

LA REALIDAD HUMANA COMO PAUTA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI

THE FUNDAMENTAL CONCEPTS OF XAVIER ZUBIRI ABOUT MAN AS A MORAL REALITY

Juan José García

Universidad de Montevideo

Lord Ponsonby 2530

11600 MONTEVIDEO

URUGUAY

Tel. (598-2) 709-7220

Fax. (598-2) 708-5304

jjgarcia@um.edu.uy

Resumen

Este trabajo explicita las nociones fundamentales de Xavier Zubiri sobre el hombre como realidad moral: el fundamento de esta conceptualización y las razones por las que su planteamiento se encuentra en las antípodas de un relativismo ético, aun cuando enfatice el inexorable ejercicio de la libertad por parte del hombre para hacer su vida —para «realizarse», en el preciso sentido que tiene este término en el sistema zubiriano. A continuación se hace una crítica a parte de la prolongación y de la interpretación del sucinto pensamiento ético del filósofo español —inédito hasta después de su muerte— propuestas por Diego Gracia. Concretamente se señala que una «ética formal del bienes», tan próxima desde su óptica a una postura kantiana, no parece congruente con lo explícitamente afirmado por Zubiri.

Palabras clave: Realidad humana, Ética, Realización.

Abstract

This work explains the fundamental concepts of Xavier Zubiri about man as a moral reality. It covers the ground of this conceptualization and the reasons why its approach is diametrically opposed to ethical relativism, even though it stresses the inexorable exercise of freedom on the part of man to make his own life "in order to realize himself", in the precise sense which this expression has in the Zubirian system. Moreover the work critiques the interpretation and extensions of Zubiri's succinct ethical thought as proposed by Diego Gracia after Zubiri's death, based on works published posthumously. Specifically, the present work points out that an ethical form of the good, similar to Kant's position, is not congruent with what Zubiri has explicitly affirmed.

Key words: Moral reality, Ethics, Realization.

1. Introducción

Xavier Zubiri no dejó prácticamente ningún escrito publicado sobre la moralidad humana, aunque sus ideas fueron ampliamente difundidas por José Luis L. Aranguren¹.

Póstumamente, Ignacio Ellacuría editó *Sobre el hombre*² con materiales de diversas épocas³, aunque no se trata de una edición crítica —lo que no deja de ser un inconveniente para fundamentar

con rigor los estudios zubirianos basados en escritos inéditos en vida del filósofo. De todos modos, el capítulo VII, «El hombre, realidad moral», tomado del curso oral de treinta y cinco lecciones que dictó Zubiri en 1953-1954⁴, es lo suficientemente extenso y explícito; por esto se puede adoptar como texto básico para adentrarse en lo que el filósofo entiende por «hecho moral» sin dificultades de interpretación⁵. Su innegable limitación es que no incursiona demasiado en las implicaciones del tema.

En síntesis, Zubiri sostiene que el hombre se encuentra impelido a realizarse, a hacer realidad en su vida las posibilidades que encuentra, y al hacerlo necesariamente tiene que optar por algu-

1 Su libro *Ética*, cuya primera edición de 1958 cuenta con numerosas reediciones, recoge los planteamientos éticos básicos de Zubiri. Cfr. Aranguren, J. L. *Ética*, 3ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1965, 19-29.

2 Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

3 Los cursos orales que dictaba Zubiri eran grabados y corregidos por él, pero muy pocos fueron publicados en vida del filósofo. Siguió una conducta similar con lo que escribía.

4 Cfr. Ellacuría, I. «Presentación». En: Zubiri, X. *Sobre el hombre*, op. cit. xix.

5 Cfr. Zubiri, X. *Sobre el hombre*, op. cit. 343-440.

nas muy concretas que, al mismo tiempo, lo van configurando personalmente. Por esta razón, el hombre es una realidad moral. No puede no elegir, y eligiendo *se elige*: a partir de su «personalidad», su constitución psico-física, va conformando libremente su «personalidad»⁶. Por otra parte, esta «imposición» que lo real ejerce sobre el hombre para que elija determinadas realidades tiene un carácter gozoso: sus propias estructuras psico-somáticas tienden a satisfacerse con cosas reales.

La brevedad del desarrollo de algunos temas planteados por Zubiri, concretamente el que se refiere al hombre como realidad moral, incita a prolongar su pensamiento. El riesgo que se corre es llegar a unas conclusiones que resultan contradictorias —en parte, al menos— con sus nociones fundamentales. En algún caso, esto es más que un riesgo. Esa impresión deja la postura de Jordi Corominas en su libro *Ética primera*⁷, aunque se trate más de una interpretación que de una prolongación. Ese libro recoge los aspectos más señalados de su tesis de doctorado dirigida por Ángel González —partidarios, ambos, de una estricta simultaneidad de los momentos intelectual, volitivo y sensible en la filosofía de Zubiri⁸.

En relación con este riesgo, el objetivo de este trabajo es señalar lo remoto que

se encuentra el pensamiento de Zubiri sobre «la realidad moral» —sobre el hombre— de cualquier tipo de ambigüedad que pudiera dar pie a planteamientos que, si bien no se presentan como netamente relativistas, son de tal amplitud que podrían dar cabida a cualquier tipo de moral, al menos en cuanto a sus contenidos. Es decir, desde algunas interpretaciones y prolongaciones del pensamiento del filósofo, pudiera parecer que lo elemental de sus reflexiones en esta materia legitimara posturas diversas —y hasta contradictorias, cabría decir—, considerándolas como compatibles con una ética de impronta zubiriana. Por el contrario, lo que se infiere de la lectura de los textos póstumos de Zubiri, más aún leídos a la luz de los que dejó publicados, es que si bien, y en concreto para el tema que aquí se aborda, son muy básicos, al mismo tiempo resultan sobradamente nítidos como para que queden al margen de todo tipo de relativismo.

