

El fundamento antropológico-noológico de la moral en la filosofía de Xavier Zubiri

Oscar Barroso Fernández. Universidad de Granada

La fundamentación antropológica de la moral propuesta por Xavier Zubiri es uno de los elementos más conocidos de su filosofía gracias, fundamentalmente, a la divulgación que de ella hizo Aranguren en su *Ética* a través de la distinción entre una “ética como estructura” y una “ética de contenidos”¹. Aranguren afirmaba, con Zubiri, que la ética de contenidos encuentra su fundamento teórico en la ética como estructura, constituida por el análisis de la realidad humana en cuanto realidad moral, es decir, por el análisis de aquellas dimensiones antropológicas necesarias para comprender el comportamiento moral.

En el presente trabajo queremos desarrollar esta línea de investigación y mostrar que la perspectiva de Aranguren debe ser corregida a causa de la evolución del pensamiento de Zubiri a partir de los años en que Aranguren presentó su *Ética*. La antropología de que se sirvió Aranguren era de carácter teórico-explicativo. Por nuestra parte, pensamos que hay una dimensión antropológica fundamental respecto a ésta.

1. La depuración fenomenológica de la filosofía de Zubiri

Las dos obras más importantes de Zubiri son *Sobre la esencia* (1962) y la trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-1983). Mientras que para algunos no se producen cambios significativos entre ambas obras, de tal forma que se podría decir que lo sustancial y novedoso de la obra de Zubiri estaba ya presente a principios de los años sesenta², otros pensamos que entre ellas el pensamiento de Zubiri sufrió grandes transformaciones³, aunque más en la línea metodológica que en la de los contenidos.

Para muchos, *Sobre la esencia* aparecía como un buen intento de renovación de la metafísica escolástica, perspectiva que se veía apoyada por el hecho de que Zubiri estudiara en Lovaina en el círculo de restauración escolástica de Desiderio Mercier. Esto positivamente, porque negativamente se quería dar a entender que la obra de Zubiri estaba exenta de fundamento, que era un tratado de metafísica anacrónico, sobre todo después de la voraz crítica a la que Heidegger había sometido a la historia de la onto-teología.

A partir de entonces Zubiri se preocupó de mostrar los fundamentos metodológicos de su filosofía, labor que encuentra su máxima expresión en la trilogía sobre la inteligencia sentiente⁴. *Sobre la esencia* se presentaba como un proyecto de “metafísica intramundana”. Esto sería suficiente para desmontar las críticas de escolasticismo, porque la escolástica, en cualquiera de sus variantes, no tiene dudas respecto a la posi-

¹ Cf. José Luis L. Aranguren. *Ética*. 8ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1990 (1ª ed. 1958). p. 88.

² Véase, por ejemplo, el trabajo de Rafael Martínez Castro. “La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia”. En Juan A. Nicolás y Oscar Barroso (eds). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Granada: Comares, 2004. pp. 149-164.

³ Es lo que he mantenido a lo largo de mi libro *Verdad y acción. Para entender la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Granada: Comares, 2002. Esta orientación para la interpretación de la filosofía de Zubiri fue presentada por Diego Gracia en su monografía *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986.

⁴ Un paso esencial en este proceso de depuración está constituido por el curso de 1966 *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza, 2001. Véase mi recensión sobre la obra en *Diálogo Filosófico*, 53 (2002), 357-9.

bilidad y necesidad de hacer referencia a la trascendencia desde la metafísica⁵. A estas alturas la filosofía de Zubiri podía ser considerada, metodológicamente, como una mezcla de influencias escolásticas (sobre todo la metafísica objetivista de Francisco Suárez), científica y fenomenológica. Pues bien, la depuración metodológica de la obra de Zubiri se produjo en una línea fenomenológica; entendiendo por fenomenología no la concreta filosofía de Husserl sino algo más amplio que engloba también movimientos como la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. De hecho, al igual que en el caso de éste último, Zubiri pretende superar el idealismo objetivista inherente al pensamiento de Husserl a partir del análisis de la facticidad.

