

tiene una dimensión especulativa y otra práctica, puede entenderse en otro sentido, que es, justamente, el sentido en que la vamos a tomar aquí.

Tengamos presente, en efecto, la fundamental distinción entre la *moral como estructura* (que el hombre ha de hacer) y la *moral como contenido* (lo que el hombre ha de hacer). La realidad humana, decíamos, es constitutivamente moral, el *genus moris* comprende lo mismo los comportamientos honestos que los llamados impropriamente "inmorales". La moral es pues una estructura o un conjunto de estructuras que pueden y deben ser analizadas, de modo puramente teórico. No se trata simplemente de que sea posible una psicología de la moralidad y ni siquiera de una fenomenología de la conciencia moral. No. Es que la segunda dimensión, moral como contenido, moral normativa, tiene que montarse necesariamente sobre la primera, según hemos visto ya.

La Ética en esta primera dimensión, la Ética como antropología o, según la terminología escolástica, la Ética como subalternada a la psicología, es puramente teórica, se limita a estudiar unas estructuras humanas. Pero la Ética no puede ser sólo eso, so pena de quedarnos en un puro "formalismo", del que, como veremos a su tiempo, la ética existencial está muy cerca. La "forma" ética está siempre demandando un "contenido" con el que llenarse. ¿De dónde procede ese contenido? De la "idea del hombre" vigente en cada época. Pero esta idea del hombre se nutre de elementos religiosos y de "inclinaciones" naturales —ligación a la felicidad, obligación a la ley moral natural, etc.—, así como de otros condicionamientos situacionales e históricos. Esta es la "materia" moral. Ahora bien, esta materia, para ser tomada en consideración por la ciencia ética, ha de ser justificada metafísicamente (subordinación de la Ética a la Ontología y a la Teología natural) y además ha de esclarecerse con precisión la relación entre la moral y la religión, es decir, la necesaria abertura de la moral a la religión. En esta doble y articulada dimensión de la moral es en la que nosotros reparamos para asumir aquella doble caracterización de la Ética como especulativamente práctica. La Escolástica ha descuidado a veces el aspecto estructural. El psicologismo y el sociologismo, por el contrario, han querido hacer de ella una ciencia puramente explicativa o descriptiva, tratando de "reducirla" a la psicología o de rebajarla a mera "science des mœurs". De este modo han desorbitado la "subalternación" (a la psicología y a la sociología), dando de lado la "subordinación" (a la metafísica).

La justificación es pues la estructura interna del acto humano. Por eso, en vez de decir que las acciones humanas tienen justificación debe decirse que tienen que tenerla; que necesitan tenerla para ser verdaderamente humanas; que han de ser realizadas por algo, con vistas a algo. Y esto lo mismo en sentido positivo —como buenas— que en sentido negativo —como malas—. Pero que sean justificadas no quiere decir que lo sean totalmente —ya dijimos antes que el hombre comparte, hasta cierto punto, la condición del animal—, porque los resortes que para la ejecución de los actos se ponen en juego penden de las estructuras; y sólo dentro de los límites biológicos dados ha de hacerse el trazado del ajustamiento, la justificación.

Pero, ¿en qué consiste, más estrictamente, esta justificación? Hasta ahora hemos visto que existe la justificación, que tiene que existir, y que se encuentra en la línea de las posibilidades. Empleemos ahora un rodeo verbal. Se dice “pedir cuentas de un acto” (a otro o a sí mismo). ¿Qué es dar cuenta de un acto? Dar razón, pero no meramente explicativa; dar razón de la “posibilidad” que he puesto en juego. La realidad no es, dentro de cada situación, más que una. Por el contrario, las posibilidades, como “irreales” que son, son muchas, y entre ellas hay que preferir. Por tanto, también entre las mismas posibilidades hay, a su vez, un ajustamiento propio, una preferencia. Consiguientemente, el problema de la justificación no consiste únicamente en dar cuenta de la posibilidad que ha entrado en juego, sino también de la preferencia.

Pero hay más. Hasta ahora hemos considerado las posibilidades como si estuviesen todas indiferentemente delante del hombre. Si así fuese la justificación pendería, sin más, de la libertad. El “porque quiero” sería la última instancia y la única. No habría previamente “lo preferible”.

Las cosas no ocurren de ese modo. El ámbito de “lo posible” se abre por las tendencias (que en sí mismas no tienen “justificación”) en tanto que inconclusas. La *pre-ferencia* pende pues de las *ferencias* o tendencias previas. Las *ferencias* hacen, inexorablemente, preferir.

Pero, ¿qué es lo que nos hace preferir? La bondad misma de la realidad. En tanto en cuanto el hombre prefiere la realidad buena, queda justificado. Así se abre un nuevo ámbito, el de la realidad buena.

nismo basta en el animal para el cumplimiento de esas dos operaciones. No así en el hombre. A éste, su misma estructura somática le coloca en la situación de tener que inteligir para asegurar su sustantividad. Por consiguiente, *la inteligencia sentiente es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee*. Es posibilidad radical: la inteligencia entra en juego porque el resto del organismo no es suficiente. Es también posibilidad última, aunque de hecho y solamente de hecho. El hombre, en suma, es un *animal de realidades*.

¿Cuál es el carácter formal de la sustantividad humana? Indudablemente, el ser persona. Además de ser animal de realidades, el hombre es persona, realidad personal. Trátase, pues, de saber en qué consiste esto de ser una «realidad personal».

Es, por lo pronto, ser «yo»; un «yo» no opuesto impersonalmente al no-yo, sino a los otros «yos» con que el hombre se encuentra, al tú y al él. En consecuencia, es también un «mb», el «mb» de la expresión «yo soy mí mismo»; expresión en la cual se alude a una mismidad que no es mera identidad, sino intimidad metafísica. El «mí mismo» nos remite así a un estrato de mi realidad todavía más hondo: a la estructura real y pre-vivencial de la realidad que yo soy. Y esta estructura consiste en que anteriormente a toda vivencia y como condición de toda vivencia de «mí mismo», yo soy mi «propia» realidad; soy una realidad que me es propia. Esto es lo decisivo: mi mismidad es personal en cuanto formalmente apunta a este momento de «propiedad». *La sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona*. Alguien es persona, no sólo porque puede decir «Yo soy mí mismo», sino, en definitiva, porque puede decir «Yo soy mío». Ser persona es ser estructuralmente «mío». «Ser mío» es el fundamento estructural de la vivencia del «me» («me parece cierto», «la realidad que me es propia»); la cual es a su vez el fundamento de la vivencia del «mb» en cuanto mismo. Y la nota estructural constitutiva de la «propiedad» así entendida es la inteligencia, porque la inteligencia consiste formalmente en la capacidad de enfrentarse con la realidad de uno mismo y con la realidad de las cosas, esto es, con la realidad en cuanto tal.

Pero no se entendería lo que real y efectivamente es una persona humana si en relación con ella no se hiciese una distinción esencial. En la estructura de la persona hay que distinguir la *personalidad* y la *personidad*. Aquella es el carácter de la persona en un sentido operativo: la figura psicológica y moral que el hombre va cobrando por obra

Según López Iba en pensamiento d. E. q. hace resaltar la
tendencia a la "formalización" de las acciones a medida que avanzamos hacia el polo frontal. La percepción dirigida (atención), que Goldstein considera como un "destacar" una figura de un fondo, es, en suma, dar una "estructura formal" a la percepción. Lo mismo ocurre con la estática. El estar de pie, las sincinesias que gobiernan la estática corporal, en las que toma tan importante parte el lóbulo frontal, pone al hombre ante su mundo en una actitud diferente del animal: le hace, en lugar de "vivir sobre el terreno", "crearse su mundo", y al mismo tiempo que lo va creando, elegir los motivos de su creación.

Cualquiera que sea la función de que se trate, motora o intelectual, es más formal a medida que se desplaza a distritos más anteriores del lóbulo frontal. Así, por ejemplo, la falta de "formalización" del lenguaje produciría agramatismo, y la falta de formalización de la acción, apraxia frontal. "Por eso sólo se perturban hasta cierto punto en los leucotomizados las funciones y por eso un hombre sin cerebro frontal sigue teniendo la vida igual, aunque sin los caracteres de la vida de lujo que tiene la auténtica vida humana" (López Iba).

Biológicamente, psicológicamente, el cerebro es más q. una mera condición de disposición del pensar. Si el cerebro no funciona, por q. cada ocasión con el pensamiento se pierde una parte o se adquiere una, el animal en el hombre todo es diferente. El pensamiento y el cerebro son algo más que un instrumento de adaptación. El pensar necesita entonces de unas determinadas estructuras cerebrales? No; el pensar es algo constitutivo de la unidad humana, y a fuer de tal constituye una unidad integral con el resto de las funciones biológicas, incluso las más elementales. Esta unidad está dada, a mi modo de ver, con el concepto de "exigencia". El cerebro es algo más que condición y disposición para pensar; es causa biológicamente exigitiva del pensar. El cerebro no piensa, pero es algo más que un mero instrumento del pensar: es el órgano fisiológico que nos coloca en la situación de tener que pensar...
... La comparación de toda la serie animal y de ella con el hombre nos descubre en la evolución de la función perceptiva una progresiva y característica telencefalización que alcanza su grado culminante en el hombre. El resultado de la máxima telencefalización es la máxima labilidad del sistema perceptor que se traduce en un máximo despegamiento de lo sentido respecto del sentiente. De aquí que la telencefalización humana sea el mecanismo biológico que hace necesario el pensar para poder subsistir, por lo pronto biológicamente. La telencefalización no añade forzosamente una modificación en el contenido de las notas percibidas, sino en la manera de presentarse éstas al animal en su situación; no enriquece forzosamente el contenido de la percepción, sino el carácter formal de la situación. La telencefalización tiene, más que carácter de especificación, carácter de formalización de la función, empleando el feliz término introducido por Weizsäcker en Neurología. De ahí que sea la telencefalización humana lo que exige formalmente también el pensamiento. Recíprocamente, supuesto que el hombre piense, esta estructura de formalización neurológica, se traduce en una estructura de regulación fina de la reacción. La telencefalización no constituye el hacerse cargo de la situación, pero nos constituye en situación de tener que hacernos cargo de las cosas para poder vivir. El cerebro no piensa, pero es lo que hace que los estímulos nos den que pensar. El cerebro es el órgano exigitivo del pensar. Si desaparecieran las estructuras que reclaman esta exigencia, el hombre no podría pensar. Pero entonces el hombre se encontraría inerte ante el mundo, porque su cerebro no le asegura los automatismos que al animal...

... El pensar no es un añadido al organismo, ni una función formal de éste, sino el cumplimiento de una exigencia biológica interna, cuyo concepto filosófico es la causalidad dispositiva y exigitiva, realizada por sus estructuras cerebrales y expresada biológicamente por el ajuste a la situación. El animal se ajusta por el automatismo más o menos labil de sus estructuras; el hombre se ajusta haciéndose cargo de la situación, esto es, viendo en los signos objetos reales. Por aquí se abre el paso a algo inusual en la serie animal: desentenderse momentáneamente de su vida, e ir a las cosas mismas, primero para servirse de ellas y después para desentrañarlas en sí mismas y por sí mismas. La culminación de este proceso es la creación de la técnica y el saber teórico. Nuestro cerebro es el esquema biológico de la homintización.

tualmente en Inglaterra y no soy muy viejo, acabaré creyendo "a la inglesa" en muchos órdenes de la vida. Recíprocamente, la adhesión real a una determinada creencia condiciona el ejercicio de mi libertad e incluso el modo de vivir y entender la libertad misma: un cristiano no vive y no entiende su propia libertad como un deísta o como un ateo. ¿Habremos de entregarnos, según esto, a un relativismo radical? ¿Deberemos negar la existencia de verdades "suprasituacionales"? La verdad es que éstas existen y que nadie lo ha dudado en serio. Si Dilthey y Sartre no hubieran creído y pensado escribir para todos los hombres, no habrían escrito. Por lo que a la libertad toca, es preciso distinguir, con Zubiri, tres modos de entenderla: libertad como ejercicio, como liberación y como constitución. Como *ejercicio* o "uso de la libertad", es algo interior a la vida, y en este sentido decimos de un acto que es libre o que no lo es. Como *liberación*, la libertad es el acontecimiento radical de la vida: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas, y entenderlas o modificarlas. Como *constitución libre*, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. Lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser, le constituye en ser libre. El hombre *está siendo* libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La libertad —que es siempre libertad "para", y no sólo libertad "de"— no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser: no hay "libertad" sin el "fundamento" que da sentido a ese "para". Sin religación y sin lo religante —Dios— la libertad sería, para el hombre, radical desesperación.

Zubiri ha aplicado estas reflexiones al estudio del ateísmo. ¿Cómo es posible el ateísmo, siendo así que el hombre está constitutivamente religado a Dios? ¿Cómo el hombre puede *encubrir* a Dios? Puede hacerlo, porque su "vida", a veces, le oculta la verdad de su "ser". La "personicidad" del hombre, su condición de persona, es, en cuanto tal, la máxima simplicidad; pero esa simplicidad debe ser conquistada a través de la complicación de la vida, de la real y efectiva "personalidad" de cada uno. "La tragedia de la personalidad es que, sin vivir, es imposible ser persona; se es persona en la medida en que

de sus propias acciones. Esta otra es el carácter de la persona en un sentido constitutivo, tocante a la estructura de su realidad propia: la raíz estructural de la personalidad operativa y vital. La personalidad es algo que se adquiere y a que se llega, es un proceso; la personificación es algo de que se parte. La personalidad se tiene; la personificación se es, desde el instante mismo de la concepción.

