiarse de las notas de las cosas: de lo que se apropiará no será de un cuchillo, sino de las *posibilidades* que el cuchillo ofrece, sea para matar o para hacer una cirugía. La elección de una posibilidad entre otras no supone cambio alguno en las no elegidas, todas continúan siendo posibilidades, pero ‘la elegida va a pasar a ser efectivamente posibilitante mía.’ (SSV 272) Veremos en breve algunos detalles sobre esta condición de ser posibilitante; valga por ahora anticipar que ‘hacer mía una posibilidad y apropiármela es querer dar en mí poder a esa posibilidad determinada; es quedar apoderado de su condición.’ (SSV 273) Quedar apoderado por la condición de la realidad es el mecanismo de hacerse a sí mismo.

Por supuesto, en el párrafo anterior no descubrimos otros conceptos o relaciones salvo aquellos de los que venimos hablando: las notas de la realidad, la capacidad de la realidad para actualizarse en sentido y la modalización de la sustantividad humana que por constitución es respectiva a esa actualidad. ¿Será la realidad del cuchillo apropiable a voluntad por el hombre? Por supuesto nunca como algo que pertenezca físicamente al cuchillo, pero sí como un carácter de actualización irreductible al de su mera realidad pero que deviene, y esto será muy importante, desde su misma realidad física. Sin la referencia a lo apropiable por el hombre, el cuchillo no actualiza su condición; probablemente ni siquiera existiría. Pero al incluir esa referencia al hombre el cuchillo alcanza un carácter formal de posibilidad, carácter que sólo le devendrá por su respectividad a una dimensión del hombre. (SH 382) Lo real, de esta manera, alcanza una dimensión de moralidad; dimensión que sólo es entendible en respectividad con ‘la dimensión de apropiación de posibilidades por parte del hombre.’ (SH 400)

Olvidémonos de cualquier otro contenido semántico de la palabra moralidad y consideremos el carácter moral del hombre como no otra cosa que el aspecto apropiativo de su intrínseca realidad; esa capacidad de ‘una realidad sustantiva con

²² A la realidad constituida por apropiación le llamaré Zubiri “realidad supraestante”. (SH 377)

carácter físico de tener propiedades por apropiación' (SH 345), y estas posibilidades apropiadas constituyen la dimensión moral del hombre.

Creo que hemos cerrado un primer círculo. En él hemos obtenido una primera conclusión: el hombre se hace mediante apropiación de posibilidades; las hace efectivamente suyas, posibilitantes de sí mismo, constituyendo así su dimensión moral a diferencia de la dimensión física, resultado de las propiedades de carácter emergente. Pero este círculo, como era de esperar, nos vuelve a situar en el punto de partida. Necesitamos ampliar su radio para contemplar otros aspectos de esta apropiación.

La actualidad querida

En los epígrafes anteriores hemos visto aparecer al hombre como una realidad cuyas propiedades no emergen todas de su constitución sustantiva, sino que muchas de ellas las va adquiriendo por apropiación. La figura que mediante esta apropiación va adquiriendo se actualiza en cada momento en una doble modalidad: por una parte como su Yo personal entre la totalidad del mundo; por otra como su propia personalidad, actualizada en el campo de su propia realidad.

Esta apropiación venía provocada por la insuficiencia de las tendencias del hombre ante la amplitud de la realidad. Insuficiencia, ¿para qué? Insuficiencia no para hacerse independiente del medio, sino para controlarlo. El hombre, sabemos ya, que se independiza del medio, podemos decir que se sobrepone a su natural estimulidad, al enfrentarse con las cosas reales, incluso consigo mismo, en tanto que realidad; sabemos también que ésta es 'la misión de la inteligencia' (SSV 22). Pero el hombre no se cierra en el conocer; necesita decidir incluso qué hacer con las aprehensiones: por ejemplo, extender su intelección desde el simple afirmar a la indagación de su realidad allende. Esta capacidad de decisión profundiza nuestra independencia del medio para llevar la mera independencia hasta la categoría de control. Este modo de habérnoslas con las cosas, con el objetivo de controlarlas, será la voluntad.

Precisamente la insuficiencia de tendencias naturales del hombre abre la puerta al control, propiamente humano, de la realidad. Un ser cuyas tendencias fueran suficientes para dirigir su acción no sería un hombre en sentido lato, actuaría espontáneamente. La apropiación en este caso, asumiendo que pudiera hablarse de

ella, vendría determinada por la propia aprehensión. Podría considerarse este ser como inteligente, pero, en caso alguno, capaz de controlar su propio devenir como persona. El hombre necesita justificar sus acciones y ésta se habrá de basar en algo que necesariamente se encuentre ya disponible para él en el momento en que se le exige la primera de las mencionadas justificaciones. De este elemento podemos ya afirmar que habrá de estar basado en contraposiciones –éste sí, éste no–, no en simple diversidad. Para Zubiri la imagen que mejor representa esta condición de contraposición es la figura geométrica de una línea. La justificación, entonces, se basará en cosas o situaciones que se encuentren a ambos lados de una cierta línea.

A pesar de su nombre, esta línea no significa ninguna cualificación *a priori* de las cosas, simplemente significa que el hombre se mueve en la diferencia entre contraposiciones. La idea fundamental, continuando la del epígrafe anterior, sigue siendo la de que hay contraposición porque el hombre tiene una dimensión moral, no al revés. Dicho con más fuerza, si cabe, ‘el hombre como realidad moral es la línea previa’ (SH 365) sobre la que se produce su ajustamiento a la realidad.

Recalquemos lo dicho sobre las tendencias del hombre. Efectivamente son inconclusas. Esto no significa, bajo ningún concepto, que las tendencias no estén ahí. Por el contrario, Zubiri afirmará que ‘el hombre en su estructura tendencial constituye una unidad real y radical que de los movimientos más elementales del plasma germinal culmina en el ejercicio de acciones voluntarias.’ (SSV 59) Esta unidad será, por supuesto, concreta en cada hombre.²³ Del mismo modo, y como ya adelanta la última cita, tampoco se ha afirmado que las tendencias no intervengan en los actos voluntarios, muy al contrario, las tendencias pertenecerán ‘formal e intrínsecamente al acto de voluntad en cuanto tal’ (SSV 46).

Con esto entramos de lleno en el tema de la voluntad que se entenderá como la facultad humana que se encuentra en la raíz de la naturaleza *supraestante* del hombre. La estructura de la voluntad humana, por lo poco que ya hemos anticipado, se habrá de contemplar como compuesta de dos elementos esencialmente distintos, pero estructuralmente unitarios: el momento de voluntariedad y el de tendencia. A esta estructura es a la que Zubiri llamará *voluntad tendente*. (SSV 54)

²³ ‘Esta presencia de las tendencias en la voluntad es lo que hace que todas estas consideraciones, aunque de gran importancia, sean abstractas. Porque la intrínseca finitud de la volición humana hace que esa finitud tenga una figura distinta en cada hombre.’ (SSV 47)

Ambos momentos de la voluntad hacen referencia a un modo de ser actual la realidad ante la sustantividad humana: el modo de *ser querida*. La realidad inteligida se re-actualizará, en un primer momento, como realidad de lo que podíamos llamar un campo volitivo. En su devenir reactualizada se realizará la volición. Esta realización evidenciará, primero, la posibilidad elegida como posibilitante del Yo; quedando, en un momento ulterior, esta posibilidad incorporada al campo volitivo. Podemos decir, por tanto, que ‘el término formal del acto de la volición es la realidad en tanto posibilidad de su realidad plenaria.’ (SSV 37) Esta realización, dicho con palabras muy elocuentes, no consiste en otra cosa que en ‘hacer que mi realidad sida sea formalmente mi realidad querida.’ (SSV 75) Es decir, al dar a una de las posibilidades la consideración de posibilitante de mi yo, decido adoptar esa realidad como parte de lo que ya soy.

Esto enfatiza la facultad del acto de voluntad para modificar la capacidad misma del querer. Resumamos unas frases de Zubiri que reflejan la unidad de la realidad de la que venimos hablando. La voluntad es voluntariedad y tendencias, pero emerger emerge de éstas desde la más temprana formación del ser humano; por ellas alcanza el *poder de querer*. También hemos visto que el hombre, por el carácter sentiente de su intelección, *ha de querer*. Por último, decidiendo en esa situación, *querrá darle poder* a lo elegido sobre sí mismo. ‘En esa unidad intrínseca entre poder querer, tener que querer y querer poder está toda la condición metafísica de los actos del hombre cuyo ser consiste formalmente en ser querido.’ (SSV 48)

Pero este mismo yo que se va determinando es el criterio para la decisión entre posibilidades.²⁴ De este modo, la dimensión moral del hombre queda, desde que tiene el más elemental de los contenidos, en el plano de la constitución del hombre como aquello que se constituye y aquello que constituye. Lo que se constituye permanece como la figura que el hombre tiene en cada momento y que actúa como fundamento del criterio de decisión; al mismo tiempo, esta figura se va constituyendo ininterrumpidamente por la agregación de las nuevas posibilidades a las que el Yo ha

²⁴ En el curso *Sobre la voluntad*, Zubiri hará surgir la “posibilidad” de la relación siguiente: ‘En la implicación esencial y estricta entre una cosa determinada que el hombre quiere y aquello en que quiere está la unidad de lo deseable y de lo conveniente, y esa unidad es formalmente la posibilidad.’ (SSV 40) Sin duda esta definición responde perfectamente al esquema que estamos presentando, pero hemos preferido no utilizarla todavía en el cuerpo del texto por su referencia a aquello “en que quiere”, que, como veremos más adelante, se concretará en “la plenitud de su bien”, aspecto que todavía no hemos introducido

concedido el poder de posibilitarle. En suma, las situaciones ya decididas pasan a ser elementos que conforman la decisión futura entre posibilidades. Por ello, se podrá hablar de cada acción como ‘definitoria’ de la figura actual de hombre, pero nunca de acciones ‘definitivas’ (SH 418) si con ello pretendemos considerar la dimensión moral del hombre fijada ante el paso del tiempo. Sólo la muerte es capaz de fijar la figura que cada hombre haya definido vitalmente.

El estar sobre sí y la libertad como modo del acto querido

Intentemos ahora profundizar en el sentido de lo que hemos llamado *voluntariedad* como momento componente de la voluntad junto con el momento tendencial. Para ello vamos a intentar contemplar lo que hemos llamado en el párrafo anterior “el término formal” del acto de volición.

En el curso *Sobre la voluntad*, impartido en 1961, podemos observar cómo los conceptos que se van a plasmar en los escritos de la última época ya se encontraban presentes, aunque todavía eran presentados de forma ajena al sistematismo que llegarían a alcanzar. Esta característica se puede observar en la introducción del concepto de *fruición*. Zubiri lo introducirá (SSV 42-3) haciendo referencia a los tres momentos de la voluntad. En primer lugar, por su dimensión aceptante, la voluntad sería amor, amor que ‘depone en una realidad su propio bien y la acepta como bien suyo.’ El segundo momento se fijaría en su dimensión posesiva; es decir, el acto de decisión. La aceptación pasa al nivel de determinación para su posesión. Por último, se trataría del momento de actividad, pero de una actividad que no desaparece en la mera posesión. Y se mantiene porque la posesión no es de una realidad que ‘en acto sea acto actual’, sino porque se trata de una realidad cuyo ‘carácter actual consiste en cierto modo en ser más actuales.’ Y terminará esta descripción afirmando que ‘la unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que expresa el vocablo: fruición’, siendo ésta la esencia formal de la volición. Naturalmente, Zubiri está hablando aquí de la realidad como actual, no simplemente de la actuidad; también está haciendo depender la fruición de un campo de realidad *querida*: querer no es sino amar algo en lugar de otra cosa, determinarse a ser poseído por esa cosa querida: querer un actual.

Pues bien, el momento esencial de voluntariedad está precisamente en que el término del apetito, el logro del apetito sea formal y precisamente una fruición. Por lo

cual, fruición y deseo se convierten respectivamente en los objetos formales de los dos momentos constitutivos de la voluntad tendente: la voluntariedad y la tendencia. Ninguno de estos momentos puede anularse sin hacer que se desvanezca cualquier responsabilidad (caso de que anular la tendencia fuese posible) o que el hombre se convierta en un irresponsable (si las tendencias modularan exclusivamente la posibilidad). (SH 438)²⁵

Pero sigamos un poco todavía con la fruición. La fruición, nos dice Zubiri, 'recae en algo real en tanto que real.' (SH 370) Lo cual vuelve a incidir en el carácter de realidad del objeto que interviene en actualidad respectiva a una voluntad en su carácter de cosa sentido. La fruición, de este modo, no es fruición al mero contenido de la aprehensión, que habrá quedado trascendido, sino que lo será a lo que lo real aprehendido en aprehensión primordial sea entre la realidad de lo que anteriormente hemos llamado un campo volitivo.