Después de *Sobre la esencia* Zubiri insistirá en que su filosofía no consiste en una *explicación teórica*, sino en una *descripción de hechos*, de la actualidad dada en la aprehensión. Bajo esta guía metodológica, quiere constituir una filosofía primera que sirva de *fundamento* a las diversas formas de explicación racional, entre ellas, la ontología, la antropología filosófica o la filosofía moral. A su vez, las formas de saber racional-explicativo pretenden darnos el fundamento *en profundidad* de lo que es dado inmediata e insuficientemente en la aprehensión primordial. Surgen así dos nociones de fundamento que es preciso aclarar. Por un lado, a través de nuestras diversas formas cognoscitivas, pretendemos saber qué son las cosas que constituyen el mundo más allá de su primera presentación. En este sentido, buscamos el fundamento de lo dado allende lo dado. Por otro lado, esta búsqueda no puede partir más que de lo previamente dado, que desde esta perspectiva se constituye en *sistema de referencia*, principio y canon de toda marcha racional. En este segundo sentido, nuestros esbozos racionales se hallan fundados en lo previamente dado en aprehensión. Entre la aprehensión primordial de realidad y la razón hay un paso intermedio, el *logos*, consistente en el actualización de la cosa dada en aprehensión desde el resto de las cosas ya aprehendidas, es decir, en la dotación del sentido de lo dado. Del análisis lógico salen aquellos elementos que constituyen el sistema de referencia del esbozo racional. La filosofía primera es *logos*.

2. Antropología de la actualidad

Algunos estudiosos, para diferenciar la fenomenología de Husserl de la zubiriana, han llamado al análisis zubiriano 'noología', distinguiéndola, en este sentido, de la 'metafísica', que pretende una explicación del *factum* filosófico. Aunque tal perspectiva sirve efectivamente para que el análisis de Zubiri no se equipare con el husserliano, lo cierto es que puede conducirnos a una grave confusión: pensar que sólo el análisis de los actos intelectivos es el terreno propio de la fenomenología zubiriana. Zubiri pretende aplicar esta distinción entre descripción y explicación no sólo a los actos de la inteligencia sentiente, sino también a lo actualizado en ella: la realidad. Esto es fundamental, porque es, precisamente, lo que permite ofrecer una antropología descriptiva que sirva de sistema de referencia a la reflexión ética, lo que denominó *antropología de la actualidad*.

Ahora estamos en condiciones de entender en qué sentido ha de ser corregida la interpretación de Aranguren. Éste construyó la ética como estructura sobre el eje de la antropología zubiriana, entendiéndola como una antropología de carácter racional. Por ello no dudó en servirse al mismo tiempo de otras conceptualizaciones filosóficas, como la aristotélica o la tomista, o de los saberes científicos sobre el ser humano. El

⁵ Incluso en sus expresiones más modernas, como la suareciana, Dios sigue siendo objeto principal de la metafísica, aunque deje de ser su objeto adecuado. Cf. Francisco Suárez. *Disputationes metaphysicae*. D I, S I, 11.

propio Zubiri había procedido de esta forma. En cualquier caso, la fundamentación que a partir de aquí se quería ofrecer era siempre de corte racional. Por nuestra parte, pensamos que, de la misma forma que Zubiri llevó a cabo una depuración fenomenológica de su análisis de la inteligencia sentiente y, en parte, de la realidad actualizada en esta inteligencia, es posible encontrar también respecto al ser humano elementos a los que se puede hacer referencia desde el punto de vista de una mera descripción de hechos, y que, por lo tanto, se pueden constituir en elementos de fundamentación pre-racional de nuestros intentos racionales por comprender y justificar el comportamiento moral.

¿Cuáles son los elementos que intervienen en esta antropología de la actualidad? Zubiri ha dicho que la realidad humana puede ser estudiada a tres niveles distintos de profundidad menor a mayor: 1) a través del estudio de las acciones que el viviente ejecuta, 2) partiendo de las “habitudes” o los modos que tiene de enfrentarse con la realidad y, por último, 3) buscando las estructuras que lo constituyen. Aquí no podremos hacer mucho más que enumerar estos elementos, pero su desarrollo exhaustivo ha sido el objetivo de mi tesis doctoral *Hombre, verdad y acción en la antropología de Xavier Zubiri*.

3. Los actos volitivos

En el análisis de las acciones, tanto en el animal como en el hombre se pueden detectar tres momentos inherentes a toda acción y que constituyen una unidad intrínseca: “suscitación”, “modificación tónica” y “respuesta”. En la modulación de estos momentos encontramos, a juicio de Zubiri, la diferencia fundamental entre el animal y el hombre: en el animal consiste en “aprehender estímulos”, es decir, en “sentir”; mientras que el hombre “se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades”⁶; de tal forma que suscitación, modificación tónica y respuesta son en él, respectivamente, intelección sentiente, sentimiento afectante y volición tendente.