Cabe preguntarse, en fin, por la posición de la persona en la sintaxis del universo. Por ser realidad «propia», esto es, una sustantividad con independencia frente a toda realidad y control sobre ella, el hombre como animal personal se halla situado en pertenencia propia frente a todo lo demás: frente a las cosas, frente a sí mismo y hasta frente a Dios. Pero por tratarse de una sustantividad constituida por sustancialidades, ésta su pertenencia es esencialmente relativa; en ello consiste la finitud de la persona humana. El hombre, animal de realidades y de sustantividad personal, es un «relativo absoluto»². Y por esto, como dice Ferrater Mora, la realidad de la persona humana debe oscilar continuamente entre la absoluta «propiedad» y la absoluta «entrega».

Esta espléndida teoría metafísica de la persona humana permite discernir en el ser personal del hombre las siguientes «propiedades»³:

- 1.ª La *intimidad*, una intimidad a la vez psicológica y metafísica, vivencial y transvivencial: el secreto centro de apropiación desde el cual y por el cual puedo legítimamente decir «Yo soy mí mismo» y «Yo soy mío».
- 2.ª La *libertad*, una libertad a la vez optativa, decisiva, proyectiva, creadora, apropiadora e imperativa; y, por tanto, la *responsabilidad*.
- 3.ª La *inteligencia*, una inteligencia más o menos «racional»: muy poco en el hombre primitivo y en el niño, bastante más en el hombre civilizado actual.
- 4.ª La *vida*, una vida a la vez corporal-orgánica, sentimental, consciente

² X. Zubiri, «El problema del hombre», en *Índice*, XII, núm. 120, diciembre de 1958. «Esta concepción de la persona —dice de la suya el propio Zubiri— tiene puntos de contacto con la de Boecio. Pero, sin embargo, no coincide formalmente con ella. Primero, porque es distinto el concepto de inteligencia. Y segundo, porque la concepción de la realidad personal como carácter formal de una sustantividad, hace de aquella algo más que un modo conclusivo de las sustancias que la constituyen, aunque jamás pueda hacerse caso omiso de éstas en la concepción de la sustantividad personal». Desarrollo de la idea zubiriana de persona son los artículos de E. Gómez Arboleya «Sobre la noción de persona» y «Más sobre la noción de persona», publicados en los números 47 y 49 de la *Revista de Estudios Políticos*.

³ La realidad personal es «propia» —escribe Zubiri— en una doble dimensión: es propia porque al igual que todas las demás cosas reales tiene sus propiedades, pero además porque *consiste formalmente* en ser propiedad en cuanto propiedad. Ahora me refiero a las «propiedades» constitutivas y descriptivas de la persona humana.

mino, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se tiende a abandonar la concepción sustancialista de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se tiende a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solamente así, piensan muchos autores, sería posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la sustancia, y ésta con la cosa, o la persona con la razón, y ésta con su universalidad»¹.

Conocemos ya la definición de Max Scheler: persona es «la concreta y esencial unidad entitativa de actos de esencia diversa, que en sí —no, por tanto, *quoad nos*— antecede a todas las diferencias esenciales de actos, y en particular a la diferencia entre percepción externa y percepción interna, querer interno y querer externo, sentir, amar, odiar, etc., externos e internos. El ser de la persona *fundamenta* todos los actos esencialmente diversos». La persona es, pues, el centro y el fundamento de los actos del individuo humano. Bien; pero ¿en qué consisten real y formalmente esta «fundamentación» y aquella «unidad»? El hecho de que la persona sea una realidad esencialmente distinta de la cosa, ¿obliga a echar entera y definitivamente por la borda el concepto de sustancia?

Xavier Zubiri ha sabido actualizar el concepto metafísico tradicional sustituyendo la noción de «sustancia» por la de «sustantividad» e introduciendo explícitamente, con intención a la vez fenomenológica y metafísica, la noción de «propiedad». El hombre está compuesto de muchos elementos sustanciales de carácter material y de un elemento sustancial de carácter anímico; pero, pese a tal diversidad sustancial, el individuo humano es formalmente uno, y lo que le constituye como tal es su sustantividad. Ahora bien: ¿en qué consiste la sustantividad del hombre? ¿Qué es lo que hace posible la sustantividad humana?

En cuanto individuo orgánico y viviente, el hombre es un ser cuya sustantividad se halla caracterizada por la independencia respecto del medio y el control específico sobre él. La estructura material del orga-

¹ *Diccionario de Filosofía*, s. v. «Persona». Al término del artículo consigna el autor una amplia bibliografía acerca de la noción de persona. Han estudiado la historia del término «persona» Trendelenburg, en *Kantstudien*, XIII (1908), H. 1, y Hirzel, «Die Personbegriff und Name derselben im Altertum», *Sitzungsber. der kgl. Bayr. Akad. der Wiss.*, 1944, 10. Abhdlg. Véase también «En torno a la persona», de Luis M. Estibalez, S. J., en *Estudios de Deusto*, III (1955), 68-128.

"a la fuerza libres", y éste es el sentido justo de la conocida sentencia de Sartre: "estamos condenados a ser libres". En lo que se refiere a esta primera dimensión de la moral, carecen por tanto de sentido, referidas al hombre, las expresiones "inmoralidad" o "amoralidad": el hombre es constitutivamente moral⁶.

Sin embargo, la disposición para hacer este "ajustamiento" de la moral como estructura puede ser, según el estado psicosomático en que el sujeto se encuentre, según su tono vital o temple (determinado por la salud o enfermedad, por "buena forma" o por fatiga) mayor o menor, suficiente o deficiente. Es entonces cuando se habla de "moral elevada" o bien de encontrarse "bajo de moral", "desmoralizado", expresiones que, como se recordará, aparecieron ya en el análisis prefilosófico. Ahora se ve que estas expresiones *tienen que ver* (¡claro que tienen que ver!) con la moral, pero precisamente en el plano de la moral como estructura.

5. De las dos dimensiones de la moral, la moral como contenido se monta necesariamente sobre la moral como estructura y no puede darse sin ella. Precisamente porque al hombre no le es dado por naturaleza el ajustamiento a la realidad, sino que tiene que hacerlo por sí mismo, cobra sentido demandarle que lo haga, no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencias.

Expuesta ya nuestra manera de entender la articulación de la Antropología y la Ética, es decir, lo que los escolásticos llaman "subalternación" de la Ética a la Psicología, debemos hacer una rápida referencia a otras concepciones éticas que llegan a resultados más o menos próximos.

La distinción entre la moral como estructura y la moral como contenido es en cierto modo homóloga a la distinción escolástica, en la que insisten mucho los grandes jesuitas españoles, entre el ser moral en común y su especificación en bueno y malo. Hay una *moralitas in genere*, una razón moral en común, un *genus moris* —en contraste con el *genus naturae*— del que el hombre no puede evadirse por immoral que sea. También para estos pensadores el ser

⁶ Recientemente se han producido en Francia dos relatos, literariamente de valor, y que cito a título de curiosidad, en contra de esta concepción: *L'Etranger*, de Camus y *El mirón*, de Robbe-Grillet. Los protagonistas de una y otra se ven conducidos a los actos que respectivamente ejecutan, en el primer caso, por la conspiración de las circunstancias y el temperamento; en el segundo, por el "tírron" subconsciente de unos cuantos objetos que parecen organizarse, ellos solos, en una constelación o "estructura" determinante del comportamiento.

J. Prof. Cabello, *Urdimbre afectiva y enfermedad*
Labor. 1961

sentido es, primariamente, raíz y apoyo, no lo que hace que seamos de una u otra manera, sino lo que hace que estemos siendo. Por consiguiente, la existencia humana no solamente está arrojada entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* — *religatum esse, religio, religión*, en sentido primario — es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia... El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión (1).

Años después del trabajo (1934) de donde hemos tomado alguna de sus expresiones, ZUBIRI dedicó, en cursos todavía no publicados, un estudio muy penetrante a la coexistencia como « versión del hombre hacia los demás ». No es posible aquí exponerlo, ni tan siquiera en forma de resumen. En él, con aguda intuición, afirma: « El hombre está vertido hacia los demás primariamente, porque los demás se han incrustado en su propia vida ». Pero en el hombre la estructura formal de la *convivencia* tendría para ZUBIRI una forma específicamente humana que es estar vertido hacia los demás *en tanto que realidad*. Es a esta forma de relación a la que llama vinculación, la cual es una realidad estrictamente física, una *hexis* o *habitud*: la *habitud de alteridad*. La sociedad humana es la *habitud de alteridad* con los demás hombres y sólo en tanto que « animal de realidades » el hombre puede tener una *habitud de alteridad*.

Afirmaba MAX SCHULER que « en ciertas circunstancias podemos amar a un hombre más de lo que él se ama a sí mismo ». En estas circunstancias está muchas veces el psicoterapeuta que, para recrear a su enfermo como « ser de realidades », tiene que regresar en su relación con el paciente a una situación en la que él, el médico, deja de ser real para convertirse, durante algún tiempo, en ser fantástico, irreal, sobre el que se proyectan las fantasías infantiles de su analizado. Así logra que su enfermo acabe estando vertido hacia su prójimo, *en tanto que realidad* promoviendo el desarrollo, *desde su raíz física*, de una « *habitud de alteridad* », cuyo crecimiento estaba interrumpido.

A partir de esta « *hexis* » o *habitud de alteridad*, interpreta ZUBIRI los fenómenos cardinales de la coexistencia: la expresión, los símbolos, el lenguaje. Baste con lo apuntado para señalar la trascendencia para la psicología profunda de las ideas del filósofo español, en las que, vuelvo a decir, no me es posible ocuparme ahora con amplitud. Examinemos tan sólo su interés para algo

(1) X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*. En *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, 1944.

e inconsciente, radicalmente ejecutiva y futurizadora. 5.^a La *abertura* a la realidad de las cosas, de las restantes personas y —bajo forma de religación— a la realidad fundamentante, a Dios.

Pero tanto como saber *en qué consiste* una persona humana, nos importa ahora saber cómo la persona *se presenta* cuando ante nosotros aparece. En directa contraposición con la apariencia del otro-objeto, he aquí las principales notas descriptivas del otro-persona:

1.^a La *inabarcabilidad*. Reducido a objeto, el otro es un conjunto de caracteres o propiedades perfectamente abarcables. La persona, en cambio, es *inabarcable*, porque es «surgente». La persona en cuanto tal desborda mi capacidad de objetivación. Pretender describir la realidad personal de un hombre como se describe un paisaje o un insecto, es una empresa quimérica. Sólo limitándola abstractivamente, muti-lándola, puedo hacer de ella un objeto descriptible.

2.^a El *inacabamiento*. La persona es para mí una realidad siempre inacabada, siempre creadora y originalmente proyectada hacia el futuro. Ir siendo no es en ella un *despliegue de potencias*, algo por lo cual un ente llega a ser explícitamente lo que implícitamente ya era; en la medida en que el hombre puede «crear», el ir siendo de la persona es una *creación de posibilidades*. Como dice Zubiri, lo propio de la persona humana es «hacer un poder», llegar a poder lo que antes no podía.

3.^a La *inaccesibilidad*. Siendo *inabarcable*, *inacabado* y capaz de originalidad, el ser de la persona es constitutivamente *inaccesible*. La invisibilidad de lo compresente no es en él mera latencia, sino intimidad, en el sentido más hondo del término. Toda persona es un *ens absconditum*, y el cambio de punto de vista no basta, frente a ella, para dar patencia a lo compresente.

4.^a La *innumerabilidad*. Una persona es una realidad única; numerándola, reduciéndola a cómputo y estadística, se la desvirtúa. Usaré de nuevo la fórmula empleada en el capítulo precedente: en cuanto persona, el otro es nombrable y no numerable; en cuanto objeto, el otro es más numerable que nombrable. El nombre es en el primer caso el símbolo verbal de una realidad libre, creadora y única; en el segundo, mero signo distintivo.

5.^a La *no susceptibilidad de cuantificación*. En su realidad personal, ningún hombre es *más* o *menos* que otro; será a lo sumo *mejor* o *peor*, según el uso que haya hecho de su propia libertad. Los hombres son *más* o *menos* desde un punto de vista psicológico o sociológico, no desde

tintas, aunque la dinámica de su sistema instintivo le conduzca, a la postre, sólo hacia una de ellas. Bien distinto es el caso del hombre. La creciente importancia del telencéfalo en su sistema nervioso le otorga tan rica capacidad de formalización que, como hemos visto, llega a ser indefinido el número de las posibilidades de acción contenidas en su campo perceptivo. "Prosiguiendo la formalización —dice Zubiri, autor de este fundamental razonamiento antropológico—, llega un instante en que la estabilidad biológica depende de que el hombre se haga cargo de la situación. Aquí la formalización desgaja (pero tan sólo exigítivamente) algo que es puramente anímico, la inteligencia, y aparecen los estados mentales mal llamados superiores. Sin cuerpo no existirían en cuanto estados; pero sin alma no serían lo que son. Lo anímico es algo exigido por lo somático como condición de su estabilidad fisiológica y dinámica. Prosiguiendo por esta vía, el alma cobra un rango preponderante y constituye una de las posibilidades propias de la persona humana y, a la vez, una de las posibilidades en que el cuerpo tenga una vida viable, normal y estable"¹⁸. Con otras palabras: para que el hombre, en cuanto individuo psicosomático, no se pierda entre las innumerables posibilidades biológicas que le ofrece y le impone su alta capacidad de formalización —esto es, para que su existencia sea biológicamente posible—, es necesario que esa existencia suya sea un "hacerse cargo de la situación" y, por lo tanto, que opere en ella una genuina inteligencia. En virtud de una exigencia de su cuerpo, el hombre tiene que ser cuerpo y alma, de tal modo que en él "todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico" (Zubiri). La unidad estructural alma-cuerpo no es, pues, "una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni una unión, sino una verdadera unidad primaria".