Ya en 1952, año en que dictó el curso *Sobre el hombre como realidad moral*²⁶, afirmaba Zubiri la independencia del acto volitivo de la razón y de la elección: 'no es un acto que penda de una razón y una elección' (SH 371). No es un acto que traspasa la frontera entre el individuo y el mundo, en el sentido de dirigirse a la cosa allende nuestra aprehensión para verificar la verdad o falsedad de su conformidad con teoría alguna. En el acto volitivo esencial no se trata de teorías, sino de fruiciones. La inteligencia, como *logos*, y la voluntad, como voluntad tendente, intervienen en los mismos actos: en todos aquellos en que el hombre está abierto al mundo. La religación del hombre a las cosas se manifiesta en la naturaleza de la aprehensión primordial de realidad, más en concreto 'en ese modo de sentir la realidad que es sentir realidad en *hacia*'. Tratándose de la inteligencia, el carácter de la aprehensión dinámica hace quedar al hombre en una condición que le lanza a afirmar lo que la cosa sea en la realidad campal de su *logos* intelectual mediante la evidenciación de lo real por las simples aprehensiones ya contenidas en su campo. La misma aprehensión, no otra, en el ámbito de la voluntad pone, igualmente, al hombre en condición de

²⁵ En el texto de una conferencia de 1961, escribe Zubiri: 'Suelo decir que la voluntad humana es, intrínseca y formalmente, una voluntad tendente. Sin tendencias, la pura voluntad, la voluntariedad no pasaría de ser, en el mejor de los casos, un bello ideal inoperante; pero sin voluntariedad, las tendencias harían del hombre tan sólo el supremo de los seres sensitivos.' (SSV 400)

²⁶ Incluido en el volumen *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 343-440.

tener que hacer suya una posibilidad en la realidad campal de su logos volitivo en razón de la fruición derivada de las otras posibilidades ya existentes en su campo.

La esencia de la voluntad, resumamos, es fruición; no el despliegue de fines y medios. Hay una voluntad reflexiva capaz de ‘modular el *frui* de la realidad en tanto que realidad’ (SH 370). Pero aquí ya estaríamos hablando de teorías sobre la voluntad; teorías que habrán sido, o tendrán que ser, contrastadas con la realidad mundanal. Esta voluntad no constituye el momento de apropiación; pero sí colabora en él mediante esa “modulación” realizada a través de las actualizaciones, incorporaciones o eliminaciones de elementos que forman parte del campo del *logos* volitivo²⁷. Estas actualizaciones retroalimentan el campo igual que la razón lo hace con el campo del logos afirmativo en el caso de la inteligencia.

Creo que no debemos terminar este epígrafe sin preguntarnos cómo es posible que en un desarrollo sobre temas que incluyen la moral y la voluntad no se haya mencionado todavía la palabra libertad. Vamos a intentar subsanar esta laguna describiendo en breves líneas dónde se inscribe este concepto en la filosofía de Zubiri. Empecemos citando la distinción zubiriana entre los términos de voluntad, moral y libertad hecha en 1951. Entonces refería todos ellos al acto de apropiación; en primer lugar, establecía que ‘lo que constituye formalmente el acto de voluntad es que es término formal de una apropiación’; en segundo lugar, atribuía a la moral la característica de ser ‘propiedad por apropiación’; para, por último, considerar la libertad como ‘un acto de apropiación.’ (SH 373-4) Ya hemos hablado de la voluntad como el acto de ‘realización de la realidad querida como realidad *sida*’ (SSV 81) mediante la incorporación del acto de voluntad a la realidad que, hasta el momento de la apropiación de esa nueva posibilidad, se era. También hemos hablado de la dimensión moral del hombre como de aquellas propiedades, no emergentes de la mera sustantividad humana, que constituyen su Yo por apropiación.

En cuanto a la libertad, pudiera parecer por la literalidad del texto presentado que debiéramos considerarla como un subgrupo de los posibles actos de apropiación. Y quizá este sentido literal daría a entender que esta subdivisión se establecería por

²⁷ Al igual que la procedencia de las simples aprehensiones que forman parte del logos afirmativo es variada (percepción, ficción o abstracción), las posibilidades ya existentes en el campo volitivo tampoco proceden de un único origen. Naturalmente, la propia percepción será una de estas procedencias, pero la misma razón práctica –en sus facetas sociales, afectivas, e incluso, teórica– elaborará diferentes contenidos para este logos.

referencia al contenido estricto del propio acto. En este supuesto, algunos de los actos de apropiación serían ‘actos de libertad’, mientras que otros no lo serían. Esta lectura se demostrará insuficiente si se recurre a los textos de una década después.

Situará entonces Zubiri el problema de la libertad en el acto de decisión, en la propia determinación de la voluntad, no en sobre qué recaiga o en el éxito que tenga esta determinación. Estos actos, por ejemplo ‘decidir beber agua’, tienen una realidad física que consiste, como ya sabemos, ‘en ser un acto del cual el hombre es dueño, ya que, sobrepuesto a sí mismo, ha depuesto su fruición volente.’ (SSV 94) Lo que sugiere ahora Zubiri es que este acto se observe no desde el punto de vista de su partida (yo sido) y su llegada (yo querido), sino desde el punto de vista de su modo de ser; del modo de ser que tienen ciertos actos del hombre ‘sobrepuesto a sí mismo’. Precisamente esto será la libertad: ‘el acontecer del modo de ser del dominio [sobre sí mismo] en cuanto tal, tomado efectivamente y en acto.’ (SSV 95)

La libertad es, por tanto, el carácter modal de un acto, no una potencia que ejecute sus propios actos. Sin duda, hay, y toda persona tiene conciencia de su existencia, actos modalmente libres; pero, físicamente, son actos de decisión voluntaria. En estos actos acontece la libertad, como modo en que la decisión es mía.

Cerremos este epígrafe con una cita de Zubiri que resume perfectamente la articulación propuesta entre libertad y voluntad:

Todo acto voluntario es libre, pero la libertad no es la razón formal de la voluntad sino una consecuencia modal de ésta. La volición es amor fuente de lo real como real. Por eso es un acto activo. Y por ser un acto activo, tiene ese *modo* de ser propio que es la libertad. (SSV 97; nota del propio Zubiri)

La felicidad como campo del acto querido

El modo de vida del hombre incluye la obligación de enfrentarse con las cosas, algunas veces con el propósito de controlarlas. En todas aquellas situaciones en que entra en juego la inteligencia sentiente el mismo hombre desempeña una doble función: por una parte, se encuentra en la situación, por otra, tiene que resolverla. A este hacerse cargo de la realidad de la situación en la cual está inmerso es a lo que llamábamos “estar sobre sí” y es, en definitiva, lo que lleva al hombre a enfrentar su realidad con la realidad. Este enfrentamiento supone, en primer lugar, situar el ser que el hombre es, en el preciso momento en que se produce el acto de intelección, como fiel de la balanza de la resolución. Pero, consecuentemente, supone también que al

resolverla, de alguna manera, traza la figura de lo que va a ser él en realidad. Determina no el ser hombre, sino el cómo hacer que la forma plenaria de realidad humana progrese en él hacia lo efectivamente acabado, hacia lo perfecto. Zubiri, considerando que este sentido queda cubierto por la palabra griega *eudaimon* o la latina *beatitudo*, va a llamar a este objetivo: *felicidad* (SH 390). ‘La búsqueda de la felicidad no es una constatación, reposa en una estructura anterior: en la inteligencia sentiente.’ (SH 407)

El hombre, por tanto, dispondrá siempre, como realidad supraestante, de lo que podíamos llamar un criterio de moralidad: su felicidad. Es desde ella desde donde las cosas adquirirán el carácter de propiedades apropiables (SH 391). Hagamos un breve inciso para situar este importante concepto en nuestro desarrollo. La voluntad es una facultad constitutiva de la sustantividad. Las cosas siempre le son presentes a la voluntad como posibilidades de apropiación. La voluntad ejercerá esta apropiación por fruición. Habíamos visto que se hacía necesario algo respecto de lo cual las posibilidades adquirieran ese carácter de apropiables; lo habíamos identificado con el nombre genérico de contenidos de la realidad campal del logos volitivo; ahora podemos concretarlo y darle, provisionalmente, el nombre de felicidad. Diríamos, en resumen, que mi fruición por una posibilidad se basa en mi felicidad actual.

Aquí surge la diferencia más manifiesta entre el logos intelectual y el volitivo. El término de la actualización de lo real en el logos campal no es otro que la afirmación de lo que la cosa es en la realidad del Yo. A esta afirmación se llega por la vía de la evidenciación de contenidos presentes en el campo en el que lo real es aprehendido. En el caso de la volición el término es la apropiación; también se necesita para lograrla del equivalente mecanismo de evidenciación. Pero, en este caso, algo varía.

Hemos dicho que el contenido de este campo volitivo está formado por posibilidades apropiadas con diferente origen; esto convierte el campo de la felicidad no sólo en una base para la evidenciación de posibilidades, sino en un compacto objetivo de realización, en un ideal de perfección. En el campo de la volición, la felicidad se realiza, pero se realiza no de modo individual por evidenciación, sino como conveniencia de dos realidades: el ideal de felicidad que se posee y la cosa como posibilidad. Esto significa que las posibilidades que convergen con la felicidad

no cobran su carácter positivo sino de la misma felicidad: no son de un carácter u otro sino en razón de la felicidad del hombre. Así, la felicidad es el poder que el hombre ‘tiene *velis nolis* en su propia realidad’ (SH 398); un poder de tipo absoluto ejercido por la realidad ya apropiada, por aquella realidad en la que anteriormente se había depuesto la fruición.

La felicidad, por tanto, no puede considerarse como el contenido de una posibilidad definitiva; no existen realidades que se presenten como posibilidades en sí mismas felices. La felicidad no es una nota de una cosa real, tampoco una posibilidad de la realidad actualizada; la felicidad, por el contrario, se encuentra, exclusivamente, en la realidad moral del hombre porque ya está apropiada. De ahí que la felicidad adquiera ahora protagonismo en todos los actos de volición, tanto en el más temprano como en el más trivial. En cualquiera de ellos la función de la fruición no será otra que realizar la convergencia entre la felicidad y las posibilidades.

La felicidad se define, por tanto, en cada uno de los actos de la vida: ‘todo acto vital es definitorio, no definitivo.’ (SH 392) No existe algo que pudiese llamarse felicidad definitiva; si acaso se podría hablar de una felicidad en secuencia, siempre y cuando la felicidad en cada acto pudiera estar radicalmente absorbida en la felicidad del acto siguiente.

Resumiendo este capítulo en una frase, digamos que hemos visto que la esencia última de la voluntad es una fruición, pero que esta fruición venía a realizarse por evidenciación frente a un ideal de felicidad, frente a una idea de perfección.

Con esto hemos terminado nuestro recorrido por lo que hemos llamado la filosofía de la realidad de Zubiri; en este recorrido hemos visto cómo se iba definiendo una imagen muy concreta del hombre, primero como sustantividad de realidades, después como ser humano individual. Abordaremos ahora la cuestión que daba título a nuestro trabajo. Por supuesto, el trabajo sobre el *mal* no empieza ahora, empezó en la primera página. Todo lo dicho hasta el momento forma parte del desarrollo del tema y necesitamos tenerlo presente para entender lo que Zubiri nos quiere transmitir sobre este punto concreto. De todas formas, lo que sí empieza ahora es la parte del trabajo donde se utilizarán las palabras *bien* y *mal*.

El mal

Vamos a cambiar ahora el nivel de detalle del discurso. Hasta este momento hemos discutido sobre las facultades intencionales del hombre que le configuran como un modo específico de sustantividad entre todas las cosas de la realidad: el hombre se enfrenta a (independiza de) las cosas con su inteligencia (inteligencia sentiente) y se las apropia (las controla) mediante su voluntad (voluntad tendente). Ambas, inteligencia y voluntad, no son sino las notas –por supuesto, de un carácter muy especial– que hacen efectiva la radical religación del hombre a la realidad.

El cambio que ahora vamos a emprender nos lleva por el camino no de las facultades básicas de la forma sustantiva humana, sino por un nivel, pudiéramos decir, un poco más concreto. Nos situaremos en el nivel de los actos. No iremos, ni mucho menos, hasta las acciones físicas; nos mantendremos en la realidad intencional, pero ya no será nuestro objetivo las propias facultades intencionales. Las facultades no son sino un conglomerado de diversos actos; ahora nos dirigimos a uno de ellos.

