

---

# CENTRALIDAD DE LA CATEGORIA 'POSIBILIDAD' EN LA FUNDAMENTACION ZUBIRIANA DE LA MORAL

---

Germán Marquínez Argote\*  
Universidad Santo Tomás (Bogotá)

Algo es central cuando en torno suyo se distribuyen, ordenan o giran cosas que en una u otra forma dependen de ese algo. En tal sentido hablamos del centro de una circunferencia, del centro de una ciudad o del sol como centro del sistema solar. Análogamente, en un sistema categorial bien ordenado debe existir algún (o algunos) concepto central a partir del cual (o de los cuales) se despliega el universo entero de las significaciones en toda su riqueza y unidad. Referido lo anterior a la filosofía moral de Zubiri, mi tesis es que la categoría "posibilidad" goza de centralidad al lado de la categoría "realidad": es, si se quiere, co-central. "Realidad-posibilidad" vienen a ser como las dos caras de una misma moneda, inseparables y necesarias ambas en la fundamentación zubiriana de la moral. Es lo que me propongo mostrar.

## 1. Realidad y/o posibilidad

La tesis de la co-centralidad choca contra una cierta interpretación de la filosofía de Zubiri que privilegia en todo y para todo la categoría realidad. No seré yo quien le reste importancia. El *ordo realitatis* es, en efecto, para Zubiri el verdadero orden trascendental el que nos movemos, vivimos y somos los humanos. El hombre es un animal de realidades: la apertura a la realidad, más allá de la simple objetividad animal, constituye la radical diferencia por la que el hombre es hombre. Dicha apertura es impresiva y, por serlo, la inteligencia humana es sentiente: siente las cosas que le impresionan en forma real y no de manera meramente objetiva o afectante. Por la "formalidad de realidad", que las cosas sentidas revisten en la aprehensión primordial y en el logos dual, se ve forzada la razón a "dar razón" de la realidad como fundamentalidad mundanal allende la aprehensión. En conclusión: Zubiri ve todo *sub specie realitatis* y no *sub specie entis*, punto de vista éste de todas las ontologías

---

\* Director del Centro Investigaciones Facultad de Filosofía, USTA, Bogotá.

antiguas y modernas, desde Aristóteles a Heidegger. A diferencia de su maestro de Friburgo, sostiene Zubiri que la realidad funda al ser y no a la inversa, puesto que no existe un *esse reale*, sino *realitas in essendo*. Tanta es, en fin, la importancia central de la realidad en su pensamiento maduro, que el anuario que en vida del filósofo sirvió de medio de comunicación al Seminario Xavier Zubiri llevó por título: *Realitas*.

Pero, siendo lo anterior inobjetable, puede suceder que a fuerza de repetir e insistir en tesis tan fundamentales, olvidemos o releguemos a posiciones marginales otros aspectos muy importantes y co-fundamentales de su pensamiento. Tal relegamiento ha ocurrido a mi modo de ver, con la categoría posibilidad, poco destacada por los comentaristas no obstante jugar un papel primordial y necesario a la hora de dar razón del hombre como realidad personal, social e histórica, y también como realidad moral.

El hecho de que se siga identificando el pensamiento filosófico de Zubiri casi exclusivamente con la realidad, tiene que ver con la evolución del mismo. Como es sabido (gracias a estudios de Diego Gracia, de Antonio Pintor-Ramos y de Ignacio Ellacuría, dolorosa y definitivamente ausente de nosotros), en la obra de Zubiri existen tres etapas: la fenomenológica o husserliana de los años veinte; la ontológica o heideggeriana de los treinta; y finalmente, la suya propia o “rigurosamente metafísica”, que entra en proceso de maduración en los años cuarenta y llega a una primera madurez en los sesenta.