Gracias al alma y a la inteligencia, el individuo humano se hace cargo de su situación, ordena las indefinidas posibilidades que ésta le ofrece, elige una entre todas ellas y puede seguir viviendo biológicamente. Pero con ello queda inexorablemente rota y abierta la cerrada relación del animal con su medio. Tal es la grandeza y la flaqueza del hombre. Para poder subsistir se ve forzado a vivir *en* su situación *desde fuera* de ella. El hombre es un animal descentrado por su inteligencia, "excéntrico", como dice Plessner¹⁹, y, por lo tanto, biológicamente inseguro: *animal insecurem*, según la fórmula de

¹⁸ Cit. por Rof Carballo en *Cerebro interno y mundo emocional*, pág. 136.

¹⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlín y Leipzig, 1928).

quieren, en consecuencia, una importancia básica en la vida moral y en la vida médica. El hombre comienza a sentir muy agudamente el sentimiento de su personal responsabilidad¹.

Ahora bien: los diversos pueblos integrantes de esta cultura primitiva superior ¿han concebido de igual modo el castigo en que la enfermedad consiste? Puesto que la "etiología" de la alteración morbosa es análogamente entendida, ¿lo será también su consistencia "nosológica"? ¿Va a "ser" la enfermedad una misma cosa para todos ellos? Estas interrogaciones, triviales en apariencia, aluden a uno de los sucesos más decisivos en la historia de la Medicina, e incluso en la historia de la Humanidad. Permiten descubrir, en efecto, cierta minúscula discrepancia inicial entre la actitud del indoeuropeo y la del semita, frente a los problemas más radicales de la realidad y la vida humana.

En uno de sus cursos ha diseñado XAVIER ZUBIRI, con muy penetrante nitidez, la íntima diferencia que existe entre las culturas semíticas primitivas y las indoeuropeas. Punto de partida es una casi común concepción de la divinidad. Tanto los semitas como los indoeuropeos comienzan interpretando las realidades y los movimientos de la naturaleza visible (el viento, el fuego, el mar, los astros) desde el punto de vista de su inmediata relación con el poder divino. Pero en esa aparente comunidad es perceptible una diferencia sutil. El semita tiende a concebir los seres y las fuerzas de la naturaleza como una *teofanía*: algo por lo cual la divinidad se hace patente. El indoeuropeo, en cambio, propende a considerarlos como una *realización* de la divinidad: algo en que ésta se hace corpórea. Esta diferencia, mínima y meramente incoada al comienzo, va haciéndose, con el transcurso del tiempo, cada vez más ostensible. La religiosidad y toda la cultura de los pueblos semíticos mostrarán una orientación resueltamente *personalista* y ética. Dios es *bêlum*, "el Señor". Las relaciones entre los dioses del panteón semita son preponderantemente políticas y personales. La primitiva literatura es, sobre todo, religiosa; y la primaria actitud del hombre ante la divinidad, la pura adoración. Los pueblos indoeuropeos, en cambio, irán orientándose hacia una visión del mundo más puramente *naturalista* o física. La palabra que nombra a la divinidad viene ahora de *dheiw*—, "el cielo brillante", y las relaciones entre los dioses son, ante todo, ge-

(1) Véase a este respecto la contribución de R. PETTASONI a las *Mélanges Cumont*, II, 893-901 (Bruselas, 1937).

« La psicobiología vive en el fondo de la vieja idea que identifica el espíritu con la conciencia. Pero, además, agrega otro tipo de dislocación. Realiza, al hablar de estratificación del espíritu, una operación distinta y contrapuesta a la de Santo Tomás. Para ella, el espíritu representaría pura y simplemente el estrato superior. Se admite que estos estratos tienen una relación mutua recíproca, pero, en último término, se quiere ver en ellos una radical oposición entre el espíritu y el inconsciente. En estas condiciones, la libertad significa un fenómeno de conciencia, pero que no tendría más acción que hacer viable el subconsciente, es decir enmascarar el juego de tendencias subconscientes. Y aquí es donde hay que abrir graves interrogantes ... ».

Para ZUBIRI es « empíricamente falso que el hombre sea una estratificación ». No hay, en realidad, estratos, sino una « subtensión dinámica de actividades ». Cada actividad abre el estrato superior, pero a su vez queda pendiente de la función de este nuevo estrato cuya actividad ha permitido.

« En esta subtensión dinámica las tendencias del hombre afloran a la conciencia pero sin determinar unívocamente sus actos. Las tendencias son tensiones en el sentido de *pre-tensiones*, todo lo fuertes que se quiera, pero sólo *pre-tensiones*. Justamente porque lo son, el hombre tiene que decidir. Lo que importa no es cuál sea el móvil de las acciones, sino cómo las *pre-tensiones* van a ser juzgadas para que el hombre decida, vaya a optar por una o por otra. Esta libertad es la que caracteriza a un Bios. Debajo aparece intacto el posible problema de la unidad real entre lo que el hombre ejecuta y lo que el hombre es como naturaleza ... ».

No pretendemos resumir el pensamiento de ZUBIRI, de extraordinario alcance, en unas citas insuficientes. Como otras veces hemos hecho, remitimos a su libro *Cuerpo y alma*. Pero es inexcusable exponer, aunque imperfectamente, su punto de vista para comprender cómo la adaptación biológica del hombre quedaría incompleta si se prescindiera de esta cualidad que ya nada tiene que ver con la psicología y que llamamos libertad (« la libertad, como la evidencia, son características modales de los actos humanos, los cuales pueden ser más o menos evidentes o más o menos libres »).

« Si el mecanismo de las tendencias del hombre fuera un ajuste y la adaptación una resultante de las tendencias, no es que la libertad no existiría, sino que no hubiera ocurrido nunca el fenómeno de la conciencia. Precisamente porque el hombre existe como realidad inconclusa, por ser las tendencias inconclusas, porque no llevan por sí mismas a una respuesta, es por lo que queda abierta el área de mi intervención. En el momento en que afloran a la conciencia, las tendencias no sólo tienden, sino que se presentan como una *pre-tensión*.

« La situación reclama que yo me haga cargo de ella, reclama mi intervención. ¿En qué consiste esta intervención, este reclamar? La intervención está exigida por las tendencias mismas. De una manera inicial y radical, análogamente a cómo el tener que resolver la situación emerge de estas tendencias. El reclamar una intervención mía es algo que está pedido exigitivamente por la estructura misma de las tendencias. La libertad está exigida por lo que no es libertad, esto es, por las tendencias. No es exacto decir sencillamente que las tendencias se dejan gobernar por la razón. No es que las tendencias se dejen gobernar, sino

Sentido ético de la muerte

La muerte, como realidad, hemos visto que no es apropiable éticamente de una manera intrínseca porque nos desborda y estamos envueltos en el misterio del que ella forma parte. Pero entonces ¿cuál es su sentido ético? Esta es la pregunta que ahora debemos responder.

Xavier Zubiri ha puesto de manifiesto, como ya vimos, que el tiempo no es sólo duración, como pensaba la filosofía clásica, y que tampoco la comprensión heideggeriana del tiempo como futurición agota su esencia, sino que el tiempo posee una tercera estructura, el emplazamiento. La vida es constitutivamente emplazamiento, plazo. Los días del hombre están contados —los “días contados” de que hablaba Ortega— y este hecho coloca éticamente al hombre, al limitado plazo de que dispone, y a lo que, mientras dura, hace, en una luz completamente nueva. El tiempo comprendido como futurición y proyección puede encontrar su punto final en el fracaso, pero no en la muerte. Sólo se puede entender la vida como *mortal*, desde la estructura del emplazamiento.

La vida, considerada éticamente desde el punto de vista del emplazamiento, consiste en un “mientras”; “mientras seguimos viviendo”, según la expresión de Zubiri. Pero ¿hacia dónde seguimos viviendo? Expresado negativamente, hacia la muerte. Expresado positivamente, hacia la autodefinición, hacia la consecución y posesión de sí mismo por apropiación de posibilidades.

En el capítulo anterior hemos visto que la vida, mientras dura, por muy endurecida, por muy empedernida, por muy obstinada que esté, es siempre reformable, y aun reformada, aunque sólo sea para endurecerla más. Cada una de nuestras acciones *determina* pero no *termina* nuestro *êthos*, es *definitoria* de nuestra personalidad. *Definitoria* pero, como dice Zubiri, no *definitiva*. Definitiva, terminadora y terminante, no hay más que una: la del instante en que queda decidida para siempre la figura de felicidad que hemos elegido, que hemos preferido, la de la “hora de la muerte”. Y la sanción no consiste sino en hacer que el hombre sea plenamente y para siempre aquello que ha querido ser, en que la figura física y moral de felicidad quede ya irreformable, en que la vida se transforme en *destinación eterna*. En este sentido ha dicho Zubiri que llevamos en nos-

que exigen que, en un momento determinado, el hombre ejecute estos actos por lo que se gobierna... Es la estructura íntima de las tendencias quien abre la posibilidad de hacerse cargo de la situación y, por tanto, del ejercicio de la libertad. Las tendencias exigen que el hombre intervenga, que el hombre sea libre ... ».

La última adaptación del hombre en su vida ha de realizarse, por consiguiente, en el ejercicio de su libertad, por sus decisiones. Las sucesivas decisiones del hombre, sus actos libres, paulatinamente se van convirtiendo en una disposición, en una «habitud», se van imprimiendo en su *carácter*. Un carácter es una «hexis» o *habitud*, una especie de segunda naturaleza. «Inicialmente esta *ἕξις* o *habitud* está integralmente descrita por los elementos psicobiológicos que la constituyen, mas entonces interviene la otra vertiente del carácter, la vertiente moral que el hombre ha conquistado con el ejercicio de su libertad» (ZUBIRI). El hombre es, como vimos en el capítulo anterior, una persona que va tomando sus decisiones y *haciéndose* su personalidad no sólo en lucha contra sus *habitudes*, sino también apoyándose en ellas. Hay *habitudes* — que no son tendencias psicobiológicas, ni mecanismos del superego — que ayudan al hombre a erigir su personalidad. La *habitud* puede inclinar al vicio, pero sin ella, muchas veces la virtud no sería posible. De esta forma, apoyándose y enfrentándose en sus decisiones con sus *habitudes*, el hombre «construye su personalidad».

Aquí hace ZUBIRI una distinción entre personalidad y *personidad*. Para ZUBIRI, en el plasma germinal hay *personidad*, pero todavía no hay personalidad. Llama *personidad* a la condición metafísica del ente que consiste en pertenecer a sí mismo, en ser propiedad de sí mismo, por razón de su inteligencia. El hombre no se limita a ejecutar actos libres, sino que, una vez ejecutados, los incorpora. *La incorporación de lo que el hombre ha decidido, a su propia naturaleza, es la personalidad*. En virtud de ello, tras una amplia revisión del problema de la libertad en la historia de la metafísica, llega ZUBIRI a una conclusión de fundamental trascendencia como base de una medicina de la persona: «El hombre es el ente que, por naturaleza, no puede tener un *bios* y no tener historia».

Tras este imperfecto e incompleto resumen de la magna concepción del hombre en ZUBIRI, el lector comprenderá por qué no podía concluirse este libro sobre el mundo emocional desde el punto de vista del médico sin señalar que esta adaptación tonal del hombre con el mundo en torno que es la emoción, queda inconclusa, no alcanza su último y definitivo ajuste, si el hombre no tuviera la libertad de decidir. La libertad es la última condición que permite la adaptación del hombre, como un *bios*, a su mundo. Adaptación que no se mueve sólo en las esferas abstractas de la Filosofía, sino que tiene una importancia real, efectiva, en la clínica cotidiana. ¡Cuántas historias podíamos referir de enfermos que debieron, por ejemplo, no ser oportunamente intervenidos de un cáncer a que su decisión de acudir o no acudir al médico, de ir a ver uno u otro entre los facultativos, fué torpemente

interpretación de la realidad (pág. 152). Es muy probable que toda nueva experiencia sea puesta en relación con las impresiones mnémicas en el lóbulo temporal a través del centroencefalo.

ZUBIRI ha hecho notar que no basta con tener recuerdos y evocarlos, sino que es necesario intervenga una organización temporal que va esencialmente asociada a lo que nos hace recordar. Para recordar hay que rehacer la situación vital en la que se han vivido los recuerdos *como recuerdos propios* (ZUBIRI). KLEIST supone que los trastornos de la percepción mnémica que caracterizan al síndrome de Korsakoff se explican por un trastorno en lo que él llama el «reloj vegetativo» del organismo, que registra, al mismo tiempo que la periodicidad o los fenómenos orgánicos (sueño, vigilia), la «situación del organismo en el tiempo».

A nivel del diencéfalo existe, según KLEIST, un mecanismo capaz de poner nuestras representaciones, como en el cine, en cámara lenta o en cámara rápida. Por eso, algunos neurólogos han interpretado los síntomas diencéfálicos de algunos enfermos, equivocadamente, como fenómenos maniaco-depresivos, por observarse en ellos unas veces lentitud del pensamiento, bradifrenia, y otras, flujo de ideas y excitación psicomotora.

ZUBIRI considera que, además de la regulación tónica del tono vital, compete al diencéfalo una *regulación fásica*. «A este nivel se desgaja una función elemental que tienen todas las células del organismo y que queda, así, centralizada en el nivel diencéfálico. Si el diencéfalo, por la regulación tónica, da lugar al sistema afectivo del hombre, por la fásica da lugar al ritmo temporal de la vida. Ahora bien, el diencéfalo se proyecta en la corteza y con él los dos factores en juego. Si hay una lesión diencéfálica, se derrumba el mundo de los recuerdos, porque no hay un mundo vital en que inscribir estos recuerdos. Lo mismo ocurre si hay una lesión en la corteza que afecta a esta proyección de la función temporal del diencéfalo sobre la corteza». En ambos casos, los enfermos no pueden rehacer la situación del tono vital en la que los recuerdos fueron vividos.