2. Al margen de todo relativismo

Existen fundadas razones para distanciarse de una interpretación relativista —ambigua, si se prefiere— de los planteamientos éticos zubirianos. Tres citas de su libro *El hombre y la verdad*, resultan inequívocas sobre la decisiva importancia que esta tiene en la vida humana. Porque en la verdad que desde la realidad se le impone al hombre éste puede descubrir su propio «modo de realidad», en el cual la libertad es una exigencia de creatividad que no parte de una total indeterminación, sino que ha

6 Ibid., 129-221.

7 Corominas Escudé, J. *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

8 Cfr. González, A. *Estructuras de la praxis*, Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.

de ejercerse inexorablemente desde su propia realidad determinada que él no se ha dado a sí mismo, y que resulta una pauta fundante del ejercicio de su libertad si pretende ser verdaderamente libre y no arbitrario. Afirma Zubiri: «El hombre es un ente que no puede desentenderse de la verdad, sino que la verdad constituye un ingrediente esencial de su propia realidad humana»⁹. Más adelante enfatiza: «La verdad es un ingrediente esencial del hombre, y todo intento —teórico o práctico— de aplastar la verdad sería en el fondo un intento —teórico y práctico— de aplastar al hombre»¹⁰. Finalmente, aunque se podría abundar en citas de otros trabajos sobre este tema, un texto en el que discierne lo que podría considerarse como la actitud fundamental que inspira los diferentes relativismos morales vigentes: el «desarraigo» de toda realidad. Sostiene Zubiri: «Quiéralo o no lo quiera, por muy nihilista que se declare, el hombre vive henchido de realidad. En todos los actos que ejecuta a lo largo de su vida, en todas las dimensiones de esos actos (por muy poco intelectuales que sean) va siempre envuelto un momento de realidad, que es lo que da al acto humano su carácter específicamente humano»¹¹.

Hay dos aspectos en los que se puede reconocer la fuerza impositiva de la realidad en la vida humana. El primero es el que se puede constatar desde lo real en cuanto real, como fundamento

de todo posible sentido. El segundo, se hace presente desde la forma de realidad propia del ser humano. En este último aspecto se podrían señalar, al menos, tres instancias distintas en las que se explicita la necesaria presencia de la verdad en la correcta realización de la vida humana: la primera se fundamenta en la estructura del hombre, y consiste en el «phylum» humano en tanto que estructuración genética que condiciona la realización del hombre en su específica «humanidad»; la segunda, se deduce desde el ejercicio de la inteligencia humana en su peculiar modo de sentir, que determina un enfrentamiento con las cosas en su carácter de realidades, y consiste en la capacidad que tiene el hombre para juzgar su propia realización; por último, la voz de la conciencia, como un modo de presencia de lo real en la dinámica propia de la realización humana, abierta al ejercicio de una libertad que, aunque necesariamente encuentra unos condicionamientos, no pierde su capacidad de optar.

2.1. *Las exigencias de lo real*

Prolongando el pensamiento de Zubiri en un aspecto tan vinculado con la moralidad humana como es la fundamentación del «sentido» en la realidad, se podría concluir que el «desarraigo» de la realidad se traduce tanto en lo que cabría llamar su «arbitrariedad» —parece que ya no interesa encontrar al sentido su fundamento en lo real, sino que basta con que la propia subjetividad resulte gratificada por el mismo—, como en el «sin sentido» que impera hoy en tantas

9 Zubiri, X. *El hombre y la verdad* (1966), Alianza, Madrid, 1999, 139.

10 *Ibid.*, 164.

11 *Ibid.*, 38.

filosofías. Ambas posturas implican, al menos, prescindir de la verdad en una dimensión tan importante de la vida humana como es la moral.

La articulación entre «cosa-real» y «cosa-sentido», en la que no se entrará en este trabajo, es una noción importante también cuando se hace referencia a la realización humana. Por esta razón importa señalar algunos aspectos generales: clarifican las posibles ambigüedades en la interpretación y en la prolongación de la filosofía de Zubiri. En una época en la que, como se decía en el párrafo anterior, algunos de los pocos que sostienen la vigencia del sentido tienden a convalidar todos los que sean gratificantes para quienes los hayan esgrimido, o aquellos que socialmente resulten «políticamente correctos», el filósofo español no cede ante esta tendencia y, convencido de que las «cosas-sentido» forman un «construc-to» con la realidad humana —expresión que toma de la lingüística, con la que se hace referencia a algunas expresiones en lenguas semíticas que involucran indisolublemente dos términos—, sostiene que es imprescindible que las cosas reales posean una «condición» sin la que no pueden convertirse en «cosas-sentido» por mucho empeño que el hombre ponga¹². Es decir, el sentido no es arbitrario: la libertad humana tiene un límite en el «de suyo» —o «en propio»— que la realidad posee. Noción clave de su filosofía que ilumina la naturaleza de tantas problemá-

ticas humanas y sociales de la actualidad que, en cierto modo, no se habían dado hasta ahora, pero que no pierden su carácter de opciones humanas y que, por tales, no pueden dejar de ser morales. Por tanto, exigen el pronunciamiento de una inteligencia que por ser *sentiente* huye de las abstracciones, se hace cargo de las instancias más concretas de lo real, pero que por ser *inteligencia* es capaz de discernir cuándo alguna opción que hacen los hombres deja de ser humana, porque no está legitimada por las exigencias de una realidad que tiene una forma determinada; según la conceptualización de Zubiri, la de una «esencia abierta» que al realizarse necesariamente debe contar con los demás y con el resto de cosas reales, que también poseen su propio modo de realidad, su propia «condición»; por tanto, su inherente capacidad, o incapacidad, para tener un sentido determinado por la libertad humana. Y que, en consecuencia, no pueden dejar de resultar posibilidades apropiables desde su misma condición de realidades, o desapropiables porque no poseen el fundamento suficiente en su propia estructura para constituirse en posibilidades que realicen al hombre en la línea de una plenitud exigida desde sus mismas estructuras psico-físicas.

2.2. Las exigencias propias de la realidad humana

a) El «phylum» humano

Una pauta para descartar cualquier tipo de ambigüedad en Zubiri es su conceptualización de la sustantividad

12 Zubiri, X. *Sobre la realidad*. Alianza, Madrid, 2001, 222.

humana como «sistema psico-físico»¹³. Según el filósofo, el hombre posee un *phylum*, una determinada estructuración genética que implica su apertura a la realidad en cuanto tal, y a sus semejantes en la condición de tales: en esto se diferencia cualitativamente de los animales. Por tanto, su modo de realizarse no depende exclusivamente de sus opciones libres, sino también de las «exigencias» implicadas en su estructuración genética básica. Es decir, la realización adecuada del hombre estará siempre en la línea de su propia «*phyliación*» —y no otra diferente que se le pudiera ocurrir—, aunque no se esté en condiciones, dentro de las diversas posibilidades viables, de determinar cuál sea la óptima. En este sentido, y aunque Zubiri no desciende a este ejemplo, es perfectamente coherente sostener que así como no es conveniente, y hasta podría resultarle dañino, determinado tipo de alimentación que no se adecuara a sus exigencias biológicas, análogamente tampoco cualquier conducta moral —cualquier modo de realización— resulta compatible con su característica de animal *humano*, con unas exigencias intelectuales que tienen, según el filósofo, una estricta función biológica primaria, aunque el papel de la inteligencia en la vida humana sea mucho más amplio.