En los escritos de la segunda etapa, recogidos en *Naturaleza, historia, Dios* de 1944, impresiona el abundante y rico uso que de la categoría posibilidad hacía Zubiri. Bajo influencia de Heidegger, conceptuaba la historia como un acontecer de posibilidades y al hombre como su “cuasi-creador”: “La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas” (NHD, 380). Entre las muchas posibilidades creadas por el hombre, destacaba Zubiri a lo largo del libro tres aquellos que consideraba fundamentales para la cultura occidental: la filosofía griega, la ciencia moderna y el cristianismo, culminación de la religión de Israel. Estos incitantes escritos de juventud, por su finura, hondura y sentido existencial, suscitaron grandes expectativas.

Cuando dieciocho años después aparece en 1962 *Sobre la esencia*, produce en la mayoría de sus numerosos lectores una primera impresión de desconcierto (en algunos casos de desencanto) por estar escrito en una clave no esperada: en clave de realidad, que precipitadamente se interpretó por algunos críticos como abandono de la tendencia existencialista o posibilista del Zubiri de los años treinta, a la vez que como una recaída en el viejo realismo

esencialista, que a la postre termina cosificando la existencia humana. ¿Es posible seguir interpretando hoy el polémico tratado en la anterior forma?

Ciertamente en él exponía Zubiri una teoría de las “cosas-reales” como sistemas constructos de notas o propiedades, cuyo subsistema último y necesario de notas constitutivas sería la esencia. Esto era lo fundamental, aunque de pasada hablaba Zubiri de otras cosas: las “cosas-sentido”, que no tienen ni esencia ni propiedades, sino tan sólo sentido y posibilidades, por ejemplo, un avión. Pero éstas y otras consideraciones ocasionales, que entroncaban con la anterior etapa, se perdían en el *maremagnum* de la realidad y su esencia, a cuyo análisis estaban dedicadas *in recto* las quinientas páginas del tratado. Todo esto condujo a la aludida hipótesis del olvido o rectificación. Pero una lectura de *Sobre la esencia* a la luz de las obras publicadas con posterioridad, hace indefendible la anterior interpretación. Conocemos hoy algunos de los cursos orales de los años inmediatamente anteriores y posteriores al tratado en cuestión, en los que el uso de la categoría posibilidad es inundatorio, como lo podremos constatar. En el curso “Sobre el problema del hombre”, de 1953-1954, afirma taxativamente Zubiri que “el hombre, animal de realidades, es por lo mismo animal de posibilidades” (SH, 379).

Esta afirmación vincula estrechamente “realidad-posibilidad” en la definición de hombre; pero las posibilidades son de la realidad y no del ser tal como pensaba en la etapa heideggeriana; la realidad en dicho curso aparece definitivamente como fundamento de las posibilidades. Este desplazamiento del ser por la realidad es el giro que Zubiri imprime a su pensamiento en los años de maduración que anteceden a *Sobre la esencia*; en este tratado estaba obligado a explicar cumplidamente qué era la realidad, tema central que le exigía entregarse por entero a él, prescindiendo (que no olvidando) por razones metodológicas de otros aspectos por muy importantes que fueran. Cumplido el giro, Zubiri aborda temáticamente el problema del sentido y las posibilidades en el curso que, como complemento a *Sobre la esencia*, dió en 1968 y que ha sido publicado en 1989 bajo el título: *Estructura dinámica de la realidad*.

## 2. ¿Qué son las posibilidades?

En este último libro afirma Zubiri haber “distinguido siempre entre *nuda realidad*, las cosas que tienen realidad puramente, y las *cosas-sentido*” (EDR, 227). La distinción, como ya lo vimos, venía de años atrás (Cf. SE, 105-107), pero es en *Estructura dinámica de la realidad* donde adquiere mayor desarrollo y relieve para explicar los dinamismos propios de la realidad personal o “suidad”, de la realidad social o convivencia y de la realidad

eventual o historia. Resumamos las principales ideas, a partir de ejemplos del propio Zubiri.