Tras la simplista explicación de PENFIELD de la evocación de los recuerdos tenemos, pues, este otro fenómeno más profundo de la *continuidad tonal del tiempo* dentro de nuestra propia vida. Para recordar es necesario *situar en el tiempo los recuerdos*, en el tiempo propio, en el que *hemos vivido*, y si en nuestros sueños las imágenes son *intemporales*, están por fuera del tiempo, es, justamente, porque en este momento el sistema centroencefálico ha abdicado de su actividad. Desde esta perspectiva que nos abre el descubrimiento del centroencefalo como encrucijada reguladora de la vida mnémica, tiene gran interés para nuestro objetivo que reexaminemos brevemente los estudios a que en fecha reciente han sido sometidos algunos «sentimientos vitales», por ejemplo, por BOLLNOW y por KUNZ.

Analiza el primero la sensación de *anulación del tiempo*, de *eternidad*, que acompaña a ciertos estados de ánimo de gran exaltación, de plena felicidad y bienaventuranza. Entonces el tiempo parece haberse anulado, y esta anulación da la sensación de que el tiempo, irremisiblemente, fluye, es considerado como la base afectiva del sen-

J. Rof Carballo

es tampoco una "unión," sino una primaria y radical "unidad." Pero esta unidad no es para Zubiri una unidad de sustancia, en el sentido tradicional. El alma, en efecto, no es el cuerpo, ni es éste una sola sustancia, sino que se halla constituido por las innumerables sustancias que lo componen. Pero todas estas sustancias, el alma y las que componen el cuerpo, constituyen una sola sustantividad, que Zubiri llama *animación*. En su virtud todo lo biológico (no sólo lo nervioso) es mental, y todo lo mental es biológico. El alma no es el cuerpo, ni el cuerpo es el alma, pero la animación es ~~identica~~ ^{idéntica} idénticamente somático y mental. En esta unidad de sustantividad consiste la enigmática "y" de la fórmula "cuerpo y alma", en virtud de la cual el hombre no tiene cuerpo y alma, sino que es corpóreo y psíquico. No es posible expresar aquí el cómo de esta unidad de sustantividad. Pero de ella se sigue que no existen las presuntas "relaciones" entre alma y cuerpo, sino que sólo existe una sola animación, cuya estructura funcional no se manifiesta en leyes causales, sino en leyes meramente estructurales. No hay ningún mecanismo por el cual el alma y el cuerpo actúan el uno sobre el otro, sino una estructura unitaria que puede variar en el curso del tiempo y por los factores más diversos.

En su virtud, el desarrollo del hombre no es ni somáticamente ni psíquicamente una estratificación de diversas capas irreductibles, cada una de las cuales no hiciera más que apoyarse en las anteriores y superponerse a ellas, sino que es una modalización de la animación en distintos niveles, cada uno de los cuales subtiende dinámicamente a los siguientes y se abre en ellos. Recíprocamente, esta expansión en un nivel superior envuelve inexorablemente la estructura íntegra de la función, y llega, por tanto, a sus niveles más hondos y primitivos. Desde las funciones más elementales de orden vegetativo hasta las formas más altas de vida mental, trátase siempre de una sola estructura de animación que entra toda entera en cualquier nivel funcional superior. No hay nada que sea puramente psíquico ni puramente somático, sino que todo es esencialmente psico-físico, aunque sus variaciones sean unas veces debidas a factores endógenos (que abarcan, por tanto, las propias vicisitudes biográficas) y otras a factores exó-

genos, incluyendo en esto no sólo los agentes físico-químicos y biológicos, sino también [12] la realidad y la vida entera de los demás hombres.

influida, es decir, en sentido desastroso, por las *habilidades* subconscientes!

Dice ZUBIRI : « No sólo hay libertad, sino que la libertad es inexorablemente necesaria ». Necesaria también desde el punto de vista psicobiológico. Algo se ha hablado de ello en el capítulo sobre « Sexualidad y dependencia ». La decisión libre no se superpone como cosa heterogénea a las tendencias más o menos subconscientes, sino que estas, nacidas de la realidad psicobiológica del hombre, *la hacen necesaria*. Cuando los psicobiólogos americanos hablan de homeostasis como algo que viene a establecerse por una especie de juego automático de las tendencias (considerando al mismo tiempo que las emociones tienen como finalidad servir a la homeostasis), olvidan que el hombre — unidad radical — es una realidad inconclusa, una realidad « abierta ». Está abierto no sólo a las cosas reales, sino *al carácter de realidad* de las cosas. Pero, sobre todo, *está abierto a sí mismo bajo la forma de su propia inconclusión* (ZUBIRI). Por esto el mundo emocional tampoco puede ser un mundo de homeostasis, un mundo cerrado. Acompaña al hombre hasta en lo más entrañable de su ser, que es *estar vertido al todo de la realidad* (ZUBIRI). Es entonces cuando adquiere el carácter de vivencia religiosa.

y claro querer de la nada contra el ser. Pero esta mala voluntad absoluta no es ni puede ser una realidad: es una construcción, es Satán, es una figura mística.

Hans Reiner discrepa de esta concepción. Según él, la búsqueda del mal no es una pura "idea" inaccesible como realidad al hombre, sino que se da de hecho en él, como han hecho ver, a su parecer, los caracterólogos. "El placer de la venganza —escribe— sólo en parte puede explicarse por un apetito desordenado de justicia. La alegría por el mal ajeno, la envidia sin el menor provecho propio, el placer de atormentar a los animales y, con mayor razón, el de ver sufrir a los hombres, muestran que, contra lo que pensaba Aristóteles y la Escolástica, a veces, por desgracia, se busca el mal *sub ratione mali*"⁹.

¿Qué debemos pensar de esta última posición? ¿No se introduce con ella un principio maniqueo? Creo que sí. Xavier Zubiri ha obviado este peligro reconociendo, sin embargo, plenamente, los fueros del mal. Zubiri distingue los conceptos de "potencia", "posibilidad" y "poder". El mal es mera privación, no se da razón formal positiva de él, por tanto no puede ser una potencia. Pero puede convertirse en poder —poder maléfico— si se acepta la negación en que consiste, si se da poder a la posibilidad —esto es, si se aplica la energía psicofísica a la posibilidad de negación—, si se naturaliza o encarna así, psicofísicamente, esa posibilidad. Sólo de este modo, como posibilidad aceptada y decidida —pecado, vicio— adquiere una entidad real, se *apodera* del hombre que empezó por *darle poder* y le hace "malo". De aquí los dos aspectos que el mal presenta: el aspecto de "impotencia" y el aspecto de "poderosidad". El pecador siente que no puede hacer lo que debe (sentimiento de "defección", de "caída", de "empecatamiento"); o bien, se siente en posesión de un poder maléfico (sentimiento de "malicia", de preferencia decidida por el mal, aunque siempre bajo razón de bien —fuerza, poder— para quien lo comete). No hay, pues, una búsqueda del mal por el mal. Pero hay algo bastante próximo a ella: es el sentimiento del poder maléfico. Por eso la soberbia es el primero y más grave de todos los pecados.

Hablemos, pues, de los pecados y los vicios y empecemos preguntándonos dos cosas respecto del pecado: 1.ª, *Quid sit*, ¿en qué consiste?; 2.ª, ¿es, en rigor, un concepto ético o sólo un concepto reli-

⁹ *Das Prinzip von Gut und Böse*, 14-5. Para Sartre el mal no es más que una proyección de la ilusión del bien: es la "gente respetable" que necesita del delincuente para sentirse respetable.

ser llamado mejor "apropiación", es decir, realización en nosotros mismos. En efecto, piénsese en las virtudes y los vicios. Cuando "contraemos" un vicio o una virtud, nos lo "incorporamos", pasa a ser "nuestro", es decir, nos lo "apropiamos" por modo difícilmente removible. Y la moral entera no consiste sino en "apropiación".

Ahora bien, toda posibilidad que el hombre se apropia —o, dicho en la terminología aristotélica, todo fin— es buena. Incluso en sentido moral (pero recuérdese una vez más y siempre la distinción fundamental entre la moral como estructura y la moral como contenido), puesto que, como dice Santo Tomás, "los que apetecen el mal no lo apetecen sino bajo razón de bien, es decir, en cuanto lo estiman bueno; y así la intención de ellos va *per se* al bien, aunque *per accidens* caiga sobre el mal"¹².

La realidad entera es buena. El *bien* moral —moral como estructura— es, por consiguiente, lo *real* (la bondad es una de las propiedades trascendentales del ser, dice la escolástica), en tanto que fuente de *posibilidades apropiadas*.

Pero si todo es bueno, como no es posible apropiárselo todo, hay que *preferir*, hay que *elegir*. Mas, ¿se elige entre todas las posibilidades? No. La elección es sólo "*eorum quae sunt ad finem*"¹³. El último fin de ningún modo puede elegirse. "*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*".

¿Qué quiere decir esto? Que hay una posibilidad —una sola posibilidad— frente a la que no somos libres, una posibilidad a la que tendemos necesariamente porque, en cuanto posibilidad, está ya siempre incorporada, siempre apropiada. Esta posibilidad que "la voluntad quiere por necesidad, con necesidad de inclinación natural"¹⁴, es la felicidad. Podemos *poner* la felicidad *en* esto o *en* aquello, pero ella misma en cuanto tal ("*beatitudo in communi*") está siempre *puesta en nosotros*. La estructura humana es constitutivamente "*felicitante*"; el hombre proyecta necesaria aunque problemáticamente su propia felicidad, está, como dice Zubiri, "ligado" a ella. Esto debe entenderse poniendo a un lado dos concepciones igualmente unilaterales y, por tanto, erróneas de la felicidad; felicidad como una "*fortuna*" exterior, como una suerte o destino (*εὐτυχία*) o, al revés, como un "*estado*" puramente "*subjetivo*" (sentimiento

¹² *In Eth.*, I, 1, núm. 10.

¹³ I-II, 13 e *In Eth.*, VI, 2, núm. 1133.

¹⁴ *De Veritate*, 22, 5.

humanos", puesto que el último fin del hombre es Dios y la fruición de El³². Y, siguiendo la doctrina platónica, distingue los placeres que siguen a la "generatio" y el "motus" y los "placeres intelectuales" que siguen a las "operaciones perfectas".

En resumen, puede afirmarse que no hay felicidad sin placer. Pero, aun admitido esto, caben, como resume muy bien Santo Tomás, dos sentencias: la de quienes ponen la felicidad en la virtud con el placer (fruición), entrando ambos, por decirlo así, *ex aequo*; y la de aquellos para los cuales la felicidad es la virtud con el placer, pero considerando a éste "secundario se habente ad felicitatem"³³. Santo Tomás³⁴ y todo el tomismo aceptan decididamente esta segunda sentencia: y así Santo Tomás considera la "delectatio" como un accidente propio de la felicidad y solamente puede decirse que se requiere para la felicidad en el sentido de que es concomitante o *consequens* de ésta. Aristóteles también se inclina hacia la segunda sentencia, pero más matizada, más indecisamente. San Agustín y Suárez adoptan la primera sentencia. También, en nuestros días, Xavier Zubiri, para quien la complacencia o fruición es una nota esencial de la felicidad, ya que, en primer lugar, la realidad del hombre es hedónica por ser éste *inteligente*, sí, pero también *sentiente*³⁵. Y en segundo lugar, como ya vimos³⁶, porque para Zubiri la esencia de la volición es fruición, de tal modo que todos los demás actos de la voluntad se ejecutan en función de la fruición; e intelección y fruición constituyen las dos primarias dimensiones del hombre *qua* hombre. Santo Tomás se funda para negar que la felicidad puede consistir, ni aun parcialmente, en un acto de voluntad, en que "la felicidad es consecución del fin último; pero la consecución del fin no consiste en el mismo acto de voluntad"³⁷. Pero no muchas páginas después considera la fruición como un acto de voluntad. Ahora bien, *fruitio*, según su etimología, considerada por Santo Tomás, y según la declaración expresa de éste, es "*adeptio ultimi finis*"³⁸. Hay, pues, en la doctrina tomista una cierta contradicción, procedente de que

³² I-II, 34, 3.

³³ *In Eth.*, L. I, 12, núm. 148.

³⁴ I-II, 2, 6; 4, 1, y 3, 4.

³⁵ La doctrina de la "inteligencia sentiente" es, como se sabe, capital en la filosofía de Xavier Zubiri.

³⁶ Cfr. *supra*, capítulo I.

³⁷ I-II, 3, 4.

³⁸ I-II, 11, 1 y 3, ad. 3. Cfr. también q. 3, a. 1, donde habla de "*adeptio vel fruitio finis ultimi*". La distinción del P. Gardeil entre la "*adeptio*", acto del entendimiento, y la "*fruitio*", acto de la voluntad, contradice textos tomistas.

Con todo lo cual una importante dimensión de la prudencia, lo que ella tiene de "tacto" y de "esprit de finesse", solía quedar oscurecido.

La posición opuesta al intelectualismo es el intuicionismo moral. Los filósofos de la llamada escuela escocesa hablaban vaga e imprecisamente de un "sentido" moral. Aquellos contra quienes lucharon, los asociacionistas, ponían el origen —psicologista— de la moral en los sentimientos. De esta concepción, prolongada por Jacobi y Herbart, se ha apoderado modernamente Max Scheler, que considera como *órganon* del conocimiento moral el sentimiento, pero no ya el sentimiento puramente psicológico, sino el "sentimiento intencional". Hay una función cognoscitiva del valor a cargo del sentimiento, como hay una función cognoscitiva del ente a cargo de la inteligencia. Ambas discurren separadamente, por lo cual la ética de ningún modo está subordinada a la metafísica.