Las referencias al *phylum* en sus escritos no son una cita ocasional. Por el contrario, en siete lugares distintos de su libro *Sobre el hombre*, para no hacer referencia a otros, alude a esta realidad

13 Cfr. Zubiri, X. *Sobre el hombre*, op. cit. 60-68.

con ocasión de diferentes aspectos de la vida humana. Señala Zubiri: «La unidad filética del animal de realidades es la que constituye la especie humana»¹⁴. Y puntualiza que este conjunto de caracteres filéticos no sólo se puede constatar biológicamente, sino que se trata de una estructura *metafísica*, algo en lo que consiste la realidad humana en cuanto tal¹⁵. Esta estructura metafísica tiene unas precisas dimensiones estructurales, tanto a nivel individual como a nivel social e histórico. Por tanto, no resulta propiamente humano cualquier tipo de vida, ni cualquier organización social; ni tampoco es posible justificar como si fuera legítima cualquier realización histórica —todas ellas portadoras de su propia dimensión «moral», en tanto que el hombre es una «realidad moral».

Zubiri sostiene que «sólo hay sociedad cuando el *phylum* es humano, esto es, cuando el animal es animal de realidades»¹⁶. De ahí que el hombre llegue a «lo social desde su propia animalidad abierta desde sí misma a la realidad»¹⁷. Y porque el *phylum* es primariamente prospectivo en sí mismo, en cuanto *phylum*, el hombre es sujeto de la prospección, y su transmisión de vida es «herencia» en sentido amplísimo, es «tradición» en el sentido de «entregar» —*tradere*— «modos de estar vivientemente en la realidad»¹⁸. Recepción de una herencia que el hombre

14 Ibid., 188.

15 Cfr. Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Alianza, Madrid, 1985, 250-256.

16 Zubiri, X. *Sobre el hombre*, op. cit. 199.

17 Ibid.

18 Ibid. 199.

no recibe pasivamente, porque necesariamente «juzga» y decide sobre su adecuación o inadecuación a lo que él considera una exigencia humana. También podría, negando esa exigencia desde su libertad, realizar su vida personal y social al margen de la misma. Pero entonces se trataría de una positiva negación de lo exigido por una precisa estructura que impone una dinámica determinada para realizarse. Es decir, el ser humano puede ignorar —voluntaria o involuntariamente— su específica realidad; lo que no puede hacer es anularla.

El hombre tiene, por tanto, una determinada estructura psico-física de la que no puede desentenderse en la realización de su personalidad, ni tampoco en la configuración de su vida social, que no es algo por lo que libremente haya optado, sino que responde a una codificación genética que le «obliga» a vivir socialmente; es decir, a estar «vertido» a sus semejantes —en lenguaje del filósofo— según su precisa condición de ser otras realidades humanas. Por esta razón si en ese modo de organización social, con toda la amplitud que pueda haber, se conculcaran algunas exigencias «phyléticas», esa sociedad se convertiría en un impedimento para su propia realización en su carácter específicamente humano.

Se podría tener la impresión de que estamos ante una postura excesivamente «biologicista». Pero ocurre que, en el pensamiento de Zubiri, lo más humano está estructurado somáticamente, genéticamente, cabría decir, y no hay antinomias entre unas exigencias que podrían parecer más nítidamente «espirituales»,

y las que proceden del sistema de notas en las que consiste la sustantividad del hombre. Por esta razón, también los planteamientos éticos de Zubiri están totalmente «arraigados» en lo que el hombre es como realidad psicosomática, y se centran en la proyección que el *animal* humano necesariamente posee por ser la única esencia intramundana abierta a la totalidad de lo real y, específicamente, a su propia realidad —lo que nunca ocurre con el animal inextricablemente unido a su medio casi como si formara parte de su propia constitución biológica.

b) La capacidad del animal de realidades para juzgar sobre su propia realización

Además, el hombre, por su capacidad de inteligir que lo capacita para enfrentarse consigo mismo y con el resto de las cosas como realidades, puede comprobar cómo se atempera a la realidad según su estado y sus elecciones libres. Explica Zubiri: «Cuando la aprehensión estímulo misma coloca al hombre en la imposibilidad de asegurar por ella misma una respuesta adecuada, el hombre se hace cargo de la realidad. Este nuevo enfrentamiento concierne ante todo al momento aprehensor: se aprehende en una intelección sentiente, pero concierne también al modo de atemperamiento: se está afectado por lo real en sentimiento, y concierne al momento de respuesta propiamente dicha: el hombre ha de optar por la respuesta real que ha de dar a lo real»¹⁹.

19 Ibid., 69.

Porque posee una inteligencia *sentiente*, el hombre entiende *sensiblemente*, o *siente* inteligentemente. Precisamente por «sentir inteligentemente», el hombre, cuando elige algo, no sólo percibe su nuevo estado satisfecho o insatisfecho —su «atemperamiento», en el léxico de Zubiri, que es el modo como la realidad afecta a su sentimiento—, sino que también es capaz de hacerse cargo de cuál es el origen de esa posible satisfacción o insatisfacción. Es decir, no sólo se hace cargo de *cómo* se encuentra en la realidad, sino también es capaz de percibir qué realidad le produce un estado gozoso o desdichado, y la razón por la que esa realidad puede generar ese estado. Los textos de su libro *Sobre el hombre* son claros y explícitos: «Ese enfrentamiento tiene dos dimensiones: la realidad de mi satisfacción y la realidad de mi “manera” de estar en la realidad»²⁰. De modo que la voluntad, cuyo ejercicio Zubiri fundamenta en la dinámica de las tendencias —por lo que la denomina *voluntad tendente*—, puede elegir, optar, teniendo en cuenta no sólo el atemperamiento a lo real, sino lo justificado que esté o deje de estar dicho atemperamiento en razón de las exigencias de la realidad determinada en que consiste el hombre. Precisamente, Zubiri denomina «justificación» a la característica intrínseca de los actos morales del hombre, en contraposición a la «justeza», que es el carácter formal, según el filósofo, del «ayuntamiento entre el animal y su medio»²¹.