Una sala de conferencias, una cueva, un cuchillo o un avión no son cosas-reales, afirma Zubiri, sino cosas-sentido. Ciertamente que las paredes de la sala, la oquedad del accidente geológico y los materiales de que está hecho un cuchillo o un avión son realidades que tienen unas determinadas propiedades: un peso, unos colores, unas vibraciones electromagnéticas, una densidad, una resistencia, etc.; gracias a tales propiedades las cosas así reales actúan y producen efectos. Pero dentro del elenco de propiedades no existe alguna que tenga carácter de sala de conciertos, de cueva que me cobija, de cuchillo que corta pan o de nave que vuela. Estos son caracteres que no tienen las cosas de por sí, sino gracias al sentido que les otorgamos en nuestra vida: son “cosas-sentido”. Podría haber realidad sin sentido: “a estas paredes que he puesto como ejemplo les tiene sin cuidado constituir una habitación en la que se está”; pero no puede haber sentido sin realidad: “a quienes estén entre ellas no les tiene sin cuidado las propiedades reales de estas paredes sin las cuales, evidentemente, no habría habitación” (EDR, 227). La realidad es condición *sine qua non* de todo sentido, pero el sentido se lo confiere el hombre a la realidad en relación con su vida. Por lo mismo, una cosa-sentido es “un constructo de nuda realidad con la vida del hombre” (EDR, 228).

No todas las cosas tienen la misma capacidad para recibir sentido. A tal capacidad es a lo que Zubiri llama “condición”: unos materiales son de condición buena o mala para la construcción de una casa o para fabricar un avión; otros no la tienen en absoluto: no se puede, por ejemplo, hacer una espada de agua o “una puerta que fuese humo” (EDR, 228). Ahora bien, dada la condición y conferido un sentido, *eo ipso* la cosa se convierte en recurso o posibilidad de vida. Materialmente, las posibilidades son esas cosas-sentido que están ahí como realidades disponibles, se las encuentre o las haya creado el hombre: hay posibilidades por ofrecimiento, como una cueva, o por creación, como un avión. Pero advierte Zubiri que hay que entender formalmente por posibilidades “las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación” (EDR, 229), por ejemplo: guarecerse del frío, viajar en avión o quedarse en casa leyendo. Con dichas acciones no solamente hago algo, por ejemplo leer, sino que al mismo tiempo me apropio de lo leído, aumentando en esta forma mi saber o ciencia. Pues bien, la ciencia, las artes, las virtudes y los vicios, el carácter y la felicidad misma, son para Zubiri disposiciones y capacidades internas, que se adquieren mediante apropiación y naturalización de posibilidades y que constituyen el fundamento de toda posibilidad *ad extra*. En consecuencia, “la historia como acontecer de posibilidades, sostendrá Zubiri en sus últimos escritos, se

funda en la historia como capacitación” (NHD, 9). Sobre este importante aspecto rendí potencia en el V Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Cf. *Análisis*, n. 48, pp. 449-456). A él remito, para no alargarme en prolegómenos y entrar ya de lleno en el tema de la moral. Dicho tema lo abordó Zubiri en el aludido curso de 1956-1957. Hoy disponemos del texto impreso: “El hombre realidad moral”, c. VII de *Sobre el hombre*, 1986. Nos atendremos al mismo, no para repetir ideas, sino para mostrar hasta qué punto la categoría posibilidad es central.

### 3. El hecho moral y su justificación

El hombre para Zubiri es una realidad animal y, portanto, una substantividad con propiedades que emergen naturalmente de las sustancias que la componen, como ocurre en cualquier otra realidad de la naturaleza. La estatura, el color de la piel o de los ojos, el talento mismo, etc., son propiedades que el hombre tiene por desarrollo o emergencia natural. Pero se dan en el animal humano otras propiedades que no son emergentes y que hacen del hombre una realidad peculiar: que tiene, y no puede menos de tener, propiedades por apropiación de posibilidades, “Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida, a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería (...) Para tenerlas el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas” (SH, 344). Pues bien, el conjunto de propiedades que el hombre posee por elección de posibilidades constituye el orbe de lo moral y “la realidad substantiva cuyo carácter físico es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral” (SH, 342).