Este *χρησμός* de la vida moral —inteligencia práctica por un lado, sentimientos intencionales por otro—, es inadmisibile. La inteligencia humana es, como ha hecho ver Zubiri, constitutivamente sentiente, y, por tanto, los sentimientos intencionales, cuando verdaderamente lo son, son una modulación de la inteligencia. De la inteligencia, no de la razón. El error del intelectualismo es suponer que cuando se obra moralmente se opera siempre y necesariamente "lógicamente". Pero inteligencia y *lógos* o razón no son sinónimos: el *lógos* es un uso de la inteligencia; su uso propositivo, reflexivo y deliberador. Es evidente que el hombre, en muchos casos, para proceder moralmente bien, necesita razonar. Pero en otros casos no, lo cual no quiere decir, de ningún modo, que se dispense entonces de inteligir. Sin duda existen muchas gentes incapaces de "ver", en abstracto, los principios generales, y, por tanto, mucho más de aplicarlos silogísticamente a la situación concreta, que inteligen directa e inseparablemente en ésta el principio de que, en cada caso, se trate. Es claro que *a posteriori* puede reducirse siempre la determinación moral a un juicio práctico, pero esto no pasa de ser una "construcción" o "reconstrucción" lógica *après coup*. También el "cogito, ergo sum" puede revestir la forma de un silogismo; pero en su realidad vivida no es un silogismo. La prudencia no siempre, ni mucho menos, procede *more syllogistico*, sino que, como escribe el padre Díez-Alegría, "la recta decisión de una situación concreta se nos da a veces intuitivamente en presencia de la situación misma, sin que nos sea siempre dable reducir reflejamente y de una manera plenaria esta intuición a una construcción lógicamente determinada".



necesidad de ésta. Una de ellas, la que aquí nos importa, es la "incertidumbre del juicio humano", pese a la existencia de la ley natural. Y el Concilio Vaticano confirmó y ratificó esta doctrina.

Se ve, pues, dejando ya atrás las dificultades de exégesis bíblica, que la inmutabilidad de la ley natural es perfectamente compatible con el descubrimiento histórico de ésta. Pero hay un problema más grave que el de la historicidad en el conocimiento de la ley natural. Hemos visto que la *ratio* suprema de la moralidad es la felicidad como perfección del hombre. Ahora bien, por ser la felicidad, en principio, "indeterminada" y por ser el hombre —cada hombre— limitado, es posible y aún necesaria una pluralidad de ideas de la perfección. Pero esta pluralidad de ideas de la perfección, comprobable empíricamente, plantea un problema en relación con el relativismo moral. La cuestión, como dice Zubiri, debe ser examinada en dos situaciones distintas: dentro de una misma idea del hombre o sobre la base de diferentes ideas del hombre.

En el primer caso ¿qué significa el cambio en la figura concreta de la moralidad? Esta pregunta se reduce a esta otra: ¿Se trata en este caso realmente de un cambio de moral? Sí y no. No hay —dice Zubiri— un cambio intrínseco, aditivo o por conexión física, sino una conexión de implicación intrínseca: la realidad moral es la que, desde sí misma, hace posible el cambio. Se da aquí un *desarrollo* de la moral, pero no propiamente un cambio; la "explicación" de las posibilidades implicadas en una misma idea del hombre. Cuando esta "explicación" ya no continúa, y cuando la moral concreta en vez de mantenerse lo que hace es deformarse, llega un momento en que se yugula la moral de ese grupo social y ya no queda más salida que el cambio radical de esa sociedad.

Pero cabe una segunda hipótesis, la del cambio en la idea misma del hombre. No es, claro está, que cambie la naturaleza humana, pero sí lo que ella puede dar de sí: cambia la idea de perfección (idea de la perfección con sus posibles ingredientes de limitación, parcialidad o inadecuación). ¿Cómo se produce este cambio? No es —continúa Zubiri— que entren en él *ex aequo* la idea de la perfección y las circunstancias. Tampoco que virtual o implícitamente estén contenidas unas ideas en las otras. Se trata de un despliegue de posibilidades diferentes que, incoativamente, están todas en el hombre que va a cambiar. La idea de la perfección se funda en la perfectividad humana y admite líneas distintas de desarrollo. Hay, pues, o puede haber, un cambio en la idea misma de perfección y no sólo un cambio

CAPÍTULO VIII

EL FORMALISMO ETICO

En los capítulos últimos hemos tratado de la *ratio* suprema o *summum bonum* y del sentido moral (sindéresis), la razón práctica (naturaleza racional), la conciencia y la prudencia como los modos de creciente concreción del *contenido* de la moral. Pero ¿es que la moral debe tener un contenido? Evitar el carácter "dado" de ese contenido es precisamente el *desideratum* de los sistemas de ética formal.

Cuando tratamos del principio antropológico, hicimos ver, siguiendo a Zubiri y, en el fondo, también a la Escolástica y a Aristóteles, que la realidad humana es constitutivamente moral y que, por tanto, calificar una conducta humana de "in-moral" es incurrir en una *contradictio in adiecto*. Un acto puede ser *inhonestum*, pero nunca inmoral. (La expresión solamente tendría sentido para un irracionalismo extremo que considerase la inteligencia y la voluntad como engañosas "superestructuras" de la vida impulsiva. Pero esta filosofía se destruiría a sí misma en virtud de sus propios supuestos, pues tampoco sus conclusiones serían más que "superestructuras" sin garantía alguna. Tal afirmación valdría sólo, si acaso, como actitud, siempre que, inmediatamente, se condenase al silencio y a la dimisión de la humanidad. Ni que decir tiene que no se han dado nunca tan extremadas y contradictorias pretensiones. Un Nietzsche o un Klages, por ejemplo, se limitan a luchar contra la moral recibida pero suponen otra: una moral del impulso y la espontaneidad desenfrenada. Y ellos mismos lo saben y lo confiesan; luchan contra el *contenido* recibido de la moral, para acentuar la *estructura* moral de la vida. Podría alegarse también, como negación *a radice* de la moral, en una dirección muy distinta, el determinismo que nie-

miten toda clase de juegos (ensueños, fantasías, "castillos en el aire", deseos, ideales y también idealismo filosófico). Pero la realidad está esperando o, mejor dicho, urgiendo, instando. Es menester, pues, volver a ella. Proyectar es *pensar* lo que se va a hacer. Pero "pensar" significa "pesar". El pensamiento, el proyecto *pesan*, gravitan, tienden a la realidad. Y en su realización, en el "ponerse a ello", tienen que plegarse a la realidad, apoyarse en las cosas, contar con ellas⁸ y recurrir a ellas. Lo cual quiere decir que, si del lado del yo el rodeo de la irrealidad consiste en "proyecto", este proyecto está sometido a las cosas mismas (ajustamiento a la realidad, "justificación" de que hablábamos al estudiar el principio antropológico) o, lo que es igual, tiene que ser "posible". El concepto de *posibilidad* comprende totalmente lo que el concepto de proyecto rinde sólo por modo parcial, unilateral⁹.

Aristóteles distingue los fines de los medios, pero él mismo se da cuenta del carácter relativo y cambiante de esta distinción. En efecto, según él hay tres clases de bienes: de un lado los que se buscan siempre por causa de otro (δι' ἄλλο); de otro, el bien que se busca siempre por sí mismo (καθ' αὐτό) y nunca por causa de otro. Pero entre uno y otro extremo, ciertos bienes — φρονεῖν, ὁρᾶν, ἡδοναί y τιμαί — que aun cuando se buscan δι' ἄλλο τι, son también buenos καθ' αὐτά¹⁰.

Los bienes, todos los bienes, excepto uno — en seguida veremos cuál —, pueden ser tomados, pues, según los casos, como medios o como fines (no últimos). Incluso Dios mismo, concebido como "bien particular". En efecto, ¿qué otra cosa hace quien le rinde culto *para* que le conceda lo que le pide? Y, por elevarnos a más altos ejemplos, en la concepción de Kant y en la de Unamuno, ¿no aparece Dios mera y respectivamente como el *medio* garantizador del deber, el *medio* garantizador de la inmortalidad?

Por lo demás, ya hemos visto que el fin, considerado como proyecto y fruición, no sobreviene a la manera de resultado, al terminarse la acción, sino que es inmanente a ella. Pero si el llamado "fin" está en cada uno de los "pasos" de nuestra acción, tampoco éstos

⁸ Y confiar en ellas: la realidad es "credenda". Esta dimensión de "fianza" o "creencia" ha sido muy puesta de manifiesto por Pedro Laín en *La espera y la esperanza*.

⁹ Proyecto, *pro-icatum* es lo arrojado sobre las cosas, inventando (Fichte) • por lo menos acomodando el caos de la realidad (Kant), conforme a nuestra mente. De ahí el resabio idealista —del que el mismo Heidegger no está completamente libre— que suele acompañar al concepto filosófico de proyecto.

¹⁰ *Eth. Nic.*, I, 7 hasta 1097 a., 34 y I, 6 1096 b., 16-9.

cual se montarán luego el juicio y todas las demás actividades y acciones; también, y esto es lo que nos interesa aquí, el «encontrarse» (*sich befinden*) bien o mal, triste o alegre, temeroso o angustiado, en el ser (estar en ser, *da-sein*), etc. La *Befindlichkeit* no es, pues, según Zubiri, y como quería Heidegger, el primer existencial, sino que supone el «estar en realidad», pues antes que el «encontrarse cómo» es el «encontrarse en». Pero esta posterioridad del talante no le destituye, ni mucho menos, de su importancia. El «estar en realidad», juntamente por su carácter inespecífico, es incoloro y nada puede decirnos de cada hombre. El talante viene tras él a colorear emocionalmente ese «encontrarse» y a dotarle de un modo peculiar a cada hombre. ¿Podrá entonces ser reducida su entidad a la de una simple pasión o, a lo sumo, a la de un hábito operativo? Joseph Gredt dice del «temperamento» que es un hábito entitativo y que no conduce o contribuye a la apetición del fin último hasta que la inclinación temperamental sea transferida al orden cognoscitivo y engendre pasión o hábito operativo (23). Temo que a la base de esta afirmación, literalmente verdadera, subsista un residuo aún no eliminado de la concepción dualista corpóreo-espiritual. Cada hombre tiene su modo propio de estar atemperado, depresiva, exaltada, equilibradamente, etc., a la realidad. Y probablemente el talante no es fundamentalmente, sino la apertura inteligible a la propia realidad interior, al «tono vital» y a su atemperamiento (*temperamentum*) peculiar a la realidad ex-

(23) *Op. cit.*, págs. 377-8.

terior (24). La unidad estructural alma-cuerpo impide considerar el talante—ni, en realidad, ningún fenómeno antropológico, según Zubiri—ni como puramente biológico ni como puramente anímico. Lo que biológicamente aparece como tono vital o, si se quiere, temperamento, es, en cuanto anímicamente vívido, talante. Si, como ha hecho ver Pedro Laín (25), hay una «biología de la esperanza», puesto que el temple esperanzado o desesperanzado depende del «tono vital» y, como decía él gráficamente, el cuerpo nos «pide» unas veces y nos «im-pide» otras esperar, ¿cómo no va a haber también, mirando las cosas por el otro lado, una psicología del temperamento?

Esta psicología temperamental, este modo de estar atalantado, es el que da entraña vital, es el que anima la doctrina luterana del *servum arbitrium*. También ella, como toda la teología de Lutero, es expresión de su talante. Quien, como hemos visto, dominado por una extrema *superstitio*, se siente envuelto en el pecado y amasado de pecado, ¿cómo había de admitir el libre albedrío? La libertad de indiferencia supone una cierta *suspensión* de la voluntad. El talante apasionado, por el contrario, potencia ésta, pero debilita aquélla, según la conocida máxima escolástica, *ex passione augetur voluntarium, minuitur liberum*. La raíz de la libertad es la indiferencia del juicio práctico de la razón, su falta

(24) Sobre el tono vital y el talante véase el libro del doctor ROF CARBALLO: *Cerebro interno y mundo emocional*.

(25) Curso dado en el Colegio Mayor Ximénez de Cisneros, durante el primer trimestre del año 1953 sobre el tema «En torno a la espera y la esperanza.»

y en la otra, la realidad en tanto que *posibilidad* apropiada o apropiación de posibilidades.

La ética está, pues, subordinada a la metafísica, o, como prefiere decir Zubiri, a la filosofía primera. Pero conviene agregar que la filosofía primera de Zubiri, a cuya exposición dedicó el curso 1952-1953, es, según creo, la más "sobria" y estructural y la menos "metafísica" de todas las metafísicas conocidas.

fundamental, que es ésta: esa vida en su totalidad a la que él apela, la vida en su unidad de sentido, ¿cómo aprehenderla? ¿Cómo "tener junto", esto es, constituir en objeto lo que es pura distensión temporal? ¿Es esto posible? A esta pregunta hay que contestar que sí es posible de dos maneras, *realmente* y *vivencialmente*. Por modo real es precisamente en el *êthos* o carácter, como sabemos ya, donde se decanta y posa, donde se imprime lo que permanece y queda de ese fluir y pasar que es la vida. Vivencialmente se aprehende en actos de dos clases: *discursivos* e *intuitivos*. Los discursivos consisten en la referencia de todas y cada una de nuestras acciones, de la vida entera, al fin último o sentido de la vida; referencia sobre la que pronto hemos de hablar porque es el tema de la moral como contenido. Pero además de los actos discursivos hay otros intuitivos, que tampoco es posible tomar por separado, atomizadamente, porque justamente son ellos los que descubren la unidad de la vida. Tales actos ostentan este carácter privilegiado, ora resumidor, ora definitorio, o lo uno y lo otro a la vez, bien por su intensión o intensidad, en cierto modo sobretemporal, bien por su *kairós*, por su decisivo emplazamiento en la secuencia de la vida.

Los actos privilegiados en cuanto a la profundidad y reasunción que en ellos se alcanza son el "instante", la "repetición" y el "siempre". El concepto de los dos primeros fué forjado por Kierkegaard¹⁴ y desarrollado luego por Jaspers y por Heidegger. El "siempre" se debe a Xavier Zubiri. El acto privilegiado, desde el punto de vista del *kairós*, es la "hora de la muerte".