En *Inteligencia y realidad* distingue “acción” de “función”: mientras que el sujeto de una función es una determinada estructura del viviente, “la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero”⁷. De esta forma, cuando hablamos de acto, por ejemplo intelectual, hemos de tener en cuenta que, en cuanto momento de la acción, no podemos estar haciendo referencia a un “puro” acto intelectual. Lo que ocurre es que en cada acción hay un dominio de unas notas sobre otras, lo que explica que podamos referirnos y distinguir conceptualmente los actos intelectivos de, por ejemplo, los actos volitivos.

Quería hacer hincapié en esta unidad porque significa que si podemos hacer una referencia fenomenológica a los actos intelectivos, también será posible hacerla respecto de los actos del sentimiento afectante y la volición tendente. De hecho Zubiri considera que los tres son aspectos de la inteligencia sentiente y por tanto elementos a abordar desde la noología. Ciertamente, en la trilogía Zubiri sólo ha desarrollado el primer momento, pero ha dejado esbozado el análisis noológico de los otros dos. Me centraré en la volición, aunque también el sentimiento tiene importantes implicaciones en la cuestión moral.

En el hombre se ha abierto la clausura de sus instintos y, por ello, se ve en la obligación de tener que elegir entre distintas respuestas en la realidad. Por su inteligencia

⁶ X. Zubiri. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986. p. 15.

⁷ X. Zubiri. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1980. p. 29.

sentiente, aprehende lo real, y, en esta realidad aprehendida, tiene que elegir intelectivamente la respuesta, tiene que suspender lo que sería la respuesta biológica para hacerse cargo de la cosa en cuanto real. Por este acto de elección, es una "realidad libre". La libertad no es, desde esta perspectiva, algo que se superpone a la naturaleza humana para manejarla, sino que viene impuesta por esta misma naturaleza. Y esto no sólo por el hecho de que la libertad sea producto de la indeterminación de los impulsos, sino también porque el acto de libertad se inscribe en estos impulsos. Es decir, el acto volitivo no es algo abstracto, sino determinado por los impulsos. A su vez, la voluntad controla el modo de estar con mis impulsos en la realidad.

Esta concepción de la libertad es producto de su inserción en la voluntad. La libertad no es la razón formal de la voluntad, sino que, a la inversa, un acto es libre cuando es un acto voluntario. Es decir, la libertad se inscribe en la voluntad, en el sentido en que es el *modo* "como el hombre es volente en el universo"⁸. Con esto, a su vez, se puede detectar en la volición un momento anterior a la libre determinación. Antes de toda elección entre lo bueno y lo malo estamos, *pre-intencionalmente, atenidos*, a lo Bueno en sentido trascendental, a la mera actualidad de la realidad en la voluntad. La disyunción sólo aparece en la búsqueda concreta, una vez interviene la intencionalidad. Cuando defino una idea plenaria de mí mismo, entonces las cosas serán buenas o malas dependiendo de si favorecen o desfavorecen dicha idea. Pero la realidad, en cuanto tal, no tiene ese carácter disyuntivo, sino que constituye el Bien. Y éste no es un concepto vacío, sino que la realidad actualizada en el nivel básico de la voluntad tendente es el Bien en cuanto que la realización de mi propia realidad depende absolutamente de esta realidad. Éste es el sentido de la afirmación de Zubiri de que "la realidad en su condición de estimada es lo que formalmente constituye el bien"⁹. Aunque ciertamente hay cosas reales que pueden conducirme a la infelicidad, la cuestión de la felicidad o la infelicidad es implantable si no se asienta sobre la Realidad, ya que todo proyecto depende de ella.

¿En qué consiste el acto de volición en cuanto tal? Si por la fuerza del estímulo, el animal se ve encaminado a través de la tensión de sus tendencias a dar una respuesta biológica, en el hombre esta tendencia —al no ser la tendencia propia del estímulo, sino una tendencia que nos pone ante una realidad *hacia* la que se tiende— pierde la fuerza de tensión para pasar a ser *pre-tensión*. La pretensión es, así, el resultado de la suspensión de la respuesta inmediata propia de la impresión estímulo. Pero la voluntad tendente es más que mera pre-tensión, porque si las tendencias pierden su carácter tensante, su fuerza de imposición, hace falta la intervención de algún elemento más que lleve a la elaboración de una respuesta ajustada. Al transformarse la tensión en pretensión, el hombre queda como flotando sobre sí mismo y entonces, en vez de ser llevado por las cosas reales a una determinada respuesta, será él quien conduzca su acto de elección por delante de sí mismo. Y "llevar delante" es, precisamente, el sentido etimológico de *praeferens*. La preferencia cumple la pre-tensión.