La raíz de este concepto de acto intencional la encontramos en lo ya dicho en los capítulos anteriores. Las notas o sustantividades de las cosas se nos actualizan primordialmente en su formalidad de realidad; pero la mera realidad de las cosas encierra su capacidad para manifestar múltiples sentidos que se hacen presentes sólo para una respectividad capaz de su captación. La respectividad correlativa a esa cosa sentido es lo que vamos a entender como acto intencional.

Cambiar de nivel no significa cambiar de paradigma: el hombre viene obligado a existir por su propia estructura aprehensiva. Al aprehender la realidad el hombre no sólo proclama lo que lo real aprehendido es en realidad: no sólo es capaz de efectuar un acto afirmativo. Tampoco se limita a apropiarse de una posibilidad en un acto volitivo. Éstos son, sin duda, los resultados más radicales y obvios de las facultades del hombre porque son, en definitiva, los que le constituyen. Pero el hombre realiza dentro de estas facultades infinidad de actos más o menos elementales. El hombre, por ejemplo, juzga o concibe intelectivamente, pero, también, prefiere o estima volitivamente; además realiza otros –propios de una razón que busca lo real allende– que, no por dar la impresión de alejarse de la aprehensión primordial de realidad, dejan de ser actos en respectividad a un sentido de las cosas aprehendidas.

Pues bien, nuestro objetivo en los próximos párrafos se va a centrar en el estudio de uno de los actos citados: el acto por el que estimamos la realidad. En el curso impartido en 1965, Zubiri utilizará la descripción de este acto para ir desarrollando la discusión sobre el problema del mal.

Debemos hacer aquí una observación. En diferentes pasajes de los epígrafes que siguen nos vamos a encontrar con que para avanzar hemos de ir retrocediendo al nivel de la voluntad. No hemos de perder nuestro foco en que la razón de hablar de la estimación es porque consideramos este acto como aquél por el cual reconocemos el sentido de bondad o maldad actualizado en una aprehensión de realidad. Ahora bien, no cabe duda de que en el acto voluntario que hemos estudiado en el capítulo anterior está muy presente un acto de estimación en la terna fruición-querer-apropiación. Por esto, cuando discutamos algunos aspectos del mal habremos de regresar al nivel propio de la voluntad; en concreto, cuando queramos analizar cómo el bien y el mal se concretan en su tipología de sentido para lo que hemos llamado la dimensión moral del hombre.

El acto de estimación y su objeto

El propósito de este apartado no es elaborar tabla alguna de grados de estimación de los objetos estimados, sino el estudiar ‘el mero hecho de que algo sea objeto de estimación.’ (SSV 202) El ser del hombre va haciéndose con la realidad mediante la apropiación. Como ya hemos visto, la tesis de Zubiri es que esta apropiación, en su aspecto esencial, se realiza como resultado de una fruición; sin embargo, la voluntariedad del hombre está referida también a resultados de lo que llamábamos voluntad reflexiva: la preferencia. Preferimos, sí; desde la fruición queremos algo entre todo lo que se nos presenta, pero lo queremos desde una fruición en la que los componentes de carácter reflexivo, es decir, intelectivamente teorizados, cobran un papel relevante. Las facultades de la subjetividad se entremezclan para dar lugar a los actos de la persona humana.

Pero tratando sobre el acto de preferencia, siempre hay algo que se nos presenta como ‘fundamento de la posibilidad de toda preferencia’ (SSV 202), este algo no es sino otro acto: el acto de estimación. Antes de manifestar nuestra preferencia por algo hemos de haber evaluado sus diferencias con lo otro que también se nos presenta.

Ahora bien, si seguimos en este orden de prelações, inmediatamente observamos que el acto de estimación ‘envuelve intrínsecamente uno de intelección’ (SSV 216); no se trata de que ambos sean equiparables: de que el acto de estimación sea una intelección. No, son irreducibles; pero, al mismo tiempo, no son independientes. ¿Por qué? Porque el acto de estimación no va a recaer sobre las propiedades reales de aquello que se quiere, sino sobre su ‘formal carácter de realidad’ (SSV 217); es decir, como decía Zubiri en la introducción a la trilogía sobre la inteligencia, sobre la actualidad que está ‘presente desde sí misma, desde su propia realidad.’ (IRE 13)

Retornamos con esto al punto de la actualidad de la realidad frente a lo que llamábamos actualidad. Nuestro retorno nos lleva ahora a una característica de los actos del hombre que resulta fundamental para todo estudio sobre estos actos. Esta característica es ni más ni menos que la de la *verdad*, verdad tanto de los actos intelectivos como de los prácticos del hombre. El problema de la verdad surge de la consideración que otorguemos a los actos intencionales del hombre. Podrían considerarse como actos subjetivos de la psicología humana y en este caso no habría más que una verdad estrictamente personal. Ahora bien, la estimación, como todo otro acto en respectividad con la realidad actualizada, no es un acto meramente subjetivo. Esta afirmación se justifica porque no se trata de que ‘las cosas tengan unas propiedades reales que susciten en el hombre unas reacciones ajenas a aquéllas y que serían las estimaciones’, por el contrario, ‘lo que se estima, en la medida en que es estimado, es estimado objetivamente’, ya que en el acto de estimación, ‘lo estimado se nos presenta desde la cosa misma como término de estimación.’ (SSV 202) Buscaremos la justificación de estas afirmaciones en los próximos párrafos según vaya surgiendo con más detalle el carácter de lo estimado como tal.

En el estudio del objeto del acto de estimación, Zubiri adoptará, en primer lugar, una línea de oposición a la teoría de los valores de Max Scheler. Su divergencia se cifrará, principalmente, en que ‘el valor en y por sí mismo no es lo que constituye formalmente lo estimado en cuanto tal.’ (SSV 214) El valor no es, para Zubiri, algo que, autónomamente, se superponga a la realidad presentándose en ella al hombre: ‘nada es valor sin más’ (SSV 215). Por el contrario, será la realidad la que sea objeto del acto de estimación, aunque esto no signifique que realidad y valor sean

formalmente *independientes*, ni mucho menos que no existan los valores: la realidad, en su nuda realidad, sí que es independiente del valor, puesto que es insuficiente para que haya valores, pero el valor no será independiente de la realidad, sino que ésta será absolutamente necesaria para la presencia del valor. ‘Los valores que posee una cosa están pendientes, en una u otra manera, de la realidad.’ (SSV 212)

¿De qué manera penden los valores de la realidad? El valor no es algo extrínseco que esté sobre la cosa. Su dependencia de la cosa nos lleva a pensar que su constitución ha de encontrarse relacionado con las propiedades reales de la cosa. Pero, por otro lado, la independencia de la realidad del propio valor nos lleva a la conclusión de que esa relación no es bidireccional; es decir, la relación entre la cosa y el valor se nos presenta como intrínseca en el sentido de que el valor sea *de* la cosa, no de que sea un concepto irreductible que de alguna manera se encuentre *en* la cosa. La cosa pasaría así a ser valiosa y el valor se haría entendible exclusivamente como ‘valor de algo’, siendo este algo ‘lo formalmente valioso por su misma realidad.’ (SSV 214)

Ni que decir tiene que eso ‘formalmente valioso por su misma realidad’ no se haría presente, como indica la misma expresión, en una aprehensión que no incluyera en el momento de alteridad la formalización del “de suyo” como realidad. La sola aprehensión de contenidos-notas nunca sería suficiente para la actualización del valor en la aprehensión, es decir, para la constitución de la realidad como estimable en cuanto que realidad valiosa. Por tanto, si estableciéramos una dualidad en base a la que pudiéramos resumir el problema del objeto del acto de estimación no sería la de realidad y valor, sino la de nuda-realidad y realidad-valiosa. (SSV 223)

Y aquí se plasma el concepto que, como hemos visto, Zubiri reclama como su gran aportación al problema de la intelección. Del hecho de que el valor se presente sólo como valor de la realidad se deduce una importante consecuencia: que la realidad estará ‘ya presente como tal realidad en el acto de estimación.’ (SSV 218) Pero esto no significa que sea la estimación, en cuanto tal, la que proporcione la realidad en cuanto que realidad; por el contrario, será una intelección, de algún modo previa, la que la habrá proporcionado. Tampoco significa que en la estimación, la presencia de la realidad nos muestre más propiedades o notas suyas. ‘Sin embargo, por ser término formal del acto de estimación, sin mostrar más propiedades que las que como nuda

realidad posee, la realidad queda en algo que llamaría *condición*: la realidad queda en condición de *estimanda*.' (SSV 218) En estas frases vemos las claves del hecho de la actualización de la realidad, desde la perspectiva de la propia realidad, tal y como se presentaban a mediados de los años sesenta.

La condición es “de” la realidad y la realidad “queda”. Según este aspecto, la condición no es algo asimilable a una especie de reacción subjetiva ante lo real. A pesar de lo dicho, se podría primar este posible carácter subjetivo diciendo que si no hubiera un acto mío de estimación no habría condición; siendo, en este caso, mi propio acto el que pondría la condición de la realidad. Pero, dando por descontado la presencia de un acto intencional, su *intentum* no es otro que la realidad. Va a la realidad misma, siendo ésta la que queda como término objetivo de la estimación. La estructura sustantiva del hombre no interviene en la realidad de la cosa, sólo la hace aparecer en una condición adecuada a su acto; pero esta condición pertenece formalmente ya a la realidad, eso sí, como capacidad. Aquello que queda no es, por tanto, una reacción subjetiva del hombre, sino la propia realidad.

De esta manera, si entendemos la objetividad como ‘el carácter de algo que me es presente, pero que no constituye un momento de mi física subjetividad’, podremos hablar de objetividad ‘en la línea de la condición’; nunca de una jerarquía de valores, pero sí de una ‘estructura objetiva de la condición.’ (SSV 220)

La objetividad del objeto de la estimación: la realidad estimanda

Ahora bien, la condición no puede ser sólo objetividad. Si lo fuese, la condición afectaría a la realidad tan sólo en el acto de estimación en cuanto acto ejecutado por un hombre. Sin embargo, no es éste el caso. La aprehensión primordial de realidad, que en el curso de 1965 va a recibir el nombre de *simple intelección*, no es sólo impresión de actualidad; lo sería si la cosa inteligida se nos presentara en la intelección en su exclusivo carácter de independiente de mi subjetividad: ‘lo inteligido tendría en esa independencia su objetividad’; sin embargo, la intelección ‘no es mera *objetividad*, sino *actualización* de la realidad misma en cuanto tal.’ (SSV 220) Como el acto de estimación envuelve, como momento intrínseco suyo, el acto de simple intelección, el acto de estimación recae sobre la realidad actual, no sobre su mera objetividad.

De ahí que la condición no sea sólo algo *estimado* por un hombre, sino algo que pertenece a la propia realidad como *estimanda*. No se trata, ya lo hemos mencionado, de un momento de la nuda realidad; sí es, por el contrario, un momento de la realidad en condición, más en concreto, de la realidad valiosa. No importa el que se la esté estimando de hecho, ni tampoco cuál sea la estimación que merezca; lo realmente importante es que el objeto de la estimación no es otra cosa que ‘la cosa real’ que ‘queda por su condición en la estimación como algo real.’ (SSV 221)

Pues bien, ‘la realidad en su condición de estimanda es’, para Zubiri, ‘lo que formalmente constituye el bien.’ (SSV 222) ¿En qué sentido? En el sentido de que, sea de la manera que sea, *bien* y *mal* siempre se nos presentan contrapuestos entre sí, no como simple diversidad. Esta contraposición, ya lo anticipamos, se imagina con la figura de una línea común que actúa como frontera y en la que, y sólo en la que, descubrimos que algo es bueno o malo. Recibirá el nombre de *línea del bien* (SSV 201), y ‘el acto primario y radical en el que se nos presenta todo en la línea del bien’ (SSV 202) será el acto de estimación. Por eso, por todo lo dicho hasta ahora sobre el objeto del acto de estimación, bien y mal se constituyen como una contraposición de condiciones de la realidad. En cuanto tales, podemos concluir que ‘no hay realidades que en su nuda realidad son buenas o malas’, pero que sí ‘hay realidades que realmente son de buena o mala condición.’ (SSV 223)

Resumamos brevemente lo avanzado. Se ha comprobado que para entender el acto de estimación es preciso hacerse cargo de su objeto; en concreto, éste se ha manifestado en la dualidad radical que se presenta entre nuda realidad y realidad valiosa, o, con más precisión, y según nuestro último párrafo, entre nuda realidad y bien. Hemos detectado, por una parte, que la nuda realidad es ajena a la condición; es decir que la nuda realidad está allende el bien y el mal. Pero, al mismo tiempo, también hemos podido afirmar que la dualidad de bien y mal, en tanto condición de estimandas, es una contraposición real de lo real en condición; es decir, que bien y mal son realidad en condición.