Este es el hecho radical, el *factum* del que parte Zubiri en la fundamentación de la moral. Otros grandes filósofos han elegido puntos de partida diferentes: el bien, el deber, los valores, la recta conciencia, el consenso social, etc. Zubiri considera que los anteriores aspectos, con ser importantes, nunca son radicales, como sí lo es el hecho de la apropiación de posibilidades. Notemos ya de entrada la importancia de la categoría posibilidad.

Ahora bien, el hecho de tener propiedades por elección de ciertas posibilidades, que se las apropia o hace suyas, implica que el hombre tiene que justificar lo que va a hacer. Justificar (*iusti-facere*) significa ajustar las acciones al medio en que vive y a la realidad que es y quiere ser. Este ajustamiento, que en los animales es “justeza” natural o instintiva, en el hombre es “justificación” moral: un tener que dar y darse cuenta de lo que hace y de la razón por la cual lo hace. Y lo que hace en el fondo es tener que elegir una determinada posibilidad entre las mil que le ofrece el abanico de la vida: el hombre, afirma Zubiri, “se ve arrojado al orbe de las posibilidades para dar

una respuesta adecuada” (SH 351). De ahí el carácter verdaderamente dramático del acontecer de la justificación: en primer lugar, porque al elegir una posibilidad entre muchas “candidatas a realidad” (SH, 352), relega las demás al limbo de los meros posibles, que “podrían” haber sido, pero que ya nunca serán. En segundo lugar, y esto es lo más grave, porque al preferir una posibilidad lo que hace es preferirse a sí mismo en una determinada forma o figura de realidad: “La preferencia es en cierto modo la justificación de las posibilidades” (SH, 352). Constatemos que Zubiri sigue discurriendo al hilo de las posibilidades.

Si elegir es preferir, se pregunta Zubiri: ¿Por qué razón unas posibilidades son preferibles a otras? ¿Será la sociedad la que nos impone su sistema de preferencias? O por el contrario, lejos de venir de fuera: ¿estará lo preferible formalmente determinado *ab intrinseco*, desde adentro de uno mismo, por imperativos que en forma absoluta imponen el cumplimiento del deber por el deber mismo? O más bien que por deber: ¿no preferimos acaso unas determinadas posibilidades porque valen más que otras? Y todavía más, al preferirlas por lo que valen: ¿no las estamos prefiriendo por su “valía” o bondad propia, es decir, porque son real y efectivamente buenas o conducentes a la felicidad? En respuesta a las anteriores preguntas opina Zubiri que ni la presión social de los sociólogos positivistas, ni la santidad del deber de Kant, ni la teoría pura de los valores de Scheler, pueden dar razón última de las preferencias. ¿Será entonces que Zubiri se adscribe al eudemonismo clásico de Aristóteles, quien justifica las acciones humanas por su teleología al bien supremo que es la felicidad? Ciertamente, pero si se quiere seguir empleando la vieja palabra *eudaimonia* con la que los griegos se referían a la felicidad, tendríamos que añadir que el pensamiento zubiriano representa un “nuevo” eudemonismo, porque está pensado desde una nueva filosofía de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad como formas humanas de estar y hacernos cargo de la realidad.

#### **4. ¿Cómo se hace cargo el hombre de la realidad?**

El hombre viviendo y para vivir necesita hacerse cargo de las cosas que le rodean y de sí mismo no sólo en forma objetiva o estimúlca, sino en forma real: es, no lo olvidemos, un animal de realidades. Este hacernos cargo o comportarnos “realmente” con las cosas y con nosotros mismos constituye un proceso unitario que tiene tres momentos: aprehensor, afectivo y efectivo.