20 Ibid., 39.

21 Ibid., 346.

Zubiri describe con precisión las dos instancias de este hecho. En la primera el hombre se hace cargo de lo real por lo que ha optado en razón de su expectativa de satisfacción y en qué medida lo ha logrado. En la segunda el hombre puede hacerse cargo de su «manera» de estar en la realidad y, por tanto, de cómo ha optado al realizarse, si exclusivamente en razón de que la realidad «apropiada» es una «realidad satisfaciente», o teniendo en cuenta, además, en qué consiste esa realidad en tanto que «realidad moral», tal como puntualiza en un texto clave: «No basta con beber un vaso de agua si se tiene sed. Si opto por beberlo, la opción, por un lado, ha elegido el agua, pero esto no nos dice lo suficiente para saber la manera de realidad por la que he optado: realidad satisfaciente, realidad moral, etc. Hacerse cargo de la realidad es estar abierto a la manera de estar en la realidad. No sólo es apertura de la acción, sino algo más hondo: apertura de la sustantividad»²². Apertura irrestricta a todo lo real, y por tanto a la adecuación, o inadecuación, de la realidad «apropiada» y al modo de «apropiarse» de la misma por parte del hombre.

Aunque Zubiri no descienda a este nivel en su análisis, si todo lo que le produce placer al hombre fuera realmente conveniente para su forma de realidad y, viceversa, todo lo inconveniente le produjera insatisfacción, no se explicaría la presencia del mal, cuyo origen radica, según el filósofo, en la libertad humana —el planteamiento es muy claro en los

22 Ibid., 71.

cursos que recoge su libro póstumo *Sobre el sentimiento y la volición*—, porque en tanto que reales, todas las cosas poseen una «bondad» fundamental²³. Y no obstante, el mal existe en el mundo.

Por tanto, parece claro que en el hombre hay un innegable ejercicio de su dimensión intelectual que es capaz no sólo de constatar la reacción sensible ante determinada realidad, sino también la «manera» de *estar* en la realidad; es decir, es capaz de hacerse cargo de en qué medida esa sensación —grata o desagradable— es «justificable», es decir, se «ajusta» a lo exigido por una realidad determinada como es la realidad humana.

c) La voz de la conciencia

Por último, es un tema reiteradamente tratado en las dos últimas partes de *El hombre y Dios* es la voz de la conciencia. Una voz que Zubiri identifica con la voz de la realidad, y que no consiste sólo en el «reproche», al que generalmente se la ha identificado, según el filósofo, sino que es una positiva orientación para la propia realización personal. Es verdad que Zubiri no desciende a los contenidos concretos que esa voz va proponiendo como objetivo. Pero también es cierto que, tratándose de la voz de una realidad que posee una forma *determinada* —independientemente de cuál haya sido el proceso de su morfogénesis, el hombre no se ha dado a sí mismo su propio *phylum*—, esta posee unas precisas exigencias; al

menos en lo que respecta a posibilidades vitandas. Se volverá sobre este tema, pero importa señalar que el hecho de no poder determinar qué sea lo mejor para cada uno, de ningún modo implica que se ignore qué opciones jamás podrán resultar aptas porque contrarían las exigencias, incluso biológicas, del hombre como realidad humana.

Por tanto, el hombre posee, según Zubiri, un modo de orientarse en esa realización a la que se encuentra impelido por la realidad misma. Y esa pauta con la que puede contar adquiere el carácter de un indicio de cómo podría realizarse de una manera oportuna. Pauta que puede «auscultarse» porque *la realidad no es muda*. Afirma el filósofo: «En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer. (...) Generalmente suele invocarse esta voz tan sólo cuando se trata de deberes. Pero esto es insuficiente, porque en realidad esta voz nos habla siempre en todo acto»²⁴. Y añade: «Esta voz me dicta algo. (...) Y en todos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar»²⁵. Y esto porque «la voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la

23 Cfr. Zubiri, X. *Sobre la esencia*, op. cit. 417 y ss.

24 Zubiri, X. *El hombre y Dios*, 6ª ed., Alianza, Madrid, 1998, 101-102.

25 Ibid., 102.

voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino del absoluto»²⁶, de ese absoluto que cobra el hombre real al «adoptar» un modo de realidad, haciendo así de lo recibido algo realizado —«creativamente» realizado desde su libertad.

Importa subrayar en los párrafos citados el énfasis de Zubiri sobre lo que constituye el origen y el fundamento de esa voz, la realidad: «algo que emerge del fondo de *mi propia realidad*», que «es justamente como una remisión notificante a *la forma de realidad*» y «clamor de *la realidad*»²⁷. ¿Podría haber alguna duda sobre la consistencia, y la fundamentación que tiene esta «voz», aun contando con la posible distorsión «auditiva» que a la persona le pueda haber acarreado un ejercicio erróneo de su libertad, o las deformaciones que puede haber incorporado de la sociedad a la que pertenece?

Por tanto, a través de la voz de su conciencia el hombre tiene acceso a lo que cabría considerar una pauta que es al mismo tiempo como un primer estadio para su realización oportuna, en el sentido de que todo posible «acierto» necesariamente deberá iniciarse en una coincidencia entre lo que se haga y lo que se piense que se debe hacer; entre lo que el hombre entiende como exigencia de realización desde su *inteligencia sentiente* —inseparable de su *voluntad tendente* y de su *sentimiento afectante*²⁸— y su efectiva

realización que, en tanto que acto de libertad, «como modo de ser de una volición, consiste formalmente en ser un acto de amor fruyente»²⁹. «Fruencia», o gozo, que Zubiri identifica con «la conveniencia (...) de dos realidades, de las cuales la del hombre es plenaria *en* la realidad en la que ha depuesto su fruición»³⁰, decía en su curso «Acerca de la voluntad» en 1961. Incorporando a esta conceptualización la propia de la voz de la conciencia, cabría añadir: no sólo fuente, o feliz, por ser un acto de voluntad que depone en algo real su fruencia, sino, además, por coincidir con esa *voz de la conciencia*, interior al hombre, que parece la instancia decisiva para que la libertad no sea espontaneidad ni arbitrariedad —distinción destacada por el filósofo³¹.