Respectividad frente a relatividad

Sabemos ya bastante, por el desarrollo que hemos hecho en capítulos anteriores, sobre lo que hemos llamado condición. Hagamos un repaso de las ideas fundamentales.

Lo real en cuanto real no es, por ejemplo, la mesa como mesa, sino una cosa con propiedades. Lo real, en y por sí mismo, es realidad aprehendida en aprehensión primordial y actualizada en ella como real. Ahora bien, la constelación de notas que aprehendo funciona en mi vida como mesa, aunque la mesa no sea “de suyo” mesa. Para que el contenido de la aprehensión funcione como mesa, la aprehensión de la mesa ha de formar, previamente, parte de la vida humana: la cosa, no como cosa realidad “de suyo”, sino ‘como momento o parte de la vida es la cosa sentido.’ (IRE 60) De modo que una conclusión importante de resaltar es que estar excluido de la aprehensión primordial no significa estarlo de su modalización posterior. Por ejemplo, en el caso de la intelección, no aprehender cosas sentido no significa carecer de un *logos* en cuyo campo se afirmen las cosas como sentido.

En esta dimensión, decíamos, inteligencia y cosas no son co-respectivas (SSV 229), sólo la inteligencia sentiente actualiza presentativamente las cosas como sentido. Es decir, al hablar de una respectividad de sentido nos referimos a una respectividad ‘intrínsecamente constitutiva de la inteligencia como realidad’ (SSV 228), pero que no afecta del mismo modo a las cosas inteligidas, ya que a ellas les es extrínseco el estar o no actualizadas a una inteligencia. De manera que el que la cosa realidad, sin dejar de serlo, se torne en cosa sentido no depende sino de que haya un hombre que haga de la cosa real sentido para su vida.

Esto conlleva afirmar que es el hombre el constituyente del sentido en cuanto tal. Sin embargo, como vimos en el anterior epígrafe, en este acto constituyente no deja de ser la propia cosa la que *queda* en sentido. Lo cual significa que el sentido no es un añadido a la cosa mediante un acto del hombre sino que es constitutivo de la cosa: es de ella. (SSV 230) Es fácil comprobar esto si atendemos a lo constituido como sentido: hemos visto algún ejemplo de que no toda la realidad tiene la misma capacidad para estar constituida en sentido. Es decir, no toda la realidad es de la misma *condición*. La condición es el fundamento de la dimensión de cosa sentido de la cosa realidad. Con ello han aparecido dos respectos sin los cuales no habría sentido,

el hombre y la condición de la realidad, y con ambos la respectividad del sentido (SSV 231).

Apliquemos ahora todo lo dicho al acto de estimación y a su objeto, la línea del bien o a la realidad en condición de estimanda. Bien y mal como condiciones de la realidad, por tanto, no son lo que son *simpliciter*, sino que todo bien o mal ha de ser *para alguien*. Pero este “para” no tiene el significado de lo relativo; no se trata de *relatividad*, sino de *respectividad*: bien y mal lo son respecto de alguien. Cuando estimamos algo como bueno o malo afirmamos, por una parte, que esta cualidad le pertenece por sí mismo, pero, al mismo tiempo, que sólo adquiere la condición de buena o mala en respectividad a alguien: ‘no es que algo sea bueno para mí, sino que sólo en su respectividad a mí, se me muestra en condición de bien en sí.’ (SSV 226)

Respectividad, recordemos, no significaba que las cosas reales empezasen por ser reales y después entrasen en conexión, sino que ‘cada una en su realidad constitutiva es lo que es en función constitutiva con las demás.’ (SSV 227) Hemos visto que sólo en respectividad se constituye la condición y, por tanto, todo bien y todo mal. Ahora bien, siendo toda condición un tipo de respectividad, no es cierta la inversa; para que haya bien y mal, se hace imprescindible una realidad que constituya la condición. Ya hemos avanzado que este modo de respectividad sólo puede ser constituida por una sustantividad capaz de actuar para, y en vista de, la propia sustantividad (SSV 232-3), es decir, que sólo puede ser constituida por una inteligencia. Veamos ahora algunos detalles sobre ella y las consecuencias más inmediatas que emergen de esos detalles.

El hombre como realidad estimanda: el bien de la cosa

Hemos llamado línea del bien a la capacidad de lo real para tener sentido de estimanda. Dentro de esta línea se inscribe el problema del bien y del mal. Como se trata de cualidades de la condición real de las cosas, se afirmaba que hay cosas de buena y de mala condición. Pero la condición a la que se apunta parte del hecho de que el hombre es la única realidad del mundo que tiene posibilidad de poseer cosas en buena y en mala condición, porque es la única realidad que ‘actúa no sólo para, sino en vista de la propia sustantividad’. Por ello, su propia realidad adquiere diversos sentidos para él mismo, es decir, queda en diferentes condiciones en la inteligencia

sentiente. En concreto, su propia sustantividad se actualiza como objeto de estimación al igual que lo hace la realidad de todas las demás cosas.

Ahora bien, su mera realidad sustantiva en condición de estimanda es la última expresión posible de un acto de estimación; no su personalidad en el campo de su propia realidad, sino la actualización de la cosa que él es “de suyo” con su ineludible objetividad, pero, también ineludiblemente, en respectividad de sentido de la intelección en realidad. ¿Qué otra realidad, más allá de ésta, determinaría una línea que me permitiera ajustar el valor del resto de la realidad? Este objeto no se situará, por tanto, a un lado u otro de la línea del bien, sino que habrá de actuar como determinante de ella. Y, porque la determina, esta condición de la sustantividad será ‘respecto del hombre mismo justamente lo que llamamos en sentido estricto un bien.’ (SSV 252)²⁸

No acepta Zubiri, en este contexto, que de esto se concluya un egoísmo metafísico, ‘que todo lo que el hombre pretenda o deba hacer, tenga que ser pretendido o debido para sí mismo.’ (SSV 252) Es algo diferente. Toda cosa para ser amada en alguna forma, tiene que hacerse presente en mí mismo; sólo en esa medida hay la posibilidad de que sea amada por sí misma como un bien. ¿Por qué? Porque el bien de la cosa ahora se manifiesta en la conformidad de esa cosa sentido con la condición de *bonum* respecto de la sustantividad humana. Al tiempo que, recíprocamente, la disconformidad con ese bien de la plenitud de la sustantividad es, justamente, el mal de las cosas. (SSV 253)²⁹

El bien y el mal quedan así constituidos por su respectividad a lo que el hombre es de suyo, a la ‘plenitud formal e integral de su sustantividad.’ (SSV 252)

²⁸ Este es uno de los puntos en los que Zubiri renuncia a ir más allá en su discurso por considerar que entraría en el terreno de la ética: ‘Si se pregunta qué carácter tiene este bien, se plantea ya un problema de ética. La ética tendrá que decirnos en qué consiste el carácter de la sustantividad humana integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre. Responder a esto es el problema de la ética.’ (SSV 252-3)

²⁹ Merece la pena matizar los conceptos de conformidad y disconformidad que aquí se introducen mediante un párrafo de Zubiri: ‘Se trata de una adecuación en el orden de que las cosas tengan sentido respecto del *bonum* que es la sustantividad humana en condición. Se trata de que las cosas por su condición, promuevan o no promuevan, sean o no promotoras del *bonum* de la sustantividad humana. La condición de las cosas en tanto que promueven el *bonum* en que consiste la sustantividad humana es precisamente lo que hace de ellas un bien, una cosa buena.’ (SSV 254) También es importante, aunque no sea determinante para el hilo de nuestro discurso, la aclaración que hace poco después sobre su prelación: ‘la disconformidad de que aquí se trata no es una disconformidad de mera relación ni de mera correlación, sino que es una disconformidad en sentido privativo. Es una promoción de la disconformidad. Pero la dis-conformidad presupone una conformidad respecto de la cual cabe hablar de dis-conformidad. [...] Privación no es simple carencia. [...] La privación es mucho más honda que la simple carencia. Ello nos hace ver que el bien y el mal no son correlativos. El mal presupone el bien, pero éste no presupone aquél.’ (SSV 255)

Los tipos de mal

Finalmente hemos encontrado una expresión que refleja con claridad el criterio de determinación de la dimensión de moralidad de lo real: la conformidad y la disconformidad con la plenitud de la sustantividad. Veníamos buscando esta expresión desde muchas páginas atrás y no debemos perder de vista que no refleja sino aquello que en otros textos ya estaba referenciado, eso sí con otras palabras, por ejemplo, ‘la felicidad como poder absoluto’ (SH 401), la apertura del hombre a su figura de per-fecto (SH 415), o ‘la felicidad en tanto que realidad, pero la realidad en mí.’ (SSV 44)

Ya sabemos de qué modo promueve la realidad nuestra felicidad; nuestro siguiente paso va a consistir en tipificar en qué se refleja esta promoción, en concreto de la disconformidad. Por supuesto no vamos a enumerar ninguna posible relación de males; lo que vamos a hacer es determinar una tipología de estos males. Podrían, quizá, definirse muchas que establecieran diferentes clasificaciones. Zubiri nos ofrece una de ellas basada en el nivel de la sustantividad humana que consideremos. El hombre dispone de una idea de aquello en que consiste la integridad de la sustantividad del hombre, lo que es lo mismo, de esa idea de felicidad que supera el simple bienestar y la mera utilidad. Pero este ideal de integridad puede considerarse desde tres niveles distintos: el nivel de la mera sustantividad psicobiológica, el nivel intencional o, por último, el nivel social.

Considerar estos tres niveles por separado nos va a permitir vislumbrar el hecho de que la línea del bien queda conformada por un contenido diferente en cada caso, siendo, por tanto, también diferente la misma condición de sentido que se somete a estimación. Igualmente dará lugar a que, al ser muy diferente aquello ante lo que la condición estará conforme o disconforme, la propia bondad o maldad de la cosa en condición será de un carácter muy diferente. No tendrá el mismo sentido calificar, anticipándonos a la terminología que va a utilizar Zubiri, algo como maléfico, malicioso, maligno o malvado. Entremos ya, sin más dilación, en la aclaración de estas palabras, como tipos de promoción de la disconformidad, en el universo zubiriano.

El maleficio

Consideremos por ahora la sustantividad humana en su primer nivel; esto es, como un sistema clausurado de notas biológicas y psíquicas. Esta cosa, como todas las demás, 'no puede ser promovida a sus funciones sustantivas en su plenitud e integridad más que por la interacción con las demás cosas, o con las suyas propias pero en tanto que otras.' (SSV 258) En este nivel sólo tenemos propiedades-notas de cosas-sustantividades actuando, como tales propiedades, unas sobre otras. Pero, en tanto en cuanto las propiedades de esas cosas promuevan la conformidad o disconformidad con la humana sustantividad psicofísica, estas cosas producirán, de forma que pudiéramos llamar natural, un bien o un mal. Esta actuación, en el caso de que promueva la alteración de la armonía de mi sustantividad en el orden psicobiológico, es lo que Zubiri llamará un *maleficio*.

Dicho así pudiera parecer que en el caso del maleficio estuviéramos hablando de una actuación, en algún modo, de carácter físico. Si aceptamos esta posición estaríamos afirmando, al mismo tiempo, la existencia de cosas, incluyendo la propia sustantividad, que, por su misma estructura, fuesen buenas o malas. No es éste el caso; el maleficio, como tipología del mal, ha de ser una mera condición. Las cosas, en su nuda realidad, no son ni buenas ni malas: son lo que son, estando allende del bien y del mal.

Intentemos clarificar esta situación. Hablar de un maleficio para la sustantividad no implica estar afirmando un efecto producido por una causa; tampoco que ese efecto pueda alterar, de hecho, mi sustantividad psicobiológica. El maleficio, por el contrario, supone que la actuación en cuestión altera la *condición* buena de mi sustantividad, es decir, la integridad *plenaria* de mi propia sustantividad real. (SSV 259) Un agente exógeno o endógeno puede alterar, de hecho, mi estado psicobiológico. Sin embargo, de suyo, esta alteración no supone relación con el bien o el mal. Sólo supone respectividad entre notas de cosas, que es precisamente lo que sucede cuando se produce una alteración natural entre cosas no capaces de intelección en realidad y en cuya interacción, ya sabemos, que no podemos hablar de maleficio o beneficio; sólo hablaremos de un devenir necesario en el mundo natural.

El beneficio o el maleficio de estas actuaciones sólo aparecen cuando aquellos agentes quedan enfrentados con el *bonum immediato* de mi sustantividad. Pero como

sólo hay línea de bien para las cosas sentido que quedan en condición en la aprehensión de realidad, sólo podremos hablar de maleficio como mera respectividad de condiciones: condición de la actuación del agente endógeno y exógeno, y condición del propio estado psicobiológico.