El "instante" es un acto momentáneo que, levantándose sobre la sucesión temporal, toca la trascendencia y tal vez la decide. Es la eternidad en el tiempo, tangencia de lo eterno y lo histórico, descenso de la infinitud a la existencia finita y elevación de ésta a aquélla en un "golpe de vista" decisivo, echado desde la profundidad de un "presente auténtico". El instante puede revestir distintas formas. Una de ellas, la más alta, es el éxtasis, la contemplación mística. Pero sin necesidad de fenómenos místicos el hombre puede percatarse, de pronto, de la tremenda seriedad de su existencia y "elegirse". Desde el punto de vista del "contenido", en el que por ahora nos vedamos entrar, el "instante" lo mismo puede ser un acontecimiento puramente religioso que religioso-moral o puramente moral, lo mismo puede ser "unión", que "revelación", "aceptación" o "conversión". El hombre se convierte a Dios siempre, como San Pablo, en un "ins-

¹⁴ Cfr. *Der Augenblick, Die Wiederholung y Furcht und Zittern*.

Pensemos que la palabra "siempre", *semper*, procede, como *semel*, de ἀπαξ. Ahora bien, la palabra ἀπαξ (ο ἱεραπαξ de ἐπὶ ἀπαξ) es empleada dos veces por San Pablo, en *Rom.*, 6, 10, y en *Hebr.*, 7, 27, ambas con su significación de "de una vez para todas", en sentido cristológico y soteriológico. En el primer texto dice que lo que ocurrió "illic et tunc" allí y entonces ha ocurrido "de una vez para siempre", y, por tanto, también "hic et nunc" y en cada uno de los sucesivos "hic et nunc"; de tal modo, que el "illic et tunc" y el "hic et nunc" resultan copertenecerse sin confusión, pero también sin separación; es decir, de tal modo que aquel "siempre", aquel "de una vez por todas" de la Redención, funda un tiempo de Edad nueva, la Era cristiana. El segundo texto dice que los sacerdotes de la Ley antigua tenían que sacrificar cotidianamente; pero Cristo, sacrificándose a sí mismo, lo hizo "de una vez por todas", para siempre.

Esta estructura del tiempo teológico de la Redención es común al tiempo metafísico (y teológico, *De Deo Creante*), es decir, al tiempo en cuanto tal: del "siempre" como "éxtasis" del tiempo, como "de una vez por todas" surge la sucesión temporal. Y la realización en acto intuitivo de esta estructura equivale a remontarse desde la fluencia de nuestra vida hasta su fundamento o "siempre"; en él aprehendemos así, como en su fundamento, el sentido unitario y total del tiempo vital, de nuestra vida. Pero ya hemos dicho que esta actualización de tal estructura es un acto privilegiado y profundo, que rara vez realizamos. Y por eso, cuando no se tiene el sentido del "siempre", vivimos el tiempo como algo pegado al quehacer social cotidiano, pegado a las cosas, olvidándonos y alienándonos de nosotros mismos a través de nuestros haceres, viviendo en un "tiempo cerrado", de "eterno retorno": levantarse, ir al trabajo, comer, volver al trabajo, ir al cine, dormir, y lo mismo el día siguiente y el otro y el otro; o bien nos perdemos en el fluir de la vida, en el azacanamiento, la "disipación" y el *divertissement*; o bien, finalmente, vivimos un tiempo *incalzante*, siempre inminente, que cae sobre nosotros, agobiándonos y no dejándonos "tiempo" ("siempre") para nada.

Pero estos actos —actualizaciones de estructuras, mejor—, el "instante", la "repetición", el "siempre", son privilegiados y aun decisivos, *definitorios*, como dice Zubiri, pero no *definitivos*. El acto definitivo —no actualización de estructura, sino acto propiamente dicho, que, si lo es de verdad, será también "instante", "repetición" y "siempre"— es la "hora de la muerte". Pero en la "hora de la muerte"

Jose Luis L. Aranguren, El Protestantismo y la moral. Sepiente, Madrid 1954

realidad. Para distinguir adecuadamente el «estar en realidad» del «talante» conviene referirse, aunque sea muy brevemente, a la teoría de la realidad de Xavier Zubiri.

Zubiri (22) empieza por preguntarse por la estructura radical en la que hay que hacer incidir la reflexión inicial de la filosofía primera. Esta estructura radical no es el juicio. En cierto modo también la filosofía aristotélico-tomista lo reconoció así al anteponer al juicio la «simple aprehensión». Pero la «inteligencia», en el sentido zubiriano de versión hacia las cosas, en tanto que realidades y no sólo en tanto que estímulos, es anterior a aquélla y constituye la fundamental «experiencia de realidad». ¿En qué consiste esta versión a la realidad, este estar en la realidad? Lo esencial a este acto—acto y no acción—es ser ejecutivo, esto es, *físicamente* (y no sólo intencionalmente) ejecutado. Puede y debe, pues, hablarse de su carácter *noérgico*.

Entre las experiencias de realidad hay unas fundantes y otras fundadas. Aquéllas, las primarias, son siempre experiencias sensibles. Pero el carácter fundante de lo sensible no estriba en su «contenido», sino en su «impresión de realidad». Esta, a diferencia de las impresiones de los sentidos, es inespecífica, carece de contenido propio. El «estar en realidad» no agrega ninguna percepción específica, ni consiste en ninguna actividad y constituye un acto numéricamente uno con cualquier otra percepción. Es un puro *estar estando* (reduplicativamente), un estar atenido a la realidad, un estar *en* ella, sobre el

(22) Curso 1952-1953, sobre «Filosofía primera».

El bien, dicen los escolásticos, es un *trascendental*. ¿Qué quiere decir esto en relación con nuestro problema? Que, en cuanto tal, está *más allá* de toda posible concreción, está *por encima* de cualquier determinación³. En este carácter desbordante —“bonum sub quo comprehenduntur omnes fines”—⁴ es en lo que consiste su trascendentalidad. Con lenguaje moderno puede decirse que el bien es el ámbito indefinidamente abierto en que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte; y de otro lado es el “en” o el “en el cual” de todo bien concreto. El bien todo lo penetra y, por eso mismo, en cuanto tal es inaprehensible. El bien está *sobre* toda determinación. De ahí que Zubiri prefiera la expresión “sobredeterminación” a la palabra “indeterminación”. ¿De dónde procede esta sobredeterminación? El animal está siempre *determinado* por el engranaje de los estímulos y de sus estructuras biológicas. El hombre, por el contrario, es una realidad inconclusa en orden a sus actos, que no está *ajustada* a la realidad y por eso es libre. Inconclusión quiere decir indeterminación. Mas esta indeterminación es propiamente *sobredeterminación* porque el hombre es una “esencia abierta” que está *sobre sí*, *sobrepuerto* a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades y definiendo el contenido de su felicidad y la figura de su personalidad. Y por otra parte es también sobredeterminación porque el hombre, por naturaleza, quiere siempre más, quiere por encima de lo que en concreto está queriendo cada vez, quiere, por necesidad, no éste o el otro bien, sino, a través de ellos, el bien general (ningún bien concreto puede agotar lo apetecible). Y por eso toda contracción del bien envuelve la sobredeterminación, es decir, rebosa de sí misma: al querer *esta* realidad se está *conqueriendo la* realidad.

Hemos dicho que el hombre se mueve siempre dentro del ámbito del bien y le es imposible salir de él. Pero en esta afirmación hay que subrayar dos palabras a la vez: “dentro” y “se mueve”. El hombre está en el bien y sin embargo no reposa en él y ni siquiera consigue alcanzarlo plenariamente. Hay, como se ha dicho⁵, una esencial ambigüedad en la relación del hombre al bien. Lo busca estando siempre en él y, al mismo tiempo, paradójicamente, sin encontrarlo nunca. Y advirtamos que esto acontece no sólo en el caso

³ Esto es lo justo, a mi entender, de la “indeterminabilidad” afirmada por Moore.

⁴ *De Malo*, 6, 1.

⁵ Bernhard Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, pág. 175.

de materia con conservación de forma, como sostiene el formalismo moral. Pero este caso, lo mismo que el anterior, se resuelve, en definitiva, en una cuestión de verdad moral: que la idea de perfección de que se trate sea universalizable, que sea adecuada o inadecuada a la realidad.

Tanto la pluralidad de ideas de la perfección como el desarrollo dentro de una misma idea, responden a una incertidumbre en el plano de lo concreto que es verdadera "indeterminación". El hombre ha sido puesto en la condición histórica de tener que tantear y buscar lenta y trabajosamente su propia perfección. Y por eso, aun sin salir del plano moral, necesita de la Revelación y de su histórica explicitación, que va patentizando más y más el "contenido" de la moral.

ga la libertad. Pero también él predica una moral: la conformidad con nuestro destino, el *parere deo*, el conocimiento como única posibilidad de libertad). La vida —la vida moral, en cuanto a su “forma”— consiste, como dice Ortega— en “quehacer”. Este “hacernos” nuestra propia vida, prefiriendo unas posibilidades y postergando otras, poniendo nuestra felicidad en este o en el otro bien y definiendo así, en cada uno de nuestros actos, según hace notar Zubiri, la figura de nuestra personalidad que, un día, quedará fijada para siempre en lo que definitivamente hemos querido ser; esto y no otra cosa es la moral como estructura.

Todas las filosofías suponen, aun cuando no expliciten, esta primera dimensión “formal” de la moral. Veamos, como botón de muestra, una entre ellas, una típicamente “material”, la de Aristóteles. Naturalmente, sería inútil buscar en Aristóteles una limpia distinción entre el *genus moris* y su especificación, entre la moral como estructura y la moral como contenido, tal como ha sido llevada a cabo, ésta por Zubiri, aquélla por la Escolástica, sobre todo la gran Escolástica española. Pero, al menos, implícitamente, está ya allí.

Para Aristóteles la teleología ética está subsumida dentro de la teleología general del universo: *καλὸς ἀπερχόμενον πάσης οὐσίας πρὸς τὴν ἐπίστασιν*, “bonum est quod omnia appetunt”¹. Pero no hay un bien al que, en realidad, tienda todo, por lo cual no se refiere este texto, todavía, a un bien determinado, sino al “bonum communiter sumptum”.

Sobre este teleología universal se montan la *téchne* y el *métodos*, la *práxis* y la *proairesis* humanas. Todo acto humano se lleva a cabo con vistas a algún “bien moral”, en el sentido de los versos de Hesíodo que cita Aristóteles. “El mejor de todos es el que todo lo entiende”; la dimensión primera de la moral como realidad constitutivamente humana está apuntada aquí; el hombre es moral porque se conduce a sí mismo, bien directamente, por su inmediato inteligir, bien porque su inteligencia (versión a la realidad y, por tanto, a los otros), le induzca a seguir los consejos ajenos. Y de este modo es ya moral, independientemente de *adonde* se conduzca (al bien o al mal moral). Es verdad que, a causa del intelectualismo ético griego, en esta primera dimensión de lo moral viene indefectiblemente dada la segunda. Pero esto no obsta a que la distinción esté ya insinuada.

La impugnación de la Idea del Bien como universal nos confirma en ello. Aristóteles sostiene, frente a Platón, un concepto análo-

¹ *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 2-3.

otros mismos Cielo o Infierno, que la gracia y el pecado son, en potencia, el Cielo y el Infierno.

El alma del pecador, al quedársele inmovilizada con la muerte la voluntad, que estaba puesta en la aversión de Dios—pues en esto consiste fundamentalmente, como vimos, el pecado mortal— “elige” su condenación que no es, en esencia, sino la privación absoluta de Dios. El destino del pecador es su empecamiento sempiterno.

El hombre queda unido para siempre a aquello a que estaba abrazado al morir. *Ligado* no sólo a la felicidad en común, como lo estuvo de por vida, sino también a aquella especial disposición —“*qualis est unusquisque talis et finis videtur ei*”— apropiada en vida, y por la cual desea esto o aquello bajo razón de felicidad. Esa *disposición* de que habla Santo Tomás es el *éthos* de que hemos tratado en el capítulo anterior y a lo largo de todo este libro. No la vida, sino lo que, viviendo, hemos hecho de nosotros mismos. En último término, el objeto formal de la ética.

J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, 2.^a ed. C.S.
1959

CAPÍTULO VII

LA REALIDAD CONSTITUTIVAMENTE MORAL DEL HOMBRE: MORAL COMO ESTRUCTURA

Seguiremos en este capítulo las ideas antropológicas de Xavier Zubiri que nos muestra al hombre *qua* moralizado, es decir, en tanto que moral. La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un "ideal", sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas. Ver surgir la moral desde éstas equivaldrá a ver *surgir el hombre desde el animal* (naturalmente no se trata aquí de un surgir genético-evolucionista).

Zubiri parte, para su análisis, de la confrontación entre el comportamiento animal y el comportamiento humano. En el animal, la situación¹ estimulante de un lado y sus propias capacidades biológicas del otro, determinan unívocamente una respuesta o una serie de respuestas que establecen y restablecen un equilibrio dinámico. Los estímulos suscitan respuestas en principio perfectamente adecuadas siempre a aquéllos. Hay así un "ajustamiento" perfecto, una determinación *ad unum* entre el animal y su medio. Al carácter formal de este ajustamiento le llama Zubiri "justeza".

El hombre comparte parcialmente esta condición. Pero el organismo humano, a fuerza de complicación y formalización², no puede ya dar, en todos los casos, por sí mismo, respuesta adecuada o ajustada, y queda así en suspenso ante los estímulos, "libre-de" ellos

¹ Según la corrección gestaltista del conductismo, los estímulos no se presentan aislados, sino constituyendo una estructura, un "campo" o "figura".

² Esta formalización es externa e interna. La externa o del medio es estructuración de percepciones (formalización figural) y estructuración de movimientos (formalización motriz). La formalización interna es la del tono vital.