Esta voz de la conciencia como voz de la realidad es otra pauta que el hombre tiene para su realización, en tanto que aspira a ser coherente en su obrar como «modo de autoposesión», en la que consiste la vida humana, según Zubiri³². Autoposesión que el hombre realiza libremente al apropiarse de determinadas realidades, porque al hacer propias determinadas realidades al mismo tiempo va apropiándose de sí mismo; característica inherente al ejercicio de su libertad que lo constituye como «realidad moral»³³.

29 Zubiri, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. 1ª reimpr., Alianza, Madrid, 1993, 178.

30 *Ibid.*, 44-45.

31 *Ibid.*, 105-106.

32 Cfr. Zubiri, X. *Sobre el hombre*, *op. cit.* 571.

33 *Ibid.*, 343-440.

26 *Ibid.*, 120.

27 Las cursivas no son del texto de Zubiri.

28 Cfr. Zubiri, X. *Inteligencia y realidad*. 4ª ed., Alianza, Madrid, 1991, 282-283.

Desde estos textos, ¿cabría plantearse algún tipo de imprecisión respecto de las exigencias que la realidad —en primer lugar, la propia— y de sus implicancias en el comportamiento del hombre? ¿Darían pie estas reflexiones de Zubiri para convalidar cualquier «contenido» en la moral, con tal de que la razón haya seguido los pasos previstos en su filosofía de la inteligencia? Esto parecería sostener D. Gracia.

3. Las prolongaciones de Diego Gracia al pensamiento ético de Zubiri

Es loable el intento de Diego Gracia en su libro *Fundamentos de Bioética*³⁴, al que en este trabajo se hace referencia exclusivamente por su relación con la filosofía de Zubiri: desarrolla, a nivel del *logos* y de la *razón*, los pasos que deberían seguirse para concretar unos contenidos éticos de acuerdo tanto a los principios formulados por Zubiri sobre la «realidad moral» que es el hombre como a las etapas del dinamismo propio de la inteligencia, según su acabada conceptualización del carácter «sentiente» de ésta. También es admirable su capacidad para reformular el pensamiento zubiriano de un modo atractivo, grato de leer. No deja de ser un logro importante, teniendo en cuenta que la prosa de Zubiri —exceptuado su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*— suele resultar árida, plagada de neologismos que, si bien nunca se introducen arbitrariamente,

no dejan de sonar forzados muchas veces. Por tanto, es plenamente justificable que A. Pintor-Ramos, cuando acomete la tarea de prolongar el pensamiento ético de Zubiri, explicitando las implicaciones que los análisis de su trilogía sobre la inteligencia tendrían en el plano moral a nivel de «aprehensión primordial», considere —refiriéndose al «logos» y a la «razón»— que «los dos momentos ulteriores (...) están ampliamente desarrollados por D. Gracia (...), sin que esto necesite otra cosa que algún complemento»³⁵, añade. Sería interesante conocer ese complemento. De todos modos, da la impresión de que su valoración general de la propuesta de Gracia no coincide totalmente con la que se esbozará a continuación³⁶. En efecto,

35 Cfr. Pintor-Ramos, A. *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, 98, nota al pie.

36 Importa señalar lo que sostiene A. Pintor-Ramos: «no sería cierto que el análisis zubiriano sea meramente “previo” a la moral como tal, como “pre-moral” e indiferente para las morales concretas; habría que hablar más bien de una “protomoral” (y en nota la pie, señala: Como hace D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, op. cit., p. 368), en el sentido de punto de anclaje de toda moral posible, lo cual para la filosofía significa al menos que esta no puede desligarse del resto de la filosofía ni el deber de la realidad» (cfr. Pintor-Ramos, A., op. cit. 77-78). Pero ocurre que, tal como Gracia prolonga las reflexiones de Zubiri, no parece que resultara una «protomoral» en el sentido de que sirviera de «anclaje» de toda moral posible no desligada de la filosofía, porque no queda demasiado claro que el deber se fundamente en la estructura moral del hombre como realidad consistente en un determinado sistema de notas, más bien parecería que esa «ética formal de bienes» que propone tiene mucho de formalidad kantiana «vacía». Es lo que se intentará mostrar en este apartado.

34 Gracias, D. *Fundamentos de Bioética*. Eude-ma, Madrid, 1989, 366,382 y 482,505.

algunas conclusiones de *Fundamentos de Bioética* no parecen estar enteramente de acuerdo con los desarrollos del pensamiento ético zubiriano que hace el autor —quizá por eso su lectura resulte un tanto desconcertante. Por otra parte, es oportuno consignar lo que parecería una injustificada omisión en algunos planteamientos de Gracia de elementos importantes de la filosofía de Zubiri, sobre todo en lo que se refiere al hombre, que podría explicar lo injustificado de algunas de dichas conclusiones³⁷.

37 No se entrará en otras cuestiones que aborda el autor *dentro* de los desarrollos que realiza del pensamiento de Zubiri, que son exclusivamente los únicos del libro citado a los que se hará referencia en este artículo —como quedó apuntado al comienzo de este párrafo. Sin embargo, importa precisar un aspecto por lo decisivo que resulta para la ética. El hecho de que una ética pueda ser identificada dentro de las que suelen llamarse «de convicción», generalmente entendidas como opuesta a las «teleológicas», o consecuencialistas, no implica que en las primeras no se tengan en cuenta las consecuencias de los actos. Tan es así que un acto que en sí mismo podría ser considerado como bueno, atendiendo a las consecuencias previsibles del mismo —en razón de las circunstancias en las que va a ser realizado— cabría la posibilidad de que resultara menos bueno, incluso perjudicial y, por tanto, malo; entonces, lo razonable sería no hacerlo. Este tema se encuentra muy estudiado por la ética clásica que, con su lenguaje característico, sostiene con toda claridad que las circunstancias podrían hacer malo un acto bueno, porque, para tener esa cualificación, debe serlo integralmente. Por el contrario, nunca unas circunstancias, por oportunas o desesperadas que parezcan —y, en tanto que tales, cabría considerarlas como «buenas», porque no admiten otra posibilidad mejor—, podrán hacer bueno un acto que en sí mismo es malo —porque su objeto es malo, de acuerdo con el lenguaje propio de esta sistematización de la ética. Lo que obliga a hacer una referencia a la denominada «falacia naturalista»: es verdad que sólo del ser no se desprende necesariamente el deber —las

Con respecto a lo que, desde la perspectiva de este trabajo, cabría denominar «inferencias indebidas», cabe señalar algunos pasajes especialmente representativos —todos corresponden a la tarea de la razón en su cometido de delimitar los contenidos éticos³⁸.