Ahora bien, ¿será, de alguna manera, preciso que el maleficio sea vivido por el hombre como tal? O, por el contrario, ¿puede darse el maleficio sin sentirlo? Si afirmásemos que el maleficio conlleva siempre un dolor, o que dolor y maleficio fuesen lo mismo, afirmaríamos lo primero. Sin embargo, ‘no es forzoso que todos los maleficios sean vividos en la conciencia como tales.’ (SSV 259) Dolor y maleficio no son lo mismo: el animal siente el dolor, pero sólo hay maleficio desde el hombre. El hombre, sin duda, puede vivir el maleficio sin sentirlo; por ejemplo, en caso de sufrir una enfermedad cuyos síntomas no se hayan manifestado exteriormente.

En este último caso, el dolor que surgiera de la enfermedad sí sería un maleficio en cuanto que nos priva del estado de salud. El maleficio es pura y simplemente la privación en cuanto referida a la sustantividad. Esto es lo que hace del dolor o de una desgracia un maleficio: la presencia privativa de un elemento que habría de formar parte de la integridad psicofísica, por ejemplo, la salud. Y esta distorsión de la sustantividad humana en su carácter psicobiológico es promovida por las otras realidades en su mutua interacción.

Todo pende, en última instancia, de la idea que se tenga del sistema cerrado que constituye el hombre. Ahora bien, sea la que sea la determinación que se haga de esta sustantividad psicobiológica, hay dos factores que introducirán una relatividad adicional en la discusión. La primera es la relatividad que introduce el propio tiempo. El ejemplo con el que ilustra Zubiri esta realidad quizá haya perdido relevancia en nuestros días, pero sigue siendo autoexplicativo. El dolor del torno del dentista puede ser un maleficio si se considerase la plenitud de la sustantividad humana como el bienestar del momento; sin embargo, sería un beneficio si esa plenitud se cifrase en un bienestar durable. (SSV 262) La segunda es una relatividad introducida por la mera cualidad de esa íntegra sustantividad: ¿pende su integridad, en realidad, sólo de sus estructuras psicobiológicas? Aunque hayamos situado el maleficio en la dimensión de esas estructuras, ¿no dependerán éstas de los momentos intelectivos y volitivos del ser humano?

La malicia y la malignidad

Inteligencia y voluntad tienen una dimensión que excede del carácter puramente psíquico contemplado en el epígrafe anterior: su carácter intencional. Esta intencionalidad no es ni una interacción física ni una mera relación mental. Pero sí se trata de un ‘momento intrínseco a la inteligencia y a la voluntad en su realidad física, por el que ambas, en el ejercicio físico de su intencionalidad, se abren a otras cosas que no son ellas mismas.’ (SSV 263) De ahí que ambas se trascienden a sí mismas como momentos estrictamente psicológicos. Con ello, ambas, inteligencia y voluntad, abren ante el ser humano una nueva estructura de la realidad, que, a pesar de tratarse de un orden intencional, mantiene el carácter de objetividad propio de la realidad.

Este orden intencional presentará la plenitud armónica e integral de mi propia sustantividad ya no sólo como sustantividad física, sino como término intencional de mi volición. Lo que llamábamos mi *bonum* inmediato queda así constituido en *bonum* intencional, cuya condición objetiva ya no será la mera integridad de mis estructuras, sino la bondad objetiva que tiene mi propia sustantividad, en orden intencional, hacia mí mismo. Mi sustantividad, en esta condición, seguirá siendo el término de mi voluntad y de mi inteligencia, término real y objetivo, aunque ahora intencional.

Recordemos lo que dijimos en la discusión sobre la voluntad. Como animal de realidades no me aparezo a mí mismo como un conjunto de estructuras que actúan por sus propiedades, sino como un ser supraestante que se hace a sí mismo por apropiación de posibilidades. Este hacerse a sí mismo era posible porque el hombre se situaba sobre sí y era capaz de evidenciar su personal querer ser.

Zubiri sigue recalcando en estos párrafos el componente de objetividad de cualquier cosa sentido. La condición en que queda una cosa en la aprehensión no añade nada a la nuda realidad; el acto intencional del hombre va a la misma realidad, aunque a la realidad no según su actividad sino según un presentarse ella misma desde su propia realidad. Por tanto, la realidad querida en el personal querer ser de la voluntad no es una realidad arbitraria. (SSV 264) Esto no quita para que vuelva a afirmar, igual que en el caso del *bonum* inmediato, que la definición de qué sea objetivamente el *bonum* intencional de la propia sustantividad no sea asunto de la metafísica, sino de la ética.

La apropiación de posibilidades abría según vimos la llamada dimensión moral del hombre. Esta dimensión no era algo añadido al concepto de realidad humana, sino algo radicalmente intrínseco al ser humano. El hombre no nace acabado, sino que se hace a sí mismo moralmente por las posibilidades que su voluntad va queriendo. También vimos que el modo característico de la sustantividad humana es la personabilidad; es decir, la consciencia de sí mismo y la capacidad de aprehenderse como una más de las realidades constituyentes del mundo.

Pero el hombre no sólo aprehende lo que puede ser la sustantividad del hombre, también aprehende cómo queda él mismo después de cada apropiación. Esta realidad-dimensión moral del propio ser humano en condición de estimanda es el *bonum* moral, y esta condición se encuentra en la base del acto voluntario como felicidad felicitante³⁰. Sin duda, en la consideración de la sustantividad humana con su contenido intencional será este bien moral el que trace la línea del bien; por ello, el objeto será de buena condición cuando esté conforme con él, y malo cuando esté disconforme. Se nos presenta aquí un nuevo elemento, ya que, al ser este *bonum morale* resultado de un acto de voluntad, ocurrirá que no sólo el objeto habrá de merecer una estimación, sino que mi propia volición, responsable de ese acto en su momento de voluntariedad, también quedará en condición de estimanda. (SSV 265)

En este caso no se trata de una interacción; por tanto, al hablar de mal, ya no lo haremos de un maleficio: no se trata de un mal que me produce algo, sino que ‘es un mal en que me coloco yo mismo por mi propia condición: es *malicia*.’ (SSV 265) En la malicia nos encontramos, de este modo, con dos caracteres morales del acto propio de mi volición: el primero, por razón de su objeto; el segundo, por razón de la volición misma. ‘Es el mal puesto *en y por* la volición misma.’ (SSV 265-6)

¿Cómo reducir el concepto de malicia a las categorías con las que estamos trabajando? Recordemos brevemente las conclusiones a las que hemos llegado al estudiar la dimensión moral del hombre y el acto de voluntad. Con ellas será casi inmediato el lograr una rápida descripción de esta tipología de promoción del mal.

³⁰ En *Sobre el hombre* describirá Zubiri la felicidad “felicitante” como la felicidad en tanto que posibilidades ya apropiadas: ‘La felicidad es posibilidad; en lo que tiene de felicitante es una posibilidad ya apropiada.’ (SH 407) El bien, dirá poco después, aparece como la ‘realidad apropiable bajo forma de posibilidad’; pero, ‘esta apropiabilidad les viene de su inscripción en la posibilidad apropiada que es la felicidad. No todas las posibilidades están en una misma condición posibilitante respecto de la posibilidad de ser feliz; esto es, respecto de la posibilidad ya apropiada. Si no hubiese una posibilidad apropiada no habría más que puras posibilidades frías; lo cual no es el caso del hombre.’ (SH 408)

Si el hombre no tuviese más propiedades que aquellas que emergen de sus estructuras, sería una sustancia que tendría unas estructuras en virtud de las cuales actuaría. Pero las propiedades del hombre no sólo son emergentes, sino que muchas de ellas las adquiere. La adquisición sólo es posible después de una decisión entre las posibilidades que las cosas-sentido le ofrecen. El fundamento de la posibilidad es el sentido. Ahora bien, la decisión de a qué posibilidad concede el hombre el poder de que le posibilite se fundamenta en el orden de lo que yo *quiero* ser. Las posibilidades apropiadas constituyen la dimensión moral del hombre, y el sistema que incluye tanto esta dimensión como la sustantividad humana psicobiológica es a lo que llamamos la realidad moral del hombre.

El hombre, por tanto, como animal de realidades *tiene* que tener propiedades que sólo penden de su aceptación o rechazo de posibilidades; esta radical condición del hombre, y no la presencia a priori de un *bonum morale*, es lo que le caracteriza como realidad moral. El bien moral sólo me indica cuáles son las posibilidades que he de elegir, y cuáles las que no he de elegir, y esto sólo en la medida en que el hombre es previamente una realidad moral.

En la base del acto de apropiación está la volición. Su objeto es siempre y sólo la realidad, aunque, eso sí, la realidad en condición. Desde el punto de vista del propio acto, se trata de una determinación intencional. Lo que se quiere en el acto de volición es la posibilidad que de alguna manera se evidencia como la mejor para mí; no se trata de su bondad intrínseca, sino de su adecuación a mi bien en este momento. Con ello la volición misma queda en condición de buena y de mala; por tanto la posibilidad de que la volición tenga una condición buena o mala se funda en el querer la posibilidad no por su carácter de mejor o peor, sino por el hecho de que yo la convierto en la mejor aquí y ahora. 'Querer es poner mi propia condición' (SSV 268), ponerme a mí mismo en condición. En definitiva, 'la volición recae sobre unas posibilidades y consiste en poner intencionalmente el carácter de mi propia condición.' (SSV 269)

Volvamos al tema de la malicia del acto voluntario. ¿Hasta qué punto se puede decir que la volición sea mala? No puede tratarse de que la malicia del acto venga determinada por la calificación externa del objeto al que se tiende: no existe tal calificación a priori. 'El problema, ya que el acto de voluntad consiste en darme a mí mismo mi propia condición, está en la condicionalidad interna de la voluntad y no en

el objeto sobre el que recae.’ (SSV 271) Esto no quita para que el acto de volición requiera de un objeto y que este objeto se presente como término de nuestro acto en tanto condición de poder ser querido. Querer o no querer, como decisión sobre la posibilitancia de la condición, se concreta en la pura apropiación de la condición de las cosas. ¿Qué trascendencia tiene esta apropiación? ¿En qué consiste este hacer mío? En el momento en que elijo, determinado por mi volición, una posibilidad entre otras estoy decidiendo que sea esa posibilidad la que se integre en el todo de mi realidad intencional, ‘concediendo únicamente a esta posibilidad *poder* sobre mí mismo.’ (SSV 272) Poder en el sentido de que en próximas decisiones la posibilidad elegida va a ser parte del *bonum* moral que determinará la línea de bien.

Entenderemos, entonces, la malicia como el acto en que el mal se apodera de mí. Este ser apoderado por el mal requiere para ser entendido considerarlo en dos pasos. Por una parte, el acto voluntario, concediendo poder a una posibilidad en función de mi bien moral, modifica mi realidad intencional en su dimensión moral. Por otra, el acto mismo queda en condición de estimanda; pero, ¿ante quién? Ante la línea del bien trazada por la íntegra sustantividad intencional del hombre, que, de este modo, se confirma como el criterio último del acto de estimación. Por tanto, el acto mismo de querer tendrá una intrínseca condición de malicia cuando consista en dar al mal, según la línea de la sustantividad, poder sobre mí.

De esta estructura en dos momentos se deriva una conclusión que la práctica parece confirmar. El hombre, en su dimensión moral, se encontrará más o menos apoderado por el bien o el mal por obra de sus actos de voluntad. Y será el carácter que adopte éste su bien moral, el que determinará lo conforme o disconforme de su comportamiento en la promoción de éste en tanto aproximación al bien objetivo que la ética ha de concretar. (SSV 273) En última instancia, nada es intrínsecamente malicioso, y la malicia no consiste en otra cosa más que en ‘anteponer lo que yo quiero a lo que es; es estar por encima de un bien.’ (SSV 274)

Un párrafo de Zubiri, que no necesita mayores aclaraciones, nos va a servir para dar una descripción suficiente de la tercera forma de promoción del mal y terminar este epígrafe:

Malignidad, en un sentido elemental, es producir el maleficio en otro. Pero la forma más grave de malignidad consiste en que yo me proponga hacer que otra voluntad sea ella

misma maliciosa: ejecute un acto de mala volición. En este caso las posibilidades que yo le ofrezco [...] son *incitación*. [...] Naturalmente, el otro es libre o no de aceptar la incitación; [...] pero aceptada por el otro, se convierte en malicia suya propia. De ahí que en la malignidad yo soy reduplicativamente malicioso. (SSV 278)

La maldad

Después de investigar cómo influyen las cosas, incluido uno mismo en cuanto que cosa, en la promoción del mal, nos preguntamos ahora por la posible relación de lo que llamamos realidad social con esa promoción. No cabe duda de que la pregunta es pertinente ya que esta realidad social gravita sobre los hombres, en concreto sobre sus fruiciones. ¿Qué entiende Zubiri por esta realidad social? No acepta que se trate, como pretendió el idealismo, de un espíritu que sea objetivo. Sí aceptará, sin embargo, utilizar el término “espíritu” para designarla, aunque matizando su significado como ‘el sentido social del único espíritu existente’: el del individuo. Podemos hablar, entonces, no de un espíritu objetivo, sino de ‘un espíritu objetivado’. (SSV 279)

Pero, ¿qué es lo que se objetiva? Lo que se objetiva no es otra cosa que ‘el término intencional, lo mismo de la inteligencia que de la voluntad.’ Dicho de otro modo, lo que se objetiva son ‘los pensamientos y las voliciones, no en tanto que entendidos y queridos, sino como cosas que una vez entendidas y queridas pueden circular en forma de cosas-sentido.’ (SSV 280) Esos términos intencionales, una vez objetivados, no volverán a funcionar como sentidos de cosas que haya que inteligir o estimar; simplemente se *usarán* como una parte del campo de evidenciación en el cual se ha de presentar toda nueva aprehensión de realidad que, ésta sí, haya de ser inteligida o estimada.