(primera dimensión de la libertad). Las estructuras somáticas exigen así, para la viabilidad de este hiperformalizado ser vivo, la aparición de la inteligencia. ¿Qué significa aquí, primariamente, la palabra "inteligencia"? Pura y simplemente que el hombre, para subsistir biológicamente, necesita "hacerse cargo" de la situación, habérselas (concepto de "habitud")³ con las cosas —y consigo mismo— como "realidad" y no meramente como estímulos. La inteligencia es, pues, primariamente, versión a la realidad en cuanto realidad⁴. El medio animal cobra, por virtud de ella, el carácter de "mundo".

El animal define de antemano, en virtud de sus estructuras, el umbral y el dintel de sus estímulos. En el hombre también ocurre esto hasta cierto punto. Pero tanto aquello a que debe responder —la realidad— como aquello con que debe responder —la inteligencia— son inespecíficos. ¿Se puede seguir hablando en él de "justeza"? El hombre tiene que considerar la realidad antes de ejecutar un acto: pero esto significa moverse en la "irrealidad". En el animal el ajustamiento se produce de realidad a realidad —de estímulo a respuesta— directamente (teoría de la *contiguity* más o menos corregida). En el hombre, indirectamente, a través de la *posibilidad* y de la *libertad*, que no reposa sobre sí misma, como piensan Heidegger y Sartre⁵, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o "referencias" que abren así, exigitivamente, el ámbito de las "preferencias". He aquí la segunda dimensión de esta "situación de libertad": libertad no sólo de tener que responder unívocamente, sino también libertad *para* preferir en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en instancias y recursos, es decir, en "posibilidades". En una palabra, al animal le está dado el ajustamiento. El hombre tiene que *hacer ese ajustamiento*, tiene que *iustum facere*, es decir, tiene que *justificar* sus actos.

³ Este es el sentido primario del concepto de *habitud*: versión a la realidad en cuanto tal y *respectus* en que ésta queda al tener el hombre, a diferencia del animal, esta manera de habérselas con ella. De este sentido total y en él, pueden distinguirse luego la *habitud social* o versión a los otros hombres (sociabilidad) y la *habitud psicológica y moral* (los diferentes hábitos que, desde el punto de vista ético, pueden ser buenos o malos, virtudes o vicios), que es la manera de habérselas el hombre consigo mismo.

⁴ Sobre este sentido primario se montan tanto el concepto "racional" y abstracto como el concepto psicológico, por ejemplo, el de Claparède, según el cual, inteligencia es "la manera de ser de los procesos psíquicos adaptados con éxito a las situaciones nuevas".

⁵ La libertad, lejos de ser la "despedida de la naturaleza", como pensaba Hegel, viene "exigida", según hemos visto, e igual que la inteligencia, por la naturaleza misma.

unidad puede ser mayor o menor y ciertamente hay personalidades que consisten en discordia, escisión interna y "conciencia desgraciada".) Teología y filosofía moral nos están mostrando la unidad del carácter moral. Y ¿no es ése el mismo sentido unitario del concepto de carácter que manejan psicopatólogos y caracterólogos², prescindiendo aquí, naturalmente, de su problematicidad? Incluso algunos escolásticos han vislumbrado algo de esto³. En fin, hoy dos filosofías verdaderamente importantes, la de Heidegger y la de Zubiri, levantan la ética, como parece lógico y, desde luego, como es etimológico, sobre el concepto de *êthos*; y Ortega, sin emplear esta palabra —como tampoco Zubiri—, había afirmado ya, criticando el utilitarismo y apelando expresamente a la moral cristiana, que la bondad es "primariamente cierto modo de ser de la persona"⁴. Heidegger parte, como hemos visto, de la acepción primaria de esta palabra: *êthos* como "morada", "estancia". Zubiri de la acepción más usual, de la acepción viva en la época de Aristóteles, fundador de la ciencia ética: *êthos* como carácter. (Debo aclarar, sin embargo, que yo no le he oído referencia a esta palabra, sino a la latina *mos*.) Es verdad que también algún otro sistema filosófico ha centrado la ética en el concepto de carácter. Al principio de este libro hemos aludido en este sentido a los estoicos. El nombre de Schopenhauer debe ser mencionado también. Pero para Schopenhauer el carácter moral es congénito, la experiencia sólo nos sirve para conocerlo, de ninguna manera para modificarlo, y lo que suele llamarse "carácter adquirido" no es, según él, sino conocimiento de nuestro "carácter inteligible"⁵. Se rompe así la conexión entre el carácter y los hábitos y procediendo al revés que la ética usual, el objeto material propiamente dicho de la filosofía moral no lo constituyen ya, según Schopenhauer, ni los actos ni los hábitos, sino solamente el carácter.

² Ach, Lindworsky y otros han mostrado que todo acto deja huella en el carácter.

³ Por ejemplo Bourke que titula un capítulo de su libro *Ethics* "The virtues and moral character" y escribe en él: "Todos los seres humanos nacen con las cuatro potencias (entendimiento, voluntad y apetitos concupiscible e irascible) que entran en el acto moral, pero cada hombre adquiere en el curso de su vida una estructura, diferente en algún modo e individual, de los hábitos morales. Su personalidad moral o carácter es constituida por la adición de un equipo (*set*) de hábitos a sus potencias ingénitas" (los subrayados son míos). En este texto se advierte el esfuerzo, no enteramente eficaz, por superar el asociacionismo escolástico.

⁴ O. C., III, 341-2.

⁵ *El mundo como voluntad y representación*, Cuarto libro. Se han refundido aquí un par de páginas del final del artículo, arriba citado, "La Ética y su etimología".

lo que la ética tiene de momento activo de la metafísica, de hacer que sea plenamente lo que es. En este sentido, la ética de Aristóteles señala el equilibrio, no estático, sino dinámico, logrado a través de tensiones internas, entre el punto de vista heredado de Platón —“si de los jueces a la meta o al revés”— y el hallazgo propio de Aristóteles; el primado de la “subordinación” o el de la “subalternación”. Lo nuevo de Aristóteles es la orientación de la ética a la experiencia, la psicología y la caracterología, y el descubrimiento de un grado distinto y propio de *akribéia*.

Por otra parte, la separación de *theoría* y *práxis* es artificiosa. En el pensamiento de Aristóteles la *theoría* era la forma suprema de la *práxis*, y justamente por eso tiene sentido que, para él, la forma suprema de *êthos* sea la alcanzada en el *bíos theoretikós*. La filosofía actual ha ahondado en esta antigua idea, radicalizándola al caer por su base el ideal de la *autárkeia*. En primer lugar el hombre filósofo para *huir* del no-saber διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν ἐπιμελεσθήσαν²². Por tanto, en el mejor de los casos, alcanzaría la autosuficiencia a través de la filosofía, pero ésta sería siempre práctica en su origen: nacida para sacar al hombre de la indigencia, para ayudarle a sobrellevar su encadenamiento a la naturaleza²³. Así, pues, también Aristóteles habría podido hacer suya esta frase de Nicolai Hartmann: “Der Mensch ist in erster Linie praktisch, in zweiter erst theoretisch”²⁴. Toda teoría envuelve una toma de posición y está sustentada por un *êthos* y, recíprocamente, a través de la ocupación teórica se define y traza una personalidad. Como ha escrito José Gaos, “también con el hacer teoría se hace el hombre a sí mismo. Cuanto hacemos los hombres, sin exceptuar las teorías, es práctica, es hacerse a sí mismo... en esto radica el famoso comprometerse y la famosa responsabilidad del filósofo, que son la confección existencial misma de la esencia de uno u otro hombre —confección *ética* porque la esencia en confección es un *ethos*”²⁵. (Para poder aceptar estas expresiones en su sentido recto es menester tener presente la distinción de Zubiri entre *ousía* o esencia “substante” y *ousía* o esencia “superstante”.) Pero toda *theoría* además de ser *práxis* es a la vez *poiesis*, al menos incoativamente, porque, como también ha hecho ver Zubiri, el saber implica el “penetrar”, “registrar” e “intervenir”

²² *Met.*, 982 b, 19 ss.

²³ πολλὰ γὰρ γὰρ ἡ φύσις δοῦναι, τὸν ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν (*Met.*, 982 b, 29).

²⁴ *Ethik.*, II.

²⁵ *En torno a la filosofía mexicana*, t. II, págs. 42 ss.

ción de esta palabra en expresiones tales como, por ejemplo, "el vicio que ha cogido esta puerta").

Ahora bien, esta apropiación real de posibilidades, buenas o malas, va conformando en una "segunda naturaleza" mi personalidad. O, como decía Zubiri, al apropiarme mis posibilidades constituyo con ello mi habitud en orden a mi autodefinición, a la definición de mi personalidad. Sobre mi "realidad por naturaleza" se va montando una "realidad por apropiación", una "realidad por segunda naturaleza" que, inseparablemente unida a aquélla, la conforma y cualifica según un sentido moral. Mi realidad natural es mi propia realidad, en tanto que recibida; mi realidad moral es mi propia realidad en tanto que apropiada. Porque al realizar cada uno de mis actos voy realizando en mí mismo mi *êthos*, carácter o personalidad moral. He aquí, pues, cómo volvemos a encontrar un concepto, central para la Ética aunque pocas veces se haya visto así, que ya habíamos descubierto etimológicamente y sobre el que habremos de volver una y otra vez.

En este sentido, los libros más profundos de moral que se han escrito, porque apuntan directamente al concepto central, son los que, tal el de Teofrasto, han llevado el título de "Los caracteres". Pero hay que tener presentes dos observaciones: en primer lugar, que debe distinguirse cuidadosamente el "carácter" en nuestro sentido, que es una realidad moral, del "temperamento", que es una realidad biopsíquica. Y en segundo lugar que, como ha dicho muy bien Ortega²⁶, el libro de Teofrasto —y sus semejantes— nos dan "unos cuantos esquemas de estructuras humanas, figuras típicas a cada una de las cuales pertenecen muchos individuos humanos". En cambio el *êthos* es estrictamente individual.

²⁶ *El hombre y la gente*, págs. 183-6.

hay que distinguir, a mi parecer, dos aspectos: lo que tiene de suceso —el morir— y lo que tiene de acto humano, de última instancia concedida al hombre para la obra moral de sí mismo. Es importante distinguir estos dos aspectos, porque pueden —y probablemente suelen— presentarse disociados. El instante de la muerte biológica, según muestra la experiencia de la muerte ajena —experiencia, como tal, muy precaria y “exterior”— sobreviene con frecuencia “retrasado”, cuando ya el hombre no se posee y lo que queda de él no es sino un residuo inconsciente y comatoso. El P. Karl Rahner ha llamado al último acto en que todavía disponemos de nosotros mismos la “muerte libre”, a diferencia de la “muerte biológica”. Ahora bien, desde el punto de vista que ahora estamos tratando —el de los actos privilegiados— éste es el acto *definitivo*. Hasta él “había tiempo”. El hombre conservaba ante sí algunas —muchas o pocas— posibilidades de modificar su *êthos*. Desde este instante, el *êthos* va a quedar definido y terminado, las posibilidades van a quedar fijadas para siempre, agotadas en el ser, coincidentes con él: empezamos a ser, definitivamente, lo que hemos hecho de nosotros mismos, lo que hemos querido ser.

Hasta el instante de nuestra muerte “aún era tiempo”, acabamos de decir. Esta expresión, ausente por completo en los textos antes transcritos de Leclercq, nos revela que su concepción de la vida moral, en su presunta totalidad, está montada sobre una concepción unilateral del tiempo: tiempo como “duración” (*durée* de Bergson). Pero el tiempo tiene otras dos dimensiones: la “futurición” y el “emplazamiento”. Ahora bien, desde el punto de vista ético, estas dos dimensiones son incomparablemente más importantes que la primera. El tiempo de la futurición (dimensión puesta de relieve por los filósofos de la existencia) es el de nuestros afanes, propósitos, preocupaciones y proyectos. El tiempo del emplazamiento, el que en este momento nos interesa, es el tiempo del “mientras”, como dice Zubiri¹⁶, el tiempo en que aún tenemos en nuestras manos la definición de nuestra vida. Hasta que se cumpla el “plazo” y llegue la “hora de la muerte”. ¿Qué ocurrirá entonces? Que, como dice Santo Tomás, la voluntad quedará inmovilizada en el último fin que ha querido. Cuando estudiemos la función de los hábitos veremos que

¹⁶ Cfse. con el “todavía” de Antonio Machado. El tiempo como emplazamiento tiene a su vez, en la concepción zubiriana, dos dimensiones: plazo o “días contados” y emplazamiento en el sentido de “situación” en determinado tiempo. El texto *supra* alude solamente a la primera dimensión. En Ortega se encuentra ya prefigurado este concepto.

nocimiento, ciencia, técnica o cualquier actividad cotidiana, tomar una decisión, preferir esto o lo otro, incluso en el orden de lo aparentemente indiferente—, lo hacemos desde un *agathón*, desde un proyecto, con vistas —dice Aristóteles— a un fin, es decir, considerándolo como en cada caso “lo mejor”. Este “fin” o *agathón*, en cuanto a su consecución, no se dará, sin duda, hasta el final del proceso, mas *in intentione* está ya desde el principio mismo y moviendo toda nuestra actividad volitiva (recuérdese lo ya dicho sobre la volición como fruición), en tanto que *proyecto*.