En las páginas 484 a 485, Gracia sostiene: «Esta marcha de la moral en busca de su concreción es real y necesaria, pero problemática. La moral concreta es un problema para la razón humana. En otros términos: la moral racional es siempre problemática. Aun en el caso de que sus contenidos sean verdaderos, esa verdad no será nunca definitiva sino siempre provisional»³⁹.

cuestiones morales tienen una complejidad mayor. Pero también es verdad que, en definitiva —y esto no implica reformular en un tono «políticamente correcto» el núcleo al que apunta la crítica que se esgrime como una «falacia»—, lo que se entienda como bueno o malo dependerá necesariamente de *para quién* se considere bueno o malo ese acto, y ese juicio estará directamente relacionado con lo que se entienda que es el hombre. Es decir, más allá de la voluntad, o capacidad, que toda ética tenga de explicitar su «inspiración» antropológica, sus fundamentos, esa idea de hombre está sustentándola —al menos, en tanto que los planteamientos éticos posean una coherencia interna. La extensión de esta nota parece justificable por algunos pasajes del texto de Gracia: cfr. D. GRACIA, *op. cit.* 496-497, 501-502. Y, aunque no tenga directamente que ver con Zubiri, tampoco es suficientemente claro el respaldo que otorga a Kant cuando éste establece una proximidad tan estrecha entre los dos primeros mandamientos del Decálogo y el imperativo categórico (cfr. *Ibid.*, 491). Finalmente, resulta ambiguo lo expuesto en la nota 233 de la p. 524.

38 Las citas extensas del libro de Gracia obedecen a la naturaleza de su discurso; abreviándolas, se correría el riesgo de simplificar sus planteamientos.

39 Gracia, D., *op. cit.* 484-485.

De acuerdo en que todo contenido esbozado por la razón será necesariamente «provisional» en el sentido de que nadie podrá decir la última palabra sobre el contenido que lleve a una plenitud moral definitiva a una persona y, menos aún, a todos los hombres. Pero si esos contenidos son verdaderos, como sostiene Gracia, no pueden ser provisionales en el sentido de que puedan cambiarse por otros que sean contradictorios con los primeros. Sólo serán provisionales en tanto que nunca podrán ser definitivos; es decir, en tanto que las exigencias del hombre en sus diferentes edades, los cambios culturales mismos, varían, y aparecen situaciones nuevas, requerimientos diversos, quizá no conocidos hasta ahora, que exigen nuevas respuestas —novedosas, pero no contradictorias respecto de las que en situaciones análogas dieron otros hombre que tenían la misma inspiración ética, quizá afrontando circunstancias menos complejas. Porque, de lo contrario, la universalidad de la ética quedaría seriamente en entredicho.

En la página 489, Gracia hace una interpolación de lo afirmado por Zubiri que resulta un tanto incongruente: la aproximación que establece con Kant resulta forzada, sobre todo porque en la página anterior ha citado una explícita crítica del filósofo español a la ética kantiana⁴⁰.

40 «El deber, pues, no es algo que formalmente se contraponen a la realidad. Kant había pensado que la realidad es lo que es, y que por otro lado está el deber, la pura norma. Ahora bien, aquí no se trata de normas, sino de una realidad que nos es debida en orden a la felicidad». Zubiri, X. *Sobre el hombre*, op. cit., 409-410, 488.

Sostiene Gracia: «Los deberes concretos, lo que Zubiri llama “los deberes en plural” (*Sobre el hombre* 412), son deberes “materiales”; pero por debajo de ellos, fundamentándolos, hay un deber “formal”, la forma del deber, que surge de la propia forma de realidad del hombre, es decir, del hecho de que esté debitoriamente vertido a su propia realidad como apropiada»⁴¹. Ciertamente, que los deberes surgen de la «propia forma de realidad del hombre» es lo que sostiene Zubiri nítidamente. Pero que esa forma de realidad, esa realidad humana, en concreto, se la interprete como un «deber “formal”, la forma del deber», parece una transposición semántica grave, porque implica desdibujar esa realidad humana derivándola a una cierta formalidad vacía, muy próxima a un planteamiento kantiano.

A continuación, esa transposición semántica cobra cuerpo: «resulta que en Zubiri hay, como en Kant, un *factum* formal, de carácter imperativo y categórico». Y ensaya la formulación de un principio que traduzca ese carácter: «Obra de tal manera que te apropias de las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección». Ante esa fórmula, parecería que quedan fuera los demás hombres, y unos párrafos más abajo, específica más concretamente: «Obra (es decir, aprópiate las posibilidades) de tal manera que no utilices nunca tu realidad personal, la realidad de las demás personas y de la Humanidad en su conjunto como

41 Ibid., 489.

medios sino como fines en sí mismos»⁴², con un lenguaje totalmente ajeno al de Zubiri, no sólo en cuanto al estilo, sino también en cuanto a la propuesta zubiriana. ¿Por qué omitir en este campo la rica conceptualización de Zubiri en *El hombre y Dios* sobre la causalidad personal⁴³, con una impronta moral tan fuerte —una causa diferente, según el filósofo, a las causas conceptualizadas por Aristóteles, pero decididamente insoslayables en lo humano, y cabalmente real? ¿Hacer una referencia a las demás personas, no exigiría, siendo consecuentes con los textos de Zubiri, referirse a la constitutiva «versión» del ser humano a sus semejantes en razón de su «phylum»?

Continúa Gracia: «En el capítulo anterior dijimos que Zubiri había puesto las bases de una “ética formal de bienes”, donde el adjetivo formal tiene el sentido preciso que Zubiri da a este término, pero también el de ausencia de un contenido concreto (y en esto es asimilable al formalismo kantiano, ajeno a todo tipo de determinaciones materiales). En Zubiri hay, pues, una ética formal de los bienes»⁴⁴. ¿Por qué?, cabría preguntar, si no es en razón de la transposición semántica a la que sometió el texto de Zubiri. Por otra parte, aunque no es cuestión de abundar en lo ya expuesto, las pautas que el hombre tiene para definir los contenidos morales de su modo de obrar no parecen equiparables a la carencia «todo

tipo de determinaciones materiales», como ocurre en la ética de Kant, según la interpretación del autor.