El momento aprehensor es el de la intelección-sentiente, tema que Zubiri desarrolló largamente en su triología sobre la inteligencia humana. Zubiri ha mostrado que el sentir humano es intelectivo o que la intelección es sentiente,

porque estamos abiertos a lo real en impresiones; éstas no son meramente sensibles como en los animales, sino “impresiones de realidad”. Por ellas se hacen presentes las cosas en la aprehensión primordial, que el logos posteriormente conceptúa y juzga y que la razón piensa. Al nivel de la razón, la aprehensión se transforma en conocimiento, por lo cual a este primer momento lo podríamos llamar, para simplificar, momento cognoscitivo. La aprehensión y el conocimiento necesariamente alteran el “tono vital”, que es mi manera de estar y sentirme instalado en la realidad.

El segundo momento, el de la afección tónica, no consiste en un estado de quietud, pues continuamente es alterado el tono vital por el momento aprehensor, desencadenando múltiples y distintas afecciones placenteras o desagradables. Las afecciones o afectos son en el animal su forma de vivir en un determinado tono que pendula entre la insatisfacción y la satisfacción aquiescente. También el hombre tiende a vivir en forma placentera o satisfecha, pero en él los afectos revisten forma de realidad y por lo mismo son reales sentimientos. El sentimiento-afectante consiste en un sentirse “realmente” bien o mal: es “atemperamiento a la realidad” (SH, 16). El hombre no puede vivir a la “intemperie”, sino “atemperado” por la realidad en la mejor forma, con buen “temperamento”. Cuando esto ocurre se siente realmente bien, que es más que sentirse satisfecho, porque la satisfacción estimúlca se ha transformado en real fruición. El hombre aspira a estar frecuentemente, felicitariamente en la realidad. He aquí el momento central, al que poca importancia se le había dado antes de Zubiri. El sentimiento era algo vago, entre la intelección y la volición; y, sin embargo, como afirma Zubiri en su triología, “el gran problema del hombre (es) saber estar en la realidad” (IR, 352), sintiéndose realmente bien en ella.

El tercer momento es el de la afección o respuestas efectoras, mediante las cuales se alcanza un nuevo equilibrio en el tono vital alterado por el primer momento. El simple animal resuelve este problema dejándose llevar por las tendencias naturales o “ferencias”, que felizmente desembocan, gracias a la selección operada por los mecanismos del instinto, en una respuesta ajustada y satisfactoria. Pero el mismo problema, por su apertura ilimitada a la realidad, no se resuelve en el hombre mediante el simple juego de las “ferencias” o tendencias. Por supuesto, éstas son necesarias para hacer viables las acciones humanas; no pueden ser suprimidas, pero son inconclusas. Por su inconclusión, el hombre se ve enfrentado a tener que elegir entre diversas posibilidades, poniendo en juego la volición, que es tendente: pues no está por fuera, ni menos contra las tendencias, sino en ellas determinando cuál de las posibilidades es la preferible. Preferir es querer más a una que a otras. En español, *querer* es un verbo sintético que encierra una preciosa carga

semántica: significa, en primer lugar, *desear* en sentido “ferencial” de tender a algo no tenido; pero querer significa también determinar o *decidir* cuál de las posibilidades será la preferente; finalmente, querer significa complacerse en la posibilidad preferida, deponiendo en ella la fruición o amor: querer entonces es *amar*.

En conclusión: la forma o figura que el hombre adopta, optando por unas determinadas posibilidades, puede ser malograda o lograda, deficiente o plena. La plenitud humana se caracteriza por un atenuamiento o posesión frente de la realidad en la realización de las mejores posibilidades y de sí mismo en ellas. Vivir moralmente es sentirse “realmente” bien o estar “complacientemente realizado” (SH, 376), esto es, ser feliz.