En la preferencia, buscamos la realización de nuestra realidad, nuestro *bien plenario*: la realidad suspendida no aparecerá entonces en tanto que realidad, sino en tanto que puede hacer *posible* esta realización. La realidad por sí sola no determina los actos volitivos, sino que sólo lo hace en la medida en que aparece como posibilidad para mi realización. La cosa real se transforma en *bien* porque el hombre le da un *poder*, se pone en ella buscando su realización. En la suspensión de la respuesta, en la pretensión, el

⁸ X. Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1992. p. 19.

⁹ X. Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*. p. 222.

ser humano sale de sí, de su *mero estar*, para colocarse *sobre sí*; pero no puede vivir indefinidamente en esta situación de “inquietud”, tiene que superar la suspensión, volver a unirse a la realidad sobre la que está, habiendo ganado para sí el “ser querido” más allá de lo meramente sido: “realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad sida sea formalmente mi realidad querida”¹⁰. Y para que esto ocurra, me pongo en la realidad como bien. Es decir, en la realización volitiva de mi propia realidad he de *querer* un bien.

Este querer tiene obviamente una dimensión determinativa –la voluntad tiene que decidirse entre los bienes posibles–, también es amor –el hombre pone su propia realidad en la cosa que quiere–, pero ante todo, hay que hacer notar que el querer se mantiene, es una *actividad*. Esta actividad, esencia del querer, es lo que Zubiri denomina “frucción”¹¹: el ponerme en la cosa que quiero es un ponerme complaciente.

Desde el punto de vista de una fundamentación antropológica de la moral, resulta fundamental la pregunta por los criterios de preferencia que determinan nuestras voliciones. Para Zubiri está claro: la preferencia depende de un previo *estar sobre sí* de la realidad humana. El ser humano se ve a sí mismo como una realidad desde la que su situación tiene que ser resuelta, como sistema referencial de toda preferencia. Tiene una determinada idea de realización, de perfección, que le guía en sus elecciones, le muestra los bienes que tiene que apropiarse para ser lo que moralmente quiere ser, para alcanzar su forma plenaria. Es decir, la moral que Zubiri funda en su análisis de los actos volitivos es de carácter eudemonista. Porque estar en forma plenaria era aquello que los griegos llamaban *endaimos*: “la forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad”¹². El criterio de preferencia es una determinada idea de felicidad. La moral pende, en último término, de esta idea o, mejor, *ideal*.

El *deber*, el gran concepto de la moral kantiana que aún no ha salido en este planteamiento, es siempre dependiente de este ideal de felicidad. El deber es la condición de una posibilidad en cuanto apropiada para la realización de mi ideal de felicidad. Porque estoy ligado irresolublemente a un ideal de felicidad, sea el que sea, estoy *obligado* a las posibilidades conducentes al mismo.

4. Los hábitos morales

El concepto de “habitud” en la filosofía de Zubiri es bastante complejo. Ciertamente hace referencia a lo que la tradición ha llamado hábitos y su carácter de realidad no es ni la propia del acto, ni la estructural, sino, más bien, lo que se entendió en la segunda escolástica por “modo”¹³.

Zubiri hace depender los actos humanos de las habitudes que los hacen posibles. Hacemos determinadas cosas, porque tenemos determinados medios de enfrentarnos a la realidad, de habérselas con ella: “por bajo del proceso vital hay en todo viviente un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo: es la *habitud*”¹⁴. En este momento no podemos hacer referencia a todas las habitudes, ni siquiera a todas aque-

¹⁰ X. Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*. p. 75.

¹¹ X. Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*. p. 43.

¹² *Sobre el hombre*. pp. 390-391.

¹³ Véase la disputación XLIV de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez.

¹⁴ *Inteligencia y realidad*. p. 93.

llas que intervienen en la moral, me referiré sólo a la habitud propiamente moral: el carácter.

He dicho anteriormente que el hombre prefiere de acuerdo con la forma en que quiere determinar su realidad; puede y debe determinar su figura estando sobre sí mismo. La realidad humana no se agota en sus estructuras psico-físicas, sino que está abierta a distintas figuras de personalización. El ser humano, en su enfrentamiento con la realidad, tiene que *ir haciéndose*, realizándose. Al apropiarse volitivamente una realidad, lo que está haciendo es realizarse a sí mismo en un intento de superar la escisión que hay entre lo que es y lo que quiere ser. Sólo si lo logra de una manera razonable llegará a ser dueño de sí mismo. Todo esto es lo que hace del hombre no sólo una realidad física, sino también moral. Todas las preferencias que lleva a cabo se inscriben en el decurso de su vida. Cada una de ellas va perfilando su figura. En cada acto de elección, la acción pasa, pero la posibilidad queda apropiada. Lo radical de la moral está en la voluntad, en el acto en el que digo: “esto es lo que quiero, real y efectivamente”, tomando la realidad como posibilidad para dar definición a mi personalidad, mi carácter moral.