Junto a esa transposición, también puede constatar lo que cabría denominar una extrapolación. Refiriéndose a la fórmula de Kant sobre la importancia de obrar teniendo en cuenta que la persona siempre es un fin y nunca un medio, afirma Gracia: «Mil veces se ha discutido si esta fórmula es meramente formal, o tiene contenidos materiales. Naturalmente, todo depende de cómo se defina el formalismo. Pero de lo que no cabe duda es de que tiene carácter formal, si el término “formal” se entiende en el sentido usual de la filosofía de Zubiri. Lo formal no se opone a lo material sino al contenido. Las anteriores formulaciones del deber moral son formales porque no especifican o determinan los contenidos concretos»⁴⁵. Ciertamente, en la filosofía de Zubiri se alude a la condición de realidad de las cosas con el término «formalidad», es el modo en el que «quedan» las cosas en la aprehensión primordial de realidad con la que se actualiza la inteligencia humana. Y en esta modalidad coinciden todas las cosas, por el hecho de ser reales. Por tanto, su realidad rebasa, podría decirse, todo contenido concreto. Pero Zubiri puntualiza también, con mucho énfasis, que «la realidad no es algo huero, sino una formalidad muy concretamente determinada»⁴⁶, porque nada es real sino en un contenido

42 Cfr. *Ibid.*

43 Cfr. Zubiri, X. *El hombre y Dios*, *op. cit.* 205-208.

44 Gracia, D., *op. cit.* 489.

45 *Ibid.*, 490.

46 Zubiri, X. *Inteligencia y realidad*, *op. cit.* 124.

concreto. Por tanto, esa formalidad no es una formalidad «vacía». Y por esta razón, cabría prolongar el pensamiento del filósofo sosteniendo que, aunque de antemano la obligación moral no implique un contenido moral determinado, implica necesariamente alguno, porque no puede haber una genérica obligación a realizarse indeterminada en la realidad, aunque, en tanto que obligación conceptualmente entendida, se la pueda abstraer de una determinación concreta. Así como se puede hacer referencia a la realidad sin descender a tal contenido concreto, pero sabiendo que siempre implica alguno determinado.

En la página 495, haciendo alusión a la provisionalidad de los esbozos de la ciencia, que son a los que fundamentalmente se refiere Zubiri en el último volumen de su trilogía, *Inteligencia y razón*, Gracia retoma el tema de los contenidos en su carácter de provisionales, al que ya se hizo referencia. Pero hay que puntualizar que no es totalmente equiparable la tarea de la razón en la sistematización de las ciencias —a la que fundamentalmente alude Zubiri en esa tercera parte de su trilogía— con la que tiene que realizar para concretar los contenidos morales, porque versa sobre cuestiones esencialmente diferentes. Aunque el conocimiento del hombre no puede considerarse acabado, y por tanto definitivo, hay adquisiciones que no son prescindibles. Los principios de sabiduría que el hombre ha podido conseguir con notables esfuerzos, que han implicado experiencias —amargas, muchas de ellas—, son conquistas «definitivas», en cierto sentido; aunque podrán

ecliprarse, porque nada es definitivo en lo humano al margen del ejercicio de la libertad, con la que siempre se puede rechazar la herencia recibida. Pero no ocurre en el conocimiento moral lo mismo que en el conocimiento de la ciencia. Por tanto, no parece adecuado sostener en materia moral lo que sí es perfectamente aplicable al conocimiento en general: «Zubiri piensa que los esbozos tienen verdad, pero no “verdad real” (que de algún modo es absoluta), ni tan siquiera “verdad dual” (de autenticación o de veridictancia), sino sólo “verdad racional”, es decir, “verdad de verificación”. Es una verdad limitada, pero auténtica verdad. Lo cual no quiere decir ni que los esbozos sean absolutamente verdaderos ni que carezcan de excepciones»⁴⁷.

Leyendo el texto citado, cabe preguntarse: ¿de qué tipo de excepciones estamos hablando cuando tratamos de una cuestión moral? ¿Se trata de las excepciones propias de la imposibilidad de exigir una actitud heroica por parte del hombre ante los máximos requerimientos que puede llegar a plantearse en su vida moral para acceder a lo que entiende como perfección ética, o a aquel heroísmo que viene impuesto por las circunstancias, cuando la única opción moral es abstenerse de actuar porque cualquier otra cosa que se haga en esas precisas circunstancias implicaría cometer un daño? Porque de ese «heroísmo» nadie está eximido, por exigente que resulte, y aunque resulte plenamente comprensible una conducta contraria desde la debilidad

47 Gracia, D., *op. cit.* 495.

y falibilidad humanas. Si se considerara que, en determinadas circunstancias, algunas acciones perderían el contenido preciso que efectivamente tienen, por el que se cualifican como tales acciones, se estarían admitiendo excepciones con las que quedaría desdibujado el fundamento real de la moral: el hombre mismo. Y estas excepciones, mientras en el plano científico hasta pueden ser un indicio del avance de las ciencias, en materia moral, además de resultar destructivas para la persona, también pondrían de manifiesto la inconsistencia del sistema ético, como no sea que se opte decididamente por una postura consecuencialista.

Parecería otra inferencia indebida la que resulta de asimilar el carácter «absoluto-relativo» que tiene el hombre en el sistema zubiriano; absoluto porque en razón de su inteligencia sentiente se enfrenta a sí mismo y al resto del mundo como a realidades y, por tanto, «ab-suelto» de las mismas —es la etimología a la que alude Zubiri para explicar el término absoluto⁴⁸—, y, al mismo tiempo, relativo, porque necesariamente debe hacer su vida con las realidades entre las que se encuentra. Pero ese carácter suyo, metafísico, cabría decir, no se puede extrapolar a todas sus realizaciones, y concluir, como hace Gracia, que por tanto los contenidos morales que esboza también son relativos: «los esbozos morales, en tanto que esbozos contruidos por el hombre, tienen este mismo carácter, son absolutos relativos. Esto no sólo quiere decir que admiten ex-

cepciones, sino algo más que excepciones; significa que los esbozos absolutos han de contrastarse con la realidad concreta en la experiencia, a fin de que demuestren su temple»⁴⁹. ¿Sin la mínima referencia a la voz de la conciencia, que como voz de la realidad parecería que puede ocupar un lugar importante de la experiencia?, cabría preguntar.