Pero los mismos términos objetivados pueden adquirir diferentes estatutos dentro del campo de realidad personal en función del grado de conformidad con ellos que se exija a las posibilidades de lo real antes de ser declaradas posibilitantes más³¹. Pueden situarse en diferentes niveles de conformación: desde las cosas-sentido objetivadas de las cuales se tiene simple constancia de su existencia, hasta aquellas que han alcanzado el estatuto de último término de apelación de lo que va a ser querido e inteligido por la voluntad y por la intelección. Aquellas objetivaciones que han adquirido este carácter de ultimidad, constituyen los ‘principios reguladores, criterios aceptados o rechazados.’ (SSV 280)

³¹ Respectivamente, las intelecciones antes de ser afirmadas en la realidad.

Para Zubiri será este sistema de principios lo que constituya formalmente el mundo de una sociedad. Y el hecho de estar constituido como conjunto de principios da al mundo social poder sobre el individuo. Poder sobre la misma constitución del individuo en tanto que delimita una línea de bien, socialmente objetivada, que constituye el sentido de bien y de mal como principio de ese mundo. A la forma de promoción del mal desde los principios constituidos, le dará el nombre de *maldad*. (SSV 281)

Toda ética introduce, como ya dijimos, una idea de la perfección del hombre en su íntegra sustantividad; ahora se afirma que también introduce algo que ‘es formalmente un principio del mundo: el principio objetivado del bien y del mal.’ (SSV 281). Principio que como cualquier otro término intencional del pensamiento o de la voluntad se enfrentan, en su condición de estimanda, con la línea del bien marcada por la idea que se tenga de la íntegra sustantividad del hombre. En este sentido hablar de la maldad o bondad de un sistema de valores se hace teóricamente posible, pero, en la realidad, cualquier discusión quedará normativamente sometida a la concepción del hombre de la que se parta.

Por supuesto este poder del mundo, como sistema de principios, se cierne sobre cada cual. Su presencia es constante: la inculcación provoca que condicione al individuo permanentemente desde su interior. Sin embargo, no hace más que cernerse. Su poder no alcanza ni a anular la capacidad del hombre de estar sobre sí, ni el modo que adoptaba su acto voluntario. Es decir, no tiene poder sobre la libertad.

Es cierto que si no hubiese una inmensa mayoría que los admitiesen, los principios dejarían de ser tales. Pero también es cierto que la voluntad individual puede, haciendo uso de su libertad, declararse conforme o disconforme con el mundo en que vive. Esa volición individual fue, es y será la que, si es repetida por muchos, acabará mundanizándose, esto es, acabará cambiando el mundo mismo. De esta suerte, la voluntad de cada ser humano, aunque siempre condicionada por el poder del bien y del mal, acaba inscribiéndose en el mundo en conformidad o disconformidad con ese poder. (SSV 283-4)

Resumamos lo dicho sobre la tipología del mal. El mal es la promoción de la disconformidad con una realidad previa. En este sentido, se vive como una privación de una parte de algo; precisamente de una parte de aquello que previamente ha servido para su determinación como mal. La disconformidad sólo es posible en respectividad entre cosa-sentido y acto intencional; la cosa-realidad es ajena a la dicotomía bien-mal. Pero la cosa-sentido en condición de estimanda no es sólo lo aprehendido en formalidad de realidad; es, también, nuestro propio acto voluntario en condición, así como los *intenta* objetivados como principios del mundo social. Por otro lado, la realidad previa que determina la línea del bien se concreta en la plenitud de la sustantividad humana. Metafísicamente éste es el resultado: no hay bien y mal sino respecto de la sustantividad humana y su línea se construye sobre la idea de esta sustantividad; los tipos de mal se manifiestan dependiendo de qué sea la condición que se presenta: cosas, yo mismo o el mundo social.

Sirva este pequeño resumen para introducir nuestro último capítulo. Una vez visto todo este desarrollo metafísico, ¿hemos de renunciar a su concreción práctica?, ¿debemos considerar toda esta construcción como un ejercicio meramente teórico? La verdad es que no creo que fuese la idea de Zubiri, ni de sus discípulos más inmediatos.³² Por ello, vamos a introducirnos ahora en un nivel totalmente diferente. Ya no se trata, como en el capítulo presente, de un sencillo cambio en el nivel de detalle; por el contrario, ahora vamos a cambiar de perspectiva: de la metafísica vamos a pasar a la ética. Vamos a ver qué somos capaces de extraer de esta moral como estructura que nos sirva para componer unos ciertos contenidos éticos.

³² Es digno de resaltar que tanto para Ignacio Ellacuría como para Diego Gracia, dos de los directores de la Fundación Zubiri tras la muerte de éste, la preocupación por una ética surgida de la metafísica zubiriana ha sido un continuo. En ambos casos la preocupación se ha visto orientada por sus respectivas profesiones: en el caso del primero, su condición de sacerdote le llevó a una lectura pastoral de los problemas de la filosofía práctica; en el caso del segundo, médico, su labor se ha orientado en el desarrollo de una ingente labor en el campo de la bioética. Aunque la perspectiva haya sido muy diferente, el punto de contacto, por el contrario, se encontraba muy claro: en la filosofía de la realidad de Zubiri.

A modo de conclusión: hacia una ética desde la metafísica del mal

Empecemos estas conclusiones estableciendo que, a pesar de todas sus ligaduras circunstanciales, el ser humano es libre para darse a sí mismo un código moral que regule su acción individual y su relación con los demás. Puede que contemplando al hombre del siglo XXI, en su plenitud de circunstancias, sea difícil aceptar esta afirmación. Sin embargo, creo que debemos asumirla ya que, si intentáramos remontarnos al origen de estos códigos morales, parecería mucho menos aceptable su contraria: aquella que afirmase que, de alguna manera desconocida, los mencionados códigos ya estuvieran ahí –previamente al hombre– disponibles para que éste se los apropiase según su conveniencia. Esto sí que no parece sostenible. Sí lo es, por el contrario, pensar en el hombre como artífice de toda normatividad; y pensar en él, además, como alguien que nunca ha dejado de ser responsable de ella. Sea el que sea el ángulo desde el que se la observe, cualquier normatividad, hasta la que dice encontrar su origen en la religión, y por ello la más inflexible, evoluciona con el paso de los siglos; con más o menos velocidad, pero evoluciona.

Afirmamos, por tanto, que los códigos morales son una construcción del hombre; que pretender su existencia a priori no deja de formar parte del pensamiento mítico. Por ello, lo que nos vamos a preguntar en este último capítulo será qué condicionantes impone la metafísica zubiriana a cualquier código moral que el hombre pueda decidir otorgarse y cuya pretensión de partida sea la aceptación de la filosofía de la realidad esbozada en estas páginas. Es decir, ¿vale cualquier código moral si aceptamos el existencialismo zubiriano obligado por el poder de la realidad? ¿Es lícita la inculturación del individuo basada simplemente en el principio de respeto a la diversidad? ¿Es coartable la libertad individual si el bien y el mal vienen determinados por las posibilidades anteriormente apropiadas por el propio individuo? Son sólo tres preguntas que se plantean. Podrían surgir otras muchas, lo cual sería la confirmación del éxito del pensamiento de Zubiri: nos habría ayudado a emprender nuestro propio camino filosófico. Pero dejemos esta línea de discurso y volvamos a lo que nos ocupa.

Pretendemos buscar una vía de contestación de algunas preguntas de este estilo. Por esta vía vamos a intentar elaborar un mínimo de ‘términos intencionales de la

inteligencia y de la voluntad' que se pudieran objetivar como principios de un mundo práctico, pero metafísicamente zubiriano. Para ello vamos a hacer un ejercicio mental cuyo resultado podríamos presentar visualmente como una tabla virtual. Esta tabla tendría tres columnas. En la primera incluiríamos las características principales que encontramos en el hombre que surge del pensamiento de Zubiri; la segunda contendría textos de nuestro autor que garantizaran que no nos apartamos groseramente de su pensamiento; por último, nuestra tercera columna detallaría las características más significativas de lo que debería ser una ética que diera razón de los códigos que andamos buscando. Naturalmente el desarrollo del discurso no va a ser tan radicalmente estructurado, mezclará nuestras tres columnas, según sus necesidades, sin preocuparse demasiado por ello; lo importante sería que no perdiéramos de vista la calidad de los tres elementos que lo constituyen.

Por supuesto, el resultado que esperamos obtener de este ejercicio es el enunciado de los dos o tres principios que deberían estar en la base de esos códigos morales que suponemos, de antemano, han de ser posibles.

I

Nuestro punto de partida en la metafísica de la realidad nos ha situado ante el hecho primario de lo que hemos llamado la realidad moral del hombre. Pero, al mismo tiempo, nuestra realidad cotidiana nos enfrenta a un hombre que 'puede ser y es sujeto de esa ordenación de posibilidades que constituyen el bien moral y la ética.' La posibilidad de comprobación empírica de ambos hechos –metafísico el uno, fáctico el otro– no debe impedirnos ver que el segundo sólo encuentra su razón de ser en la realidad del primero: 'el bien moral es pura y simplemente el bien de lo moral en que el hombre consiste' (SSV 400), ya que 'la moral cambia en su figura, pero no cambia el aspecto moral de esa moral.' (SH 434) La última pista para afrontar las cuestiones morales ha de buscarse, por lo tanto, no en el sistema de preceptos que rigen en una sociedad, sino en la sola realidad del hombre que surge de la apropiación de posibilidades.

Esta vía nos ha llevado en epígrafes anteriores al estudio del momento de la apropiación: de la importancia de la fruición, del acto de estimación y de la necesidad de introducir una idea de felicidad para abordar la naturaleza del bien. El hombre

busca inexorablemente la felicidad, y la busca porque en cualquier aprehensión intelectual se enfrenta a posibilidades que ha de justificar en sí mismo. Esta justificación, por su carácter estrictamente personal, sólo puede concretarse a partir de cierta imagen de uno mismo que se proyecte, de forma más o menos determinada, frente a sí. Esta imagen problematizada, que sólo es posible para un ser capaz de situarse “sobre sí”, es la de su felicidad. Felicidad, que por muy indeterminada que se encuentre en la imagen que de ella nos hacemos, se convierte en criterio del acto de estimación de las posibilidades que se nos ofrecen.

De este modo, la felicidad se va concretando: las posibilidades ya apropiadas colaboran en la definición de la imagen que de aquella nos hacemos, al tiempo que nos influirá en la determinación de la bondad o maldad de las sucesivas posibilidades que se nos ofrecerán posteriormente. Así habíamos llegado a hablar de la dimensión de moralidad de la realidad; no porque la posibilidad sea una nota de la cosa real, sino porque la actualidad de una posibilidad reposa en el carácter de realidad de la propia cosa; carácter que abrirá la actualidad valorativa de la cosa a su correlato en la inteligencia sentiente.

Nos encontramos, entonces, ante lo que parece una doble indeterminación: el bien resulta indeterminado en la trascendentalidad abierta de la realidad aprehendida y el hombre debe determinarlo mediante una imagen, a su vez indeterminada, que de él mismo se hace. Aquí reside la diferencia fundamental entre el juicio teórico y el juicio práctico. El primero enuncia lo que es: bien en el campo de nuestra realidad, bien allende nuestra aprehensión. El segundo, por el contrario, enuncia lo que *debe* ser. Este “debe” representa la norma de acción, pero también nuestra más grave indeterminación: la debida a la imagen de la felicidad aparecida sobre nosotros. ¿Es posible reducir estas indeterminaciones y evitar el relativismo? Se lo preguntará Zubiri ya en los escritos incluidos en *Sobre el hombre*: ¿qué será ese hombre que todos llevamos proyectado sobre nosotros mismos cuando estamos sobre nosotros en cada situación? Y se responderá simplemente que ‘en la felicidad con que el hombre se proyecta ante sí mismo, va envuelto todo el hombre en su realidad concreta.’ (SH 402) Parece que avanzamos muy poco: seguimos encontrándonos en una posición subjetiva, aunque extendida al todo que constituye el hombre: totalidad, pero concreta. ¿Qué nos permite afirmar esta situación de cara a una ética de contenidos?