## 5. El bien y la felicidad

Sigamos nuestra demostración dando un paso más. ¿Qué es el bien como fundamento de lo preferible y apropiable? Las cosas, responde Zubiri, no son moralmente buenas o malas en absoluto, en sí y de por sí. Si no fueran apropiables, serían lo que son pura y simplemente y nada más. Pero el hombre es un animal capaz de apropiarse de unas determinadas cosas-sentido y entonces éstas le ofrecen unas posibilidades de vida positivas o negativas. Pues bien, las cosas, piensa Zubiri, son buenas o malas por las posibilidades que ofrecen: “La realidad como apropiable en las posibilidades que me ofrecen, eso es lo que es formalmente el bien” (SH, 382). De aquí que el bien y el mal sean dimensiones relativas al carácter moral del hombre, es decir, al hecho de la apropiación. Pero la aprobación de unas posibilidades, añade Zubiri, es más que simple deseo o estimación: “es fruición de mi realidad en la realidad de la cosa como posibilidad mía” (SH, 383). Por lo mismo, no se puede definir formalmente el bien como objeto de deseo, “lo que todos desean” (Aristóteles), ni tampoco como valor u objeto de estimación (Scheler): “el valor vale como forma de posibilidad humana” (SH, 384). Más bien, se podría admitir ecuación entre bien y perfección, pero entendiendo ésta no como un ideal absoluto y abstracto que se impone al hombre desde fuera por instancias superiores, sino, como lo sugiere la etimología de la palabra latina *per-facere/ per-ficere*, como un “ir-haciendo” la propia vida de la mejor manera posible, sin nunca llegar a una forma absolutamente plena. *Perfectum*, en sentido de plenitud absoluta, “hay que decir que es pura posibilidad” (SH, 407).

Como no podía ser menos, el tema del bien nos ha dejado *ad portas* de la felicidad. ¿Cómo se relacionan bien y felicidad? Kant, como es sabido, le cerró las puertas: “Ha canonizado en la filosofía moderna la afirmación de que la moral no tiene nada que ver con la felicidad”; por el contrario, sostiene Zubiri



que “en tanto hay moralidad en cuanto hay felicidad (...) No cabe disyunción entre ser feliz y ser moral” (HS. 394) Para Zubiri, al igual que para Aristóteles, “vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (*Ética Nicomaquea*, I,4). Pero la pregunta decisiva es ¿qué es la felicidad?

Zubiri la define como “el bien último del hombre, la posibilidad de las posibilidades” (SH, 393), de manera que todo lo que hace el hombre lo hace bajo la idea de la felicidad, con miras a ser feliz. Más aún, todas las posibilidades reciben su signo, positivo o negativo, “por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad” (SH, 395); quiere esto decir que la diferencia moral entre bueno o malo, benéfico o maléfico, depende del carácter convergente o aversivo de las posibilidades con respecto al poder absoluto de la felicidad, al cual estamos inexorablemente ligados, porque no podemos menos de buscar en todo ser felices, aunque a veces nos equivoquemos de camino. La felicidad no es algo otorgado gratuitamente, sino algo que el hombre se juega en las más diversas situaciones, “en cada una de sus posibilidades y decisiones” (SH, 401). Es, por lo mismo, una felicidad problemática y en secuencia. Problemática, en primer lugar, porque “es el único animal que, por no poder existir más que bajo el poder absoluto de la felicidad, tiene inexorablemente la posibilidad de ser feliz o infeliz en cada una de las situaciones” (SH, 402). Secuencial, en segundo lugar, porque la felicidad se va ganando en cada acto, de tal manera que la suma total de felicidad de una vida pende de que la felicidad dada en los actos pasados refluya y se conserve absorbida en el presente. Como ideal, podríamos decir que la felicidad a la que aspira todo hombre consiste en la plenitud de su propia realización: “Ser feliz es ser hombre en forma plena” (SH, 399).