Los fines —y lo mismo los medios— empiezan por ser proyectos, son proyectos en tanto que no se realizan. Sin embargo, la palabra “proyecto” expresa bien la vertiente intencional de aquéllos, incluso acentuándola, pero no da, en cambio, su “apoyo” real. En efecto, preguntémosnos: ¿De dónde salen esos proyectos? Se dirá que del proyectante. ¿Pero sólo del proyectante? No. El proyecto es instado por la realidad y montado sobre ella. Xavier Zubiri ha analizado el proyecto dentro de su inserción natural en la situación. El hombre está siempre en una situación, el estar en situación es una estructura constitutivamente humana. Si las situaciones fueran sostenibles, el tiempo quedaría absorbido, el hombre escaparía a él y entraría en un *status* completamente distinto. Pero no es así. El “mí” es constitutivamente inquieto, las cosas vienen y se van, las situaciones, por estables que parezcan, no pueden prolongarse (he aquí una diferencia radical entre esta vida y la otra). El hombre, pues, se ve forzado a salir de la situación en que se encuentra para crearse otra nueva. ¿Cómo efectúa esa creación? En el animal ya vimos que los estados reales se empalmaban directamente los unos con los otros. En el hombre, no. En el hombre el tránsito de una situación a otra se hace siempre a través de un “proyecto” (quítese a esta palabra todo sentido discursivo), el paso de realidad a realidad se hace siempre a través de una “irrealidad”. ¿En qué consiste esa irrealidad? Del lado del yo queda de la anterior situación su idea y lo que aquella valía, así como la idea de mí mismo dentro de ella. Ha desaparecido la realidad física de la situación pasada, pero queda lo que Zubiri llama su “realidad objetual”, es decir, su intencionalidad, que no es, como cree la fenomenología, un fenómeno primario, sino la reducción, el reducto de la realidad física anulada. Por no verlo así la fenomenología desemboca, quíéralo o no, en idealismo. El hombre, mientras proyecta, se mueve libremente. Las ideas, abstraídas de la realidad física, separadas del mundo, no ofrecen resistencia y per-

pueden ser considerados como "medios", puesto que también ellos están penetrados por aquél y son inseparables de él. Solamente bajo el dominio de una concepción racionalista y propositiva puede descomponerse una acción, *después* de realizada, en esas abstracciones que se denominan "medios" y "fines"¹¹. El proyecto, como ya hemos dicho antes, lo es siempre *dentro* de una situación concreta y *para* ella. De antemano no es aún casi nada: en tanto que se va articulando a través del proceso y resistiendo la prueba de la realidad —es decir, para emplear la terminología tradicional, concretándose en "medios"— es como va cobrando entidad, realidad.

Por todo esto conviene levantarse, con Zubiri, desde la especificación medios-fines a la dimensión previa de las *posibilidades*, que comprende a unos y a otros, y ofrece además la ventaja de descubrirnos, como hemos visto, esa doble vertiente de irrealidad y plegamiento a la realidad, que posee todo acto humano. Esta sustitución de conceptos presenta, por añadidura, una ventaja accidental. Los términos "fin" y "medio", un tanto excesivamente intelectualistas ya en Aristóteles, se han cargado con el uso y con el "finalismo" característico del pensamiento moderno, de un sentido calculado, calculador y pragmático, que estorba a la experiencia directa de la realidad moral.

Las posibilidades nos vienen, como hemos visto, de la realidad, y después vuelven a ella. Esta vuelta a la realidad, desde el punto de vista de la *ποίησις*, puede y debe llamarse "realización". Pero desde el punto de vista de la *πράξις*, que es el punto de vista moral, debe

¹¹ La rígida separación de "medios" y "fines" ha sido combatida modernamente desde todos o casi todos los frentes: "heterogonía de los fines" de Wundt, teoría de G. W. Allport sobre la "autonomía funcional de los motivos" ("lo que al principio fué una técnica instrumental llega a ser un motivo central"), pragmatismo, filosofía de la existencia. Léanse estas palabras de Dewey: "Solamente cuando el fin es convertido en medio llega a ser definitivamente concebido e intelectualmente concebido y, ni que decir tiene, ejecutado. Como mero fin es vago, vaporoso, impresionístico. No *sabemos* realmente tras lo que vamos hasta que el curso de la acción ha sido mentalmente acabado." Puede verse una buena crítica actual, muy *matter-of-fact*, de la psicología de los medios y los fines, en Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, de donde tomo la precedente cita.

Más adelante, cuando tratemos de la vocación, veremos que tampoco ésta se revela *a priori* y en abstracto, como un "fin" perfectamente aislable, sino al hilo de las situaciones concretas y en el curso real de la vida.

En fin, otro tanto, y aun más, acontece en esa actividad nada "idealista" (los políticos "idealistas" o son muy malos políticos o son unos farsantes) sino "impura" que es la política, y que no sin razón ha sido llamada "arte de lo posible". La política verdadera es siempre política en situación que, como ha escrito Merleau-Ponty con alguna exageración, "no elige fines sino que se orienta sobre fuerzas que están actuando".

("secundum esse quod habet in rerum natura"), precisamente porque el bien, a diferencia de la verdad, *per prius* está en la realidad y no en el entendimiento.

En fin, el bien puede perfeccionar de dos maneras: en cuanto es directamente perfectivo, por modo de fin, y, secundariamente, en cuanto es *ductivum in finem*. En este segundo caso tenemos el bien útil. Y ha aquí, expuesta sucintamente, la serie de conceptos metafísicos en que se funda la ética tomista.

También para Xavier Zubiri la ética está subordinada a la metafísica o, como él prefiere decir, a la filosofía primera. Pero la filosofía primera no es aquí, en primer término, ciencia del ser, sino ciencia de la realidad. No estamos en condiciones de exponer la filosofía primera de Zubiri, sino muy sucinta y, sin duda, insuficientemente. Digamos solamente que, según ella, el ser es solamente la manera (humana) como la realidad le es presente al hombre y que, por tanto, remite a la realidad: "lo que es" envía a "lo que hay". El hombre tiene una inteligencia sentiente, cuya esencia consiste en estar en realidad. Este estar en realidad tiene carácter "noérgico", es decir, es un estar real en realidad (*reduplicative*). De ese estar en realidad como dimensión primaria de la inteligencia derivan la acción noética de inteligir y después la idea, que nos pone ya, no siempre como antes, en la realidad física, sino también ante la realidad objetual; el concepto que es la captación de cualquier realidad al captar la idea; y el juicio que nos defiere la *realidad* objetiva, esto es, que realiza la "prueba" de la *realidad*, objetual o física, mostrando la *adaequatio* del concepto a la realidad. El problema de la verdad queda inscrito así en el primario de la realidad y no, como viene ocurriendo desde Descartes, a la inversa. Y también el ser se inscribe en la realidad y surge al quedar las cosas ante mí "en" un respecto o habitud. Sin realidad y sin inteligencia no habría ser. El ser es siempre de "lo que hay" y consiste en traer la realidad a presentidad, y esta entificación de la realidad es lo que hace posible la evidencia.

Por tanto, viniendo a la ética, de lo que ha de hablarse primariamente, según esta concepción, no es del "ser bueno", sino de la "realidad buena": la realidad, en tanto que es buena, es la que nos hace preferir. Y, como veremos a su tiempo, el bien moral es, en una de sus dimensiones, la *realidad* misma en tanto que apropiable;

tante", aunque este "instante" haya sido preparado por años, o aunque la expresión exterior y las consecuencias de esta conversión no se manifiesten sino mucho tiempo después. El "instante" puede presentarse bajo la disposición anímica de la "angustia", como dicen Kierkegaard y Heidegger, pero no es necesario, ni mucho menos, que así sea. También, en otros casos, bajo la forma de "rpto", "serenidad", "plenitud", "paz"¹⁵.

El acto de la "repetición" consiste en la asunción, también en un instante, de la totalidad de la vida. Esta es, por decirlo así, tomada en peso y aceptada en su grandeza y en su miseria. Dicen que quien va a morir recorre en un momento todo su decurso temporal y "ve" su sentido. En esta concentrada actualización de la totalidad del pasado consiste precisamente la "repetición": el hombre "repite", vuelve a vivir en un "instante", junta y apretada, su vida. La "repite", no como espectador, sino como su autor responsable. Desde el punto de vista del "contenido" este acto puede consistir en "arrepentimiento". Mejor dicho, y por "acceptante" que sea, aunque suscriba la vida con un gran "sí", es también, necesariamente, "arrepentimiento", porque ¿quién no tiene de qué arrepentirse? Como se ve, así como el "instante" abonda en el presente —frente al vivir en el superficial, disipado y atomizante "ahora"— abriendo desde él el porvenir, la "repetición", vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido, frente al "olvido" del pasado.

Xavier Zubiri ve la esencia formal del tiempo y su unidad, no en el "instante" y la "repetición", como Kierkegaard, tampoco en la "memoria", como Bergson, sino en el "siempre". El "siempre", el "de una vez por todas", es el fundamento de la mutación temporal, y el ahondamiento, la intensión en él otorga la posesión de sí mismo. El hombre está ante el decurso y su tiempo consiste en estar ante su propia decurrencia, autopresente a ella, incurso en ella, sí, pero también sobre ella (sobre la "fluencia" de Leclercq), y sobre sí mismo. Y justamente en la "realización" de esta estructura fundamental —"siempre" como estructura de la realidad del hombre— es en lo que consiste el acto de "siempre". En él se reasume por modo sobre-temporal, es decir, en el fundamento mismo del tiempo, esa vida fuente de que hablaba Leclercq.

A mi parecer, esta estructura fundamental, descubierta por Zubiri, posee un fundamento teológico, cristológico y soteriológico.

¹⁵ Cfr. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*.

concluye que, como dice Zubiri, la esencia de la volición o acto de voluntad es la fruición y todos los demás momentos, cuando de verdad acontecen y pueden distinguirse o discernirse, acontecen en función de la fruición. De la misma manera que el razonamiento no es sino el despliegue de la inteligencia como puro ateniimiento a la realidad, la voluntad reflexiva y propositiva no es más que la modulación o distensión —el delecto, por así decirlo— de la fruición. Esta modulación o distensión no siempre entra en juego. Por ejemplo —sigo uno del propio Zubiri—, si estoy hambriento, sin haberme dado cuenta de ello, y veo de pronto un plato apetitoso, inmediatamente se produce en mí una fruición —que se manifiesta biológicamente en la secreción de jugos salivares, en que “se me hace la boca agua” —que culminará en la realización del acto de comer, en el saborear, paladear y deglutir el alimento. Pero si —para continuar con el mismo ejemplo—, estando hambriento no tengo alimento a mi alcance, entonces sí puede ponerse en marcha el complicado proceso al principio descrito, aunque nunca o casi nunca con todas sus etapas discernibles y, desde luego, si se trata de un acto plenario de voluntad, de un auténtico querer, sin que quepa separar los fines de los medios. Por ejemplo, cuando nos casamos, el matrimonio no es un fin para tener hijos ni para ninguna otra cosa, sino que el amor lo penetra y unifica todo. La complicada teoría de los fines primarios y secundarios sólo entra en juego realmente para quienes no quieren plenamente el matrimonio, para quienes se casan por conveniencia, para los “calculadores”. (La teología moral de la época moderna ha sido pensada, si no con vistas al pecado, sí por lo menos contando con la imperfección y la fragilidad: la teología moral moderna ha sido *Grenz-moral*, moral de delimitación entre lo que es y lo que no es pecado.)

Ahora bien, al descubrir que la fruición, como acción de fruir, constituye la esencia del acto de voluntad, no hemos puesto de manifiesto más que una de las dimensiones de éste, lo que tiene de *acto*, es decir, de transeúnte. Pero ya sabemos que *haciendo* esto o lo otro llegaremos a *ser* esto o lo otro; sabemos que al realizar un acto realizamos y nos apropiamos una posibilidad de ser: si amamos, nos hacemos amantes; si hacemos justicia, nos hacemos justos. A través de los actos que pasan, va decantándose en nosotros algo que permanece. Y eso que permanece, el sistema unitario de cuanto, por apropiación, llega a tener el hombre es, precisamente, su más profunda realidad moral.

Antes de seguir adelante resumamos en unos pocos puntos el resultado de nuestra investigación hasta el momento presente.

1. Hemos analizado una estructura radical del comportamiento humano, que es la del ajustamiento del acto a la situación. Al animal este ajustamiento le viene dado. El hombre tiene que hacerlo por sí mismo: por eso en su caso lo hemos llamado "justificación". Todo acto para ser verdaderamente humano tiene que ser "justo", es decir, ajustado a la realidad, coherente con ella, "respondiente" a ella. Pero, entiéndase bien, se trata de una primera dimensión de la "justificación", *justificación como ajustamiento*. A esta primera dimensión la llamaremos, con Zubiri, *moral como estructura*.

2. La justificación puede tener un segundo sentido, al que apenas se ha hecho más que aludir al final de nuestra exposición, *justificación como justicia*. Consiste en que el acto se ajuste, no ya a la situación, no ya a la realidad, sino a la norma ética (fin último, ley natural, conciencia moral). "Justo" ahora ya no significa simplemente "ajustado", sino que significa "honesto" (recuérdese que para Aristóteles y en cierto modo también para Santo Tomás, la justicia no es una parte de la virtud, sino toda la virtud. Es decir, que justicia puede tomarse como sinónimo de honestidad, como *facere bonum*). A esta segunda dimensión —de la que todavía no hemos hablado porque nada tiene que ver con el principio psicológico, pero de la que naturalmente tendremos que hablar— la llamaremos, con Zubiri, *moral como contenido*.

3. Los actos del hombre y —lo que nos importa más, como a través del análisis de los principios etimológicos y prefilosóficos hemos empezado ya a ver y habremos de ver con más claridad— el hombre mismo, en el segundo sentido de las palabras "justificación" y "moral", ciertamente pueden ser justos o injustos, morales e inmorales, y hasta si se quiere tal vez amorales también.

4. Pero en el primer sentido, el hombre en cada uno de sus actos verdaderamente humanos y, desde luego, en el conjunto de su vida, no tiene más remedio que ser "justo" o ajustado a la realidad. En el análisis prefilosófico vimos que el hombre "conduce" su vida y que a su modo de conducirla le llamamos "conducta". Ahora hemos visto que tiene que hacerlo así porque su vida no está predestinada por sus estructuras psicobiológicas, como en el caso del animal. Al revés, éstas le exigen que sea libre. El hombre es necesariamente —con necesidad exigida por su naturaleza, al precio de su viabilidad— libre. Por eso ha podido escribir Ortega que somos