A modo de conclusión

Lo primero que hemos de hacer valer es la distinción entre los dos conceptos que estamos barajando. La felicidad del hombre es algo estrictamente abierto, no permite cerramiento alguno por razón de su naturaleza. Por el contrario, la moral real de una sociedad en un momento histórico es de un carácter totalmente diferente: es concreta. El individuo siempre se encontrará integrado, voluntaria o forzosamente, en la concreción de una o de múltiples realidades morales de las muchas existentes en su mundo vital. A través de ellas irá convirtiéndose en sujeto de deberes, aunque, de una manera más o menos directa, siempre será él quien en última instancia los pueda desechar.

Pero la moral real de una sociedad ‘nunca nos dará cuenta de que haya nada que tenga carácter de deber; eso pende de la estructura del hombre.’ (SH 424) Sólo sobre esta base es capaz la sociedad de estructurar un sistema de deberes, un contenido más o menos estricto que dirija la apropiación. El hombre nacerá a la conciencia moral en su primera comprensión de que algo es o no es ‘apropiando’. (SH 435) Pero ese nacimiento a la dimensión moral no conlleva un ‘uso de razón’. Al principio se trata de simples ‘situaciones de convivencia’, con un entorno más bien reducido, que no conllevan la consideración de ninguna verdad moral. Se trata de acciones realizadas por el ser humano con un componente casi exclusivamente tendencial, pero que aparecen desde ‘el primer momento en que interviene la inteligencia haciéndose cargo de la realidad.’ (SH 436) Siendo éste su carácter distintivo: la aprehensión de realidad.

La configuración del carácter moral es, por tanto, un continuo cuyo comienzo no se encuentra en un momento determinado del desarrollo intelectual del ser humano. El paso intelectual constituye, si acaso, el momento de aparición de la responsabilidad. ‘La responsabilidad supone la conciencia y ésta la moralidad; pero, no al revés.’ (SH 437) Esto significa que la bondad del hombre no se origina en la responsabilidad, sino ‘en la figura real y efectiva que como parte de su felicidad ha incorporado a su ser.’ (Ibid) También significa algo que Zubiri recalca en diferentes lugares de su obra: en la apropiación de posibilidades siempre interviene la voluntad tendente. Las conceptualizaciones racionales de lo bueno y lo válido son factores de vital importancia que no se pueden dejar de lado, pero tampoco se puede anular el carácter tendente de la voluntad: nuestra felicidad fue al principio estrictamente fuente, habiendo sido la única base de nuestras primeras apropiaciones.

¿Qué es lo que se preguntaba la ética? La metafísica de la realidad nos llevaba a una conceptualización del bien y del mal en función de una idea de felicidad con la que el hombre en su totalidad se proyecta ante sí mismo. En otras ocasiones hemos identificado esta misma idea mediante una línea que demarca dos zonas contrapuestas por el carácter de la íntegra sustantividad humana. Lo que la ética ha de concretar es en qué consiste esa plenitud de la sustantividad humana que ‘hemos de concebir siempre como la condición buena del hombre.’ (SSV 252-3) ¿Hemos avanzado en esta concreción con lo dicho en estas últimas páginas? Más que avanzar, quizá lo que hemos hecho es encontrar una de las bazas más importantes que se juegan en el campo de la moral: el de la educación.

El hombre se va determinando en sus apropiaciones; estas apropiaciones, porque el hombre es por naturaleza moral, comienzan antes incluso de la aparición de la conciencia y mucho antes de que el ser humano concreto pueda ser calificado como sujeto de responsabilidades. Esto choca con el error que se comete muy frecuentemente de considerar la educación del ser humano como un proceso que se inicia sólo a partir del momento en que es capaz de alcanzar las ‘primeras letras’. No creo que nadie ponga en duda el hecho de que el ser humano lo es mucho antes de alcanzar este punto de su desarrollo. Durante todo este periodo, no ha dejado de determinarse, de apropiarse posibilidades; y estas apropiaciones son las que van a ubicarse en la raíz de lo que luego será el carácter: las que constituirán sus hábitos más profundos, es decir las ‘tendencias incorporadas a actos de volición y que han hecho de éstos una especie de segunda naturaleza’ (SSV 77), y que, en este sentido, podemos llamar vicio o virtud: no en el sentido de sistemas de bienes alternativos, sino de hábitos hechas tendencias.

El hombre tiene una obligación frente a la realidad que entiende y se apropia como tal. De cómo realice esas apropiaciones dependerá su propia realidad –su realidad como individuo y su modo de ser individuo–, además de su colaboración con la sociedad en la que haya de integrarse. De aquí surge el primero de los adjetivos que podemos utilizar para referirnos al hombre: el hombre es, por naturaleza, una cuestión abierta. Una cuestión abierta que hace de él un ser *interrogador* sobre todo lo que le rodea. ¿Cómo ha de responder cualquier sistema moral a esta característica del hombre? Por supuesto con el reconocimiento claro del derecho de toda persona a la

educación; pero no a una educación cualquiera, sino a una cuyo objetivo sea ‘el pleno desarrollo de la personalidad humana’, personalidad que se empieza a constituir en la primera aprehensión de realidad; es decir en el momento en que se manifiesta por primera vez la existencia de una inteligencia sentiente. Las mismas razones nos llevarían también a afirmar que toda ética que aspire a calificarse de zubiriana debería considerar el replanteamiento de la educación como una de las premisas inamovibles de su contenido; en concreto la educación de la volición, en el sentido de creación continua de esa doble naturaleza conducente a la consecución de la propia felicidad, de forma que no se vea relegada al papel de ‘cenicienta del educador.’ (SSV 80)

II

De la existencia de los distintos niveles en los que se sitúan, por un lado, la realidad moral del hombre en tanto que momento de su estructura formal y, por otro, la dimensión de esta realidad moral concreta de cada persona, dimensión que es estrictamente social e histórica, se concluye, de forma inmediata, la multiplicidad de las morales concretas. La concepción de la naturaleza humana como sustantividad que se abre al mundo por su intrínseca inteligencia sentiente, no sólo no impone una única vía admisible de apropiación de posibilidades, sino que por sí misma abre la posibilidad a infinitas expresiones de lo que pueda dar de sí la mencionada apropiación.

Lo que las concreciones socio-históricas han de plantear en el contexto de la inteligencia sentiente no es, por tanto, el hecho de la moralidad del hombre, sino lo que esa naturaleza moral del hombre puede dar de sí. Llámese “ideal”, “finalidad”, “destino” o sencillamente “deber ser”, el hombre recibe, desde el momento en que aprehende su primera intelección, directrices que cualifican las posibilidades en la dirección de su realización completa.

El hombre permanentemente, por obra y gracia de su misma sustantividad, se está apropiando de posibilidades; lo hace invocando ese “deber ser” que siempre se encuentra ante sí en forma de su propia felicidad. Pero la idea de su propia felicidad se forma ante sí por el carácter que adopte esa idea de realización completa transmitida por el entorno social donde se desarrolla. La moral concreta, que ayuda a fijar ese ideal de felicidad, no se convierte, sin embargo, nunca en el único componente del

hecho apropiativo del hombre. La moral concreta puede condicionar y dirigir la acción del hombre; pero el acto de voluntad revestía, según vimos, un modo muy peculiar: su componente de libertad. La sociedad no nos impone el ‘carácter deudor’ de los deberes; este carácter pende exclusivamente de la estructura del hombre. El hombre nunca podría llegar a estar totalmente coartado por la moral impuesta socialmente, ya que la misma naturaleza del acto de apropiación lo hace imposible. Un sistema que lo intentase dejaría de ser una forma concreta de moralidad; se trataría de un claro intento de contravenir la naturaleza sentientemente intelectual del hombre.

La moral concreta nos viene impuesta por la sociedad en la que hemos nacido o en la que hemos decidido vivir. Pero el hombre es *reformador* para situarse en planos diferentes a los que marque esa concreción moral. Esta segunda cualidad del hombre se ha de ver reconocido por el carácter desarrollable de toda moralidad concreta. Moralidad que no puede dar por concluida su evolución en un momento y con un contenido determinado, sino que ha de aceptar tanto nuevas objetivaciones como adaptaciones de las vigentes.

III

El hombre actual habla de unos principios que en muchos casos no sabría ni tan siquiera enumerar; se revela contra lo establecido sin conocer lo que pretende situar como alternativa; se siente inseguro ante lo que le rodea y recurre al papel de clon en una sociedad donde las masas se convierten en las únicas protagonistas; la educación es tan pobre que minimiza las alternativas medianamente consistentes de autoconstitución; a su vez, el hombre actual está tan sometido a la velocidad a la que se desarrolla la vida que su capacidad de soportar la ansiedad se ve mermada por la energía que ha de desplegar para lograr el simple objetivo de mantenerse vivo.

Podemos tomar como representación más significativa de esta situación la multiplicidad de las condiciones técnicas en las que se desarrolla la vida del hombre occidental. Estas condiciones nos hacen vivir abiertos exclusivamente al futuro; y esta futurición impregna todo acto de una provisionalidad que impide que nada complete la tercera etapa que mencionábamos como propia del acto voluntario: la de su mantenimiento. El acto voluntario exigía la determinación de aquella posibilidad que íbamos a hacer posibilitante nuestra, pero, en el mismo acto, era imprescindible

situarnos en el plano temporal de la duración propia de los actos correlativos a lo actual, no sólo en la puntual actuidad del hecho físico.

Ya lo decía Zubiri en 1961 al afirmar que ‘la raíz honda de la angustia contemporánea está en el vacío de posibilidades reales, en la profunda desmoralización (en la acepción precisa que he dado a este término) del hombre actual.’ (SSV 400) El hombre desmoralizado es el hombre cuya dimensión moral no se enriquece; es el hombre encadenado a lo que es, no aquel perseguidor incansable de lo que puede llegar a ser. El hombre desmoralizado vive exclusivamente ‘en la impotencia y en el desmayo de los resortes tendenciales que nos fuerzan a vivir’ (SSV 401), ajeno al sentido de la realidad, que, no lo olvidemos, es lo que, en definitiva, hacía posible la vida llamada humana. La metafísica zubiriana nos abre a un atributo del hombre que podíamos denominar como *alternativo*. Alternativo a lo vigente, alternativo a enajenar al hombre de la realidad, alternativo a su reducción a una estimulación en la irrealidad.

IV

A lo largo de toda esta exposición ha sobrevolado implícitamente sobre nosotros una conclusión que podría resultar en una paradoja. Se trata de lo que podríamos llamar el carácter objetivo de la razón práctica. Para Zubiri, como ya hemos mencionado, la realidad en aprehensión queda actualizada en nuestro campo vital, de la cual resulta el juicio del *logos* campal. Pero si la inteligencia sentiente limitase nuestro conocimiento de la realidad a lo afirmado campalmente, caería en el escepticismo más absoluto. No es éste el caso, ya que la facultad de la razón hace posible el conocimiento objetivo.

La capacidad de la razón para alcanzar el conocimiento objetivo se verá condicionada, sin ninguna duda, por el *sistema de referencia* dentro del cual se mueve el ser humano concreto. Pero, en contrapartida, el hombre se muestra capaz de componer *esbozos*, con voluntad de validez universal, sobre la realidad allende la aprehensión. Naturalmente, la irrealidad de un esbozo obtenido en un sistema de referencia personal no puede proclamar su adecuación con la cosa real sin aportar algo más que la mera afirmación. Lo que ha de aportar la razón en su aspiración al conocimiento es la *probación* del esbozo.

Esto parece terriblemente obvio en el universo actual de lo que llamamos ciencia, pero no resulta tan inmediato en el mundo de la razón práctica. En este punto es donde surge la posible paradoja: la posible adecuación a la realidad del hombre del discurso de Zubiri pasa por la obligación de ofrecerle a ese individuo una posibilidad de contemplar en la práctica a ese hombre que se configura a sí mismo frente al todo de la realidad a través de su inteligencia sentiente.