La anterior afirmación es tópico común en la mayoría de las filosofías, pero queda indeterminado en la misma cuál sea el contenido de esa “forma plenaria”. Es aquí donde aparecen las diferencias. En la tradición aristotélico-escolástica se ha privilegiado como forma suprema de felicidad el acto teórico de la visión intelectual: en últimas, la beatitud consiste en la contemplación de Dios. Kant, por el contrario, pone a la razón pura práctica o voluntad, como fuente de realización humana, que no consiste en otra cosa sino en ser lo que “debemos” ser por respeto a la santidad del deber; la posible felicidad humana es para Kant, resultado del deber cumplido en esta vida o un premio, no buscado, a la virtud en la otra. Por su parte, lejos de los anteriores planteamientos, los viejos hedonistas y los utilitaristas modernos consideran prioritarios los aspectos sensibles del placer y los sentimientos de complacencia individual o bienestar social; ser feliz sería vivir en forma satisfecha. ¿Cuál es la posición de Zubiri al respecto?

En términos generales afirma que “en la felicidad va envuelta la realidad entera del hombre” (SH, 403); pero dicha realidad es (como lo hemos visto en el n. 4) constitutiva y funcionalmente: inteligencia-sentiente/sentimiento-afectante/voluntad-tendente.

Siendo ello así, la posible felicidad humana depende (como premisa) del momento aprehensor o cognoscitivo, que confluye en el momento central como visión “posidente”; y (como consecuencia) del momento efector o volitivo, que refluye en el momento central como “querencia” amorosa; pero donde se asienta y consuma la felicidad es en el momento afectivo-sentimental: porque en esencia es un real “sentimiento” de plenitud, un “sentirse *realmente* bien” (SH, 391), un “estar complacientemente realizado” (SH, 376) en forma de autoposesión fruenta. Ahora bien, si la fruición es la esencia del amor, ser feliz es estar amorosamente realizado. El amor, en tanto que fruición, es mucho más que una simple afección de placer, complacencia o satisfacción, es más que vivir en forma satisfecha, porque es un sentimiento y éste envuelve siempre un momento de realidad: por el sentimiento, nos dice Zubiri, estamos “atemperados” a la realidad. Pero todo sentimiento en el hombre se inserta en los afectos: es afectante. Por lo mismo, concluye Zubiri, dándoles en parte razón a los hedonistas, que “una moral completamente ajena a toda complacencia y a todo bienestar es quimérica” (SH, 403). La vida humana en cuanto beata o feliz consiste, en últimas, en autoposesión fruenta de sí mismo como resultado de continuos actos definitorios de la personalidad, que es la configuración que va cobrando la personeidad.

Aquí, y no antes, es donde aparece el tema del deber: “La posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz (...), es lo que llamamos un *deber*” (SH, 408). La anterior afirmación sería simplemente escandalosa para Kant; en cambio Zubiri insiste en que solamente estamos “obligados” a apropiarnos de una determinada posibilidad, en cuanto estamos “ligados” a la felicidad como posibilidad radical: “La felicidad es lo que hace que sean debidos los deberes” (SH, 415). El hombre, ciertamente, es una realidad “debitoria”, pero el deber no consiste en algo autónomo y formal, sino en estar “debidamente” en la realidad en orden a la felicidad.

Las anteriores tesis requerirían una mayor explicación, que no es posible aquí por limitaciones de espacio; por supuesto, me someto al tribunal de la crítica, que en este momento lo conforman ustedes, pacientes lectores. Mi modesto objetivo ha sido cumplido, si he logrado mostrar la co-centralidad de la categoría posibilidad, al lado de la categoría realidad, en la fundamentación zubiriana de la moral. Ambas categorías, como ha quedado mostrado, se entrelazan en el discurso zubiriano en diversas formas, como dos hilos

necesarios para formar una compleja, rica y unitaria trama. Habría que terminar aquí, si en el transcurso de la exposición no se nos hubiera formado un nudo. A Zubiri le angustiaban lo que llamaba “sus nudos” o dificultades, cuando no les veía solución.

## 6. El nudo de la universalidad

Ya Aristóteles advertía que, pese a estar todos de acuerdo en que el máximo bien es la felicidad, “no la explican del mismo modo el vulgo y los sabios” (*Ética Nicomaquea*, I, 4). Pero ni siquiera los sabios, habría que añadir hoy.