5. *Las estructuras trascendentales*

Para Zubiri, el análisis del hombre desde el punto de vista operativo, es decir, desde sus actos y hábitos, es fundamentalmente fenomenológico, descriptivo. Pero, ¿qué ocurre con el análisis de las estructuras? Desde el punto de vista de *lo que las cosas son*, es difícil hacer referencia a ellas descriptivamente; se trata de un nivel de profundidad tal que sólo tenemos acceso a él explicativamente. Pero la filosofía se ha preocupado prioritariamente, en el sentido de una filosofía primera, no de qué es cada cosa determinada, sino del *hecho de que las cosas son*, es decir, de su *dimensión trascendental*. Y esto es lo que es abordable fenomenológicamente.

Las cosas reales no se agotan en sus notas, sino que cada una de ellas está desde sí misma *abierta respectivamente* al resto de la realidad. Este momento que trasciende a cada cosa particular expansivamente hacia el resto de las cosas no es un momento concebido, sino *sentido* en la cosa misma. La metafísica es, para Zubiri, precisamente, en análisis de la función trascendental de la realidad; el análisis del mundo, porque el mundo es la realidad en su momento de trascendentalidad.

En lo que se refiere a la realidad humana, su trascendentalidad tiene un carácter de reduplicación respecto al resto de realidades del mundo. Porque su apertura no es sólo de sus notas, sino de su propio carácter de realidad. En cualquier otra realidad, la apertura depende de la apertura respectiva de sus notas; pero el hombre no sólo está abierto a la realidad por la respectividad de sus notas psico-físicas, sino también *formalmente*. Zubiri lo expresa de la siguiente forma: “hay realidades que en función trascendental no sólo son ‘en sí’, sino que son en sí tales que a su propio ‘de suyo’ pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad [...] son abiertas a su propio carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo *lo real en cuanto tal*”¹⁵.

Esta apertura tiene dos sentidos. En primer lugar, el hombre está abierto a su propio carácter de realidad. Por ello no es sólo “de suyo” como el resto de realidades, sino también *suyo, suidad*. Se pertenece reduplicativa y formalmente en su propia realidad. Esto, para Zubiri, es lo que constituye el estrato último de la *persona*, su *forma de realidad*,

¹⁵ Xavier Zubiri. *Sobre la esencia*. 5ª ed. Madrid: Alianza, 1985. (1ª ed. 1962). p. 500.

lo que la persona es para sí misma. Pero esta suidad refluye al exterior y constituye a la persona en un *modo de realidad* en la realidad misma. En esta respectividad y por su suidad, el hombre se constituye como un *absoluto*, una realidad final separada del resto de las cosas reales. Pero, al mismo tiempo, un absoluto sólo *relativo*, porque siente que es absoluto *impelido* por la realidad misma. A diferencia de lo que ocurre con el animal, en el hombre los actos que ejecuta no se agotan en lo que son, sino que constituyen medios para la realización personal que se presenta como un fin en sí misma. Pero este fin viene *impuesto* por la realidad en que el hombre se halla instalado. Siente que su carácter final, absoluto, lo es *fundado* en la realidad; que sólo puede determinarse *apoyado* en la realidad frente a la que se encuentra *ab-suelto*.

La posibilidad del análisis descriptivo de la función trascendental es central, porque es en él donde tropezados con el sentido *físico*, no sólo conceptivo, de nociones tales como la 'singularidad', la 'dignidad', la 'libertad' o la 'comunidad'. Todas estas nociones son dependientes de la *realidad personal*, es decir, de la realidad humana en su momento trascendental. El hecho de que la tradición haya expresado con la noción de persona tanto categorías antropológico-metafísica como éticas, no se debe al posible carácter confuso del término, sino al hecho de que la moral está montada sobre el carácter personal de la realidad humana. Es una *realidad*, la realidad humana, la que está dotada esencialmente de dignidad, la que se hace en la entrega, el compromiso y la elección.

Oscar Barroso Fernández
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Granada
18011 Granada
oscarbarroso@yahoo.es