La pregunta que nos hacemos vibra alrededor de todos los sistemas éticos: toda ética parte de una idea de la sustantividad del hombre y persigue su íntegra realización o perfección. ¿Qué valor de conocimiento tiene la idea de perfección que defienden las éticas? Se puede opinar que se trata de una mera aprehensión de mi realidad singular o de una mera afirmación de lo que el hombre es o no es en la realidad de un mero juicio de intelección campal. En ambos casos las éticas quedarían como elaboraciones en el ámbito de la subjetividad humana. Para Zubiri esto no es tan obvio; la idea del “deber ser” entra en la categoría de la intelección racional, del conocimiento. (IRA 255) Por supuesto, un conocimiento que no será equiparable en su momento de probación al científico, paradigma de lo experimental y comprobable, pero no por ello carente de su propio método de probación.

Precisamente el recurso de la razón a la comprobación es el momento de superación de la inscripción de todo esbozo en el sistema de referencia donde se originó. Pero cuando se trata de la probación de los esbozos morales, la única realidad existente para realizarla es nuestra propia realidad; por ello se hace mandatoria la inserción del esbozo propuesto en la misma realidad del ser humano que lo produjo; no hay alternativa. ‘En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado.’ (IRA 256) El hombre en su capacidad de imponer una normatividad ha de ser tan estricto, si no más, como en su capacidad para elaborar teorías científicas. No vale sugerir; no vale dictar; no vale ordenar. El hombre ha de compaginar su afán reformador con su facultad de ser *comprobador*. De otra manera, la ausencia de un respaldo racional, convierte al hombre reformador en una incógnita muy arriesgada para las personas que pretende reformar.

V

El hombre se mueve entre la necesidad de conocimiento objetivo y su vida subjetiva de vivencias y de imágenes. Esta dicotomía abre un continuo de la existencia del hombre: la discordia. Los seres humanos han aprendido a alcanzar grandes esferas de acuerdos, pero este aprendizaje se ha producido por conveniencia y, por supuesto, porque existía previamente aquello en lo que disentir. El número de las posibilidades sobre las que el hombre ha de decidir es infinito; la probabilidad de que un número significativo de ellos lleguen a la misma no parece fácil. Sólo se ha logrado mediante un proceso de aprendizaje que se encuentra en curso desde la aparición en la tierra de un ser que aprehendía la realidad. Esto significa que el ser humano es capaz de llegar a acuerdos; acuerdos que no enfrentan las meras subjetividades de esos seres humanos. Precisamente porque no se trata de la imposición de unas vivencias personales a otra subjetividad capaz de las suyas propias es por lo que es posible el acuerdo.

La objetividad, a la que aspira la subjetividad humana, surge del carácter mismo de la inteligencia sentiente. La cosa sentido inteligida no encuentra su origen sino en la cosa real con capacidad de ser esa cosa sentido. El carácter de objetividad reside, por tanto, en el mismo “de suyo” de la realidad anterior a la aprehensión, aunque de una forma que muchas veces se desvanece en las actualizaciones de la realidad. Es claro que los hombres persiguen la verdad de la intelección: la verdad en el campo de nuestra realidad y la verdad racional de la cosa allende.

Pero la verdad es pocas veces inmediata. Sólo lo es la verdad en la aprehensión primordial de realidad. Aquí se nos ofrece una verdad innegable: que lo aprehendido es real. Siendo esto fundamental para el hecho de la intelección, lamentablemente, no lo es para la resolución de los desacuerdos. Para resolver éstos hemos de contrastar la verdad de nuestras afirmaciones o de nuestras teorías. La primera no aparece ante el ser inteligente sino a través de la evidenciación de la misma en nuestra realidad; la segunda, no lo hace sino por probación de esbozos producidos por nosotros mismos. Por ello, debido a la complejidad de lo inteligido, ‘la inmensa mayoría de las intelecciones se prestan a discordia.’ (SSV 202) Pero el hecho de que la discordia sea un hecho no demuestra la ausencia de verdad; lo que sí anticipa es la necesidad de una búsqueda cada vez más comprometida en evidenciaciones y probaciones de ella.

Lo mismo es válido para la estimación: 'la estimación es también un acto cuyo término es objetivo, la línea del bien.' (SSV 203) Igual que en el *noéma* intelectual, lo estimando es realidad en condición; e, igual que en la intelección, la discordia en la estimación abre el área de una discusión objetiva en base, primero, a una evidenciación objetiva propia, la fruición en la felicidad, y, después, a una probación por conformación.

Lo que nos lleva al último atributo del hombre que queríamos resaltar: el hombre *independiente*. Independiente, ¿de qué? Independiente en su capacidad de discordia, independiente en su capacidad de buscar evidenciaciones y en su producción de esbozos; es decir, independiente en su dimensión moral.

VI

Hemos completado un conjunto de características del hombre que se derivan de la metafísica de la realidad: interrogador, reformador, alternativo, comprobador e independiente. La naturaleza de estas propiedades impone a cualquier código ético, que pretenda surgir de la metafísica zubiriana, su respeto más estricto. Pero la aceptación incondicional de este modelo de hombre no implica la defensa de una única plasmación concreta posible en la historia. Muy al contrario, según hemos visto, de esas mismas propiedades que definen al hombre se concluye la defensa de la multiplicidad de realizaciones válidas a lo largo de los siglos y de las culturas. Nos queda, por tanto, sólo una pregunta por responder para acabar este trabajo. Sin pretender detallar un código ético completo, ¿podemos verbalizar los signos distintivos de ese componente universalizable que decimos debe tener toda ética?

Podemos enumerar estos componentes, que se reducen a tres, en la forma de derechos; derechos que todo hombre debería tener por el hecho de ser un animal de realidades. El primero no puede ser otro que aquel sobre el que se establece todo lo demás: el derecho a no verse privado de su propia forma de sustantividad, es decir, el derecho a la vida.

El segundo se ha de referir no ya a la forma de ser humano, sino al modo de serlo. Hemos visto surgir de la realidad supraestante del hombre todas las características que forman parte de la fundamentalidad del hombre. La base de esta realidad no era otra que el acto voluntario; y este acto era modalmente libre. De ahí

A modo de conclusión

que la condición de posibilidad del hombre definido por nuestros cinco adjetivos es la *libertad*: libertad del acto voluntario de apropiación que hace posible el desarrollo integral de nuestra sustantividad.

El tercero ya ha sido mencionado. El hombre tiene derecho a una educación que le permita el ejercicio pleno de su libertad y, por tanto, de su desarrollo individual. Completando lo ya dicho, la educación debería tener un solo objetivo: formar individuos con capacidad crítica. La crítica no puede fundamentarse en el vacío, ha de estar llena de contenidos. Por eso, la faceta intelectual del hombre ha de ser cultivada desde sus primeros años. Pero, el hombre nace dentro de una cultura en la que debe ser inculturizado. Esto forma parte, sin duda, del derecho a la educación: el conocimiento de la propia cultura, desde el aspecto más doméstico y que antes empieza, hasta los detalles políticos o históricos que la relacionan con otras.

Pero el sentido de la enseñanza ha de quedar manifiesto lo más pronto posible. Los contenidos proporcionados forman parte del cúmulo de elementos que van a formar parte de nuestras apropiaciones posteriores. El hombre, ya es la última vez que lo repito, se hace por lo que es. La conciencia de esta realidad marca la diferencia entre una educación dirigida hacia la constitución de un individuo crítico o de uno de sus dos contrarios: el individuo adocenado por el sistema o el revolucionario sumido en la espontaneidad inexistente.

Incluir principios adicionales sería arriesgar la prueba de universalidad que se le debería exigir a cualquier propuesta ética. Cualquier otra norma adicional formaría parte de la concreción de estos tres principios universales en una sociedad determinada históricamente. Esta distinción de niveles es la que podría faltar en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, y que se ha convertido en un argumento muy poderoso para la negativa de algunas culturas a su aceptación. En el fondo, hay cinco artículos de esa declaración que no dejan de afirmar lo que nosotros hemos expuesto en los últimos párrafos. Incluso, en uno de ellos, el veintiséis, se habla del derecho a una educación cuyo objetivo sea ‘el pleno desarrollo de la personalidad humana.’³³

³³ El resto de los artículos mencionados son: Art. 1. ‘Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.’ Art. 3. ‘Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.’ Art 18. ‘Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.’ Art. 19. ‘Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión.’

A modo de conclusión

Hemos llegado al final de nuestro último círculo. Empezábamos nuestro recorrido con una cita de Zubiri en la que nos hablaba del esfuerzo que había de desarrollar el hombre para situarse sobre sí mismo y alcanzar no sólo lo anecdótico, sino ‘los interrogantes últimos de la existencia.’ Hemos intentado seguir el esfuerzo que él hizo durante su vida y que nos ha legado en algunos de sus textos. A través de este camino hemos apreciado cómo el problema de la filosofía, que inicialmente surge en la abismática ‘soledad sonora’ de nuestro más personal asombro, va rompiendo ese cascarón en el que nace comunicándose mediante la palabra.

Y es precisamente la necesidad de ubicar las palabras utilizadas por el autor en el campo semántico de las interpretadas por el lector la que abre un campo infinito de riesgos a la comprensión exacta de lo que se dijo. Por ello, cabría decir que lo expuesto en este trabajo es una actualización en sentido de algo real. La mera realidad sería la obra de Zubiri. Ahora bien, su sentido en mi aprehensión no tiene que coincidir necesariamente con la de otros lectores. En la lectura y estudio de su obra se abre un campo para la discordia originada tanto por la objetividad de la propia obra como por su complejidad y extensión. Lo cual no significa que neguemos la existencia de una verdad de la misma, aunque no lleguemos a hacer coincidir nuestras interpretaciones; incluso, no negaríamos la existencia de esa verdad aunque tuviéramos que aceptar que nunca se nos presentará de manera incontestable.

Bibliografía

- Zubiri, Xavier, “Sobre el problema de la filosofía” en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002. (Primera impresión en *Revista de Occidente*, 115 (1933) pp. 51-80 y 118 (1933) pp. 83-117).
- Zubiri, Xavier, “Filosofía y metafísica” en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002. (Primera impresión en *Cruz y raya* 10 (1935) pp. 7-60).
- Zubiri, Xavier, “En torno al problema de Dios” en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002. (Primera impresión en *Revista de Occidente*, 149 (1935) pp. 129-159).
- Zubiri, Xavier, “El problema del mal” en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993. (Curso impartido en 1964).
- Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985. (Primera edición 1962).
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006. (Primera edición 1980).
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008. (Primera edición 1982).
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008. (Primera edición 1983).
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007. (Primera edición 1984).
- Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006. (Primera edición 1993).
- Zubiri, Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999. (Primera edición 1997).
- AAVV, *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- AAVV, *Del sentido a la realidad: estudios sobre la filosofía de Xavier Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- Cortina, Adela, “Éticas del deber y éticas de la felicidad” en AAVV, *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- Ellacuría, Ignacio, “La religación, actitud radical del hombre”, en *Asclepio*, n. 16 (1964), pp. 97-155.
- Estrada, J.A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997.
- Fraijó, Manuel (Ed.), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Trotta 3ª Ed., Madrid, 2005.
- Fraijó, Manuel, *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta 2ª Ed., Madrid, 2006.

Bibliografía

- Fraijó, Manuel, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino 3ª Ed., Estella-Navarra, 2006.
- Fraijó, Manuel, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella-Navarra, 1992.
- Gómez Cafarena, José, *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007.
- González, Antonio, “Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri”, en AAVV, *Del sentido a la realidad: estudios sobre la filosofía de Xavier Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- González, Moisés (Ed.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Gracia, Diego, *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*, Triacastela, 2ª edición, Madrid, 2007
- Gracia, Diego, “Religación y religión en Zubiri” en Fraijó, Manuel (Ed.), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Trotta 3ª Ed., Madrid, 2005, pp. 491-512.
- Hortal, Augusto, “El realismo moral” en AAVV, *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- Kant, Immanuel, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Facultad de Filosofía de la UCM, Madrid, 1992. (Traducción de Rogelio Rovira de *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791).
- Leibniz, G.W, *Compendio de la controversia de la teodicea*, Encuentro, Madrid, 2001. (Traducción de Rogelio Rovira de *Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme*, 1710).
- López Aranguren, José Luis, “Ética” en *Obras completas – Volumen 2*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-502. (Ed. a cargo de Feliciano Blázquez).
- Martín Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006.
- Metz, J.B., *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella, 1996. (Traducción de Constantino Ruiz Garrido de *Landschaft aus Schreien*, 1995).
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004. (Traducción de C. de Peretti, J. Díaz Galán y Carolina Meloni de *Philosophie de la volonté II*, Aubier, 1960).
- Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005. (Traducción de Raúl Cabás de *Das Böse oder das Drama des Freiheit*, Carl Hanser Verlag, Viena, 1997).
- Torres Queiruga, Andrés, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2005.
- Torres Queiruga, Andrés, *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011.