Pero, además de esa referencia sobre la que Zubiri abundó en *El hombre y Dios*, hay que hacer una precisión que, en parte, ya se ha señalado. Sostiene Gracia, en el párrafo anterior al recién citado: «Los esbozos pueden ser verdaderos, pero no absolutamente verdaderos»⁵⁰. Y no cabe más que asentir, también porque es lo que señala Zubiri respecto a la tarea de la razón, «inacabada y siempre abierta», en palabras de Gracia. Ahora bien, esto no implica que, al menos algunos, no puedan ser absolutamente falsos, porque contradicen abiertamente el sistema de referencia —la estructura sistemática de notas constitutivas en que consiste la realidad humana. Qué duda cabe que algunas aberraciones morales en la actualidad resultan nítidamente contradictorias con el sistema de referencia, si se tiene en cuenta la necesidad intrínseca de la vida humana de ser cuidada humanamente, porque de lo contrario ni biológicamente es viable.

Gracia finaliza este capítulo de su libro con una cita de Zubiri, que interesa transcribir porque está directamente relacionada con la moralidad humana:

48 Cfr. Zubiri, X. *El hombre y Dios*, op. cit. 79.

49 Gracia, D., op. cit. 496.

50 Ibid.

«El hombre determina su sustantividad psicofísica, y esa determinación por apropiación de posibilidades es lo que constituye su virtud y su vicio. La concreción moral y efectiva del hombre no es otra cosa sino la concreción de sus virtudes y de sus vicios. La concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoativamente en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de sus situaciones. Esto y no otra cosa es lo que constituye la felicidad del hombre. De esa felicidad penden los deberes, y la felicidad a su vez pende de la índole misma de una realidad: la realidad humana que está constitutivamente abierta a su interna justificación»⁵¹.

Este artículo no trata sobre la virtud y el vicio. Pero lo expuesto por Zubiri resulta lo suficientemente claro como para concluir que si el hombre no tuviera una determinada forma de realidad sería imposible discernir la virtud del vicio. Y también para hacerse una serie de preguntas sobre la prolongación que hace Gracia de los planteamientos del filósofo respecto de los contenidos de la moral.

No se trata de hacer una «refutación» de un trabajo tan valioso, en líneas generales. Pero si de moralidad se trata, tampoco pueden acallarse esas preguntas que espontáneamente surgen de una lectura de esos pasajes del libro de Gracia que procura ser lo más comprensiva posible. ¿Por qué no hacer referencia a textos de Zubiri que podrían constituir

elementos importantes del sistema de referencia? ¿Por qué ese énfasis en derivar los planteamientos zubirianos hacia una ética teleológica, por no decir claramente consecuencialista, en razón de lo descalificante que puede resultar ese calificativo en determinados ambientes? ¿Por qué ese empeño en hacer de la ética de Zubiri una ética formal? En definitiva, ¿por qué hacer del Zubiri que nos queda en los textos un kantiano implícito, cuando es tan nítida su oposición al kantismo en toda su trayectoria?

Es perfectamente comprensible que cada uno tengo sus preferencias, y adopte las posturas que en conciencia considera verdaderas. También lo que es se tengan preferencias por determinados autores. Lo que no parece tan legítimo es tratar de hacer coincidir ambas preferencias cuando no resultan compatibles, por muy humana que pueda ser esta actitud. Porque los textos admiten innumerables lecturas, pero también ellos son el inexpugnable «sistema de referencia» que acredita unas y descalifican otras.

4. Conclusión

Es verdad que el hombre es una «estructura de notas sistemáticas», según Zubiri, que exige desde sí misma la cultura y, por tanto, la historia. También que nadie pretende ya «saltar por encima de su propia sombra». Pero eso no implica rendirse a un irrefutable relativismo, o limitarse a unas afirmaciones tan generales que en el fondo acaben resultando ambiguas en materia moral. La contundencia de las afirmaciones de Zubiri sobre

51 Zubiri, X. *Sobre el hombre*, op. cit. 440.

el imprescindible recurso a la verdad, citadas al comienzo, tomadas de su curso *El hombre y la verdad*, pero constantes a lo largo de toda su trayectoria, es innegable. Por tanto, si bien es cierto que de acuerdo al sistema zubiriano no se puede decir que un determinado contenido moral agote las posibilidades de realización del hombre, porque cada uno posee una inconmensurable individualidad que no admite un prototipo único de realización, sí es claro que no cualquier actualización de las posibilidades que el hombre encuentra es viable —de lo contrario poco importaría la verdad. Como quedó señalado, el hecho de que no pueda decirse la última palabra sobre la mejor realización para cada persona, no implica que no pueda saberse —desde las exigencias de la forma de realidad en que consiste el hombre— cuáles la estarían contrariando y, por tanto, deberían considerarse como posibilidades no apropiables. Y esto, desde abordajes diferentes: tanto desde las exigencias de la realidad, como desde la forma particular de realidad que es el hombre, en la triple instancia a la que se ha hecho alusión.

Zubiri, siempre atento a la significación de las palabras en el lenguaje corriente, no deber haber pasado por alto la expresión «querer justificarse» con la que se suele aludir a la actitud de alguien que, convencido de lo desacertado de su conducta, busca motivos para otorgarle una vigencia desde el punto de vista moral. Pues bien, habría que concluir que, de acuerdo a los principios éticos de la filosofía de Zubiri, no todo es justificable, porque hay una realidad que, así como

«da razón» a lo alcanzado por el ejercicio de la inteligencia, o la quita, también puede «dar razón» de la «bondad» de una acción humana —puede «justificarla»— o, por el contrario, negar la posibilidad de una verdadera justificación. Y entonces, lo razonable por parte del hombre sería que rectificara su conducta ateniéndose a lo que puede conocer de lo real. De ahí que ese conocimiento de la realidad sea decisivo, desde las coordenadas del pensamiento de Zubiri, no sólo respecto de las ciencias sino también, y sobre todo, de la «ciencia» que en definitiva más importa: la del modo como ha de realizarse la propia vida. Dimensión de la verdad de la realidad que estaba muy presente en el pensamiento del filósofo hasta el final de su vida, como se pone de manifiesto en el discurso que pronunció con ocasión de haber recibido el Premio «Ramón y Cajal» a la Investigación Científica en 1982, un año antes de morir: «Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real. Es una investigación impuesta por las cosas mismas. Lo que en las cosas reales se nos impone así, es justo su realidad»⁵².

Recibido 12-05-2005
Aceptado 06-10-2005

52 Zubiri, Z. «Sentido de la vida intelectual». En: Nicolás, A. — Barroso, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Comares, Granada, 2004, 9.