Por su carácter empírico concreto no universalizable, Kant colocó la felicidad al margen de su sistema moral. Zubiri, por el contrario, termina su ensayo sobre “El hombre, realidad moral” afirmando rotundamente que “la justificación de la vida no es -y no puede ser otra cosa- sino la propia felicidad concreta del hombre” (SH, 440); el hombre “proyectado ante sí en forma de felicidad, no es el hombre abstracto, sino el hombre concreto dentro de este momento histórico, dentro de esta sociedad, en esta circunstancia determinada de su vida, en esta o en otra forma de conciencia moral” (SH, 420). No hay que escandalizarse, pues, de que existan múltiples morales sobre el planeta, a lo largo de la historia, en las distintas culturas y sociedades. Esta pluralidad de morales depende de la autocompasión o idea que el hombre tiene de sí mismo, de su propia perfección y felicidad. Reconoce Zubiri que existe “una multiplicidad pavorosa de ideas precisamente acerca de lo que es el hombre” (SH, 425). ¿Serán estos hechos una invitación al relativismo moral? O sin negar lo innegable, ¿será posible alguna forma de universalidad en la moral que no sea puramente formal o *a priori*. Aquí está el verdadero nudo del problema. Pues bien, Zubiri, con la misma fuerza con que defiende el carácter concreto e histórico de la moral, afirma que “una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base” (SH, 431). ¿Cómo conciliar estos dos cabos, multiplicidad y universalidad?

Para Zubiri este “aparente y efectivo relativismo envuelve esencialmente una vertiente de universalidad” (SH, 431). Porque las distintas ideas que el hombre se va formando del bien y de la felicidad se inscriben en la propia realidad humana, substantividad abierta y perceptible y, por tanto, sujeta a un desarrollo, que no es emergente como el crecimiento de una planta, sino posibilitante: “ex-plicación de las posibilidades implicadas dentro de una idea de hombre” (SH, 428). Los cambios en la moral no son cambios en la realidad humana, sino en la idea o autocomprensión de la propia perfección. Las distintas ideas de hombre no son necesariamente erradas o aberrantes; pueden

ser modos distintos de perfección desarrollables, ya que nadie tiene el monopolio de una idea del hombre que aloje en sí “las posibilidades máximas de la sociedad y la historia” (SH, 434).

El carácter universal de la moral, piensa Zubiri, no puede ser el de una universalidad abstracta, programada analíticamente: es, por el contrario, una universalidad que se alcanza a partir de lo concreto “en cuanto que en principio puede ser universalizado” (SH, 431). Llegar a la universalidad por universalización es un magno problema, en el cual, advierte Zubiri, “la última palabra no la tiene el sistema de conceptos, si no la realidad misma” (SN, 434). No obstante, los conceptos, los ideales y los sistemas filosóficos son necesarias mediaciones hermenéuticas. Pero lo importante, cuando interpreta, es que el hombre haga uso de la razón, pero “no un uso puramente conceptual y racional, sino un uso razonado” (SH, 434). Aquí culmina el discurso que Zubiri hilvanó al hilo de las posibilidades a principio de los años cincuenta. Hoy añadiría, si viviera, que ese “uso razonado” de la razón, en una comunidad de “otros-como-yo” en comunicación, debe ser un uso no tanto monológico como dialógico. El diálogo sobre temas filosóficos fue en Zubiri una praxis habitual con sus amigos del Seminario que llevaba su nombre.

**Nota:** Las siglas empleadas en el trabajo corresponden a las siguientes obras de Xavier Zubiri, editadas en Alianza Editorial de Madrid:

SE *Sobre la esencia*, 5a. ed. 1985.

NHD *Naturaleza, historia, Dios*, 9a. ed. 1987.

EDR *Estructura dinámica de la realidad*, 1989.

SH *Sobre el hombre*, 1986.

IR *Inteligencia y razón*, 1983.