

LA EXPERIENCIA MORAL: UNA ÉTICA SIN VERDADES ABSOLUTAS

MORAL EXPERIENCE: ETHICS WITHOUT ABSOLUTE TRUTHS

Óscar Barroso Fernández
Universidad de Granada
obarroso@ugr.es

Cómo citar este artículo/Citation: Barroso Fernández, O. (2016). La experiencia moral: una ética sin verdades absolutas. *Arbor*, 192 (780): a325. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4001>

Copyright: © 2016 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY) España 3.0.

Recibido: 25 julio 2014. Aceptado: 01 septiembre 2015.

RESUMEN: En este trabajo se pretende reconstruir la propuesta zubiriana de un saber de tipo moral. Este objetivo exige mirar los textos de antropología moral escritos por Zubiri en los años cincuenta desde su obra más acabada: *Inteligencia sentiente*. Si efectivamente se puede hablar de un saber moral, habrá que descubrir cuál es su sistema de referencia, constituido por determinados contenidos dados en impresión primordial de realidad y mediados por el logos, y su forma de conocimiento, con sus esbozos, experiencias y verdades. A partir de aquí, el autor muestra que no es posible, desde la filosofía de Zubiri, proponer una fundamentación de la moral en sentido universal y absoluto. En todo caso, la posibilidad de un ámbito universal de moralidad no puede ser entendida como algo dado *a priori*, sino más bien como un ideal regulativo de la experiencia moral, algo a lo que la razón apunta pero nunca llega.

ABSTRACT: The aim of this paper is to reconstruct the Zubirian approach to the moral kind of knowledge. It is, therefore, necessary to examine Zubiri's writings on moral anthropology from the 1950s, starting from the most complete one, namely *Sentient intelligence*. If there is the possibility of contemplating a moral knowledge, we should discover its reference system and determine how it is built upon the contents given in the primordial impression of reality, mediated by the logos and its particular form of knowledge, with all the outlines, experiences and truths. On this basis, we prove that is impossible to found morality in a universal and absolute sense. In any case, the possibility of a universal sphere should not be conceived as something *a priori*, but rather as a regulative ideal of moral experience, that is, something that reason always tends towards, but never reaches.

PALABRAS CLAVE: Zubiri; ética; antropología; noología; fundamentación; experiencia moral.

KEYWORDS: Zubiri; Ethics; Anthropology; noology; foundation; moral experience.

1. En este trabajo pretendo reconstruir el análisis que Zubiri lleva a cabo del conocimiento moral. El problema filosófico de la moral puede ser abordado en él desde distintas perspectivas. La más conocida es aquella en que insistió Aranguren y que parte de la distinción entre moral como estructura (análisis de las estructuras antropológicas en tanto que estructuras morales) y moral como contenido (análisis filosófico de la norma ética) (Aranguren, 1958, pp. 47-57, pp. 176-187). También es posible tratar la moral desde el punto de vista de la religación, en tanto que una de las preguntas que se abren en nuestro estar religativamente en la realidad es “¿Qué voy a hacer de mí?”. Ahora nos preguntamos más bien por *qué tipo de experiencia* constituye la moral.

En tanto que toda experiencia (en cuanto momento de la razón) es para Zubiri una forma determinada de *probación física de realidad*, podemos considerar que la moral es una forma determinada de *conocimiento*. Obviamente, entramos con ello en el terreno de la noología. Pero como Zubiri no ha desarrollado en ella las distintas especies de conocimiento, nos vemos obligados a internarnos en sus estudios antropológicos. Así, metodológicamente, tendremos como textos fundamentales las últimas páginas del capítulo “El hombre, realidad moral” de *Sobre el hombre*, donde es analizada la estructura de la moral concreta, y el tercer volumen de *Inteligencia sentiente, Inteligencia y razón*, donde encontramos dos formas de experiencias que configuran la experiencia moral: *conformación y penetración*.

Dada la larga tradición de escisión entre saber teórico (conocimiento) y saber práctico (moral) ha de resultar extraño hablar de un conocimiento moral y de su correspondiente ámbito de verdad. Zubiri llega a esta posibilidad desde, por un lado, la consideración de la unidad radical del saber y del hacer, y, por otro, del rechazo de la escisión entre ser y deber.

Si efectivamente se puede hablar de un saber moral, será posible reconstruir su sistema de referencia, constituido por determinados contenidos dados en impresiones primordiales de realidad y mediados por el logos, y su forma de conocimiento, con sus esbozos, experiencias y verdades. En una perspectiva tal surgen enseguida multitud de interrogantes: ¿Qué es la moral a nivel de logos? ¿Cuáles son las características de tal conocimiento moral y las formas de su verdad? ¿Se puede hablar de “universales” en el ámbito de la ética? Y, en caso afirmativo, ¿dónde se encuentran, en el sistema de referencia o en la razón? Estas dos últimas preguntas apuntan obviamente al ámbito de una

posible fundamentación del comportamiento moral, acuciantemente planteada desde mitad del siglo XX tras la toma de conciencia del sistema global y la constatación de la multitud de propuestas morales a nivel planetario.

2. Suscribo la tesis de que Zubiri se mueve en el ámbito de la fenomenología, pero con una diferencia esencial respecto a la que llevó a cabo Husserl. Tras el intento de este último encontramos el objetivo de alcanzar un ámbito de verdades absolutas. Y es que para Husserl los hechos fenomenológicos son originarios, previos a toda construcción científica y al modo natural en que el mundo nos es dado. Son “hechos puros”, aprehendidos a través de la intuición fenomenológica y por ello dados previamente a toda actividad inductiva, deductiva o interpretativa. Se trata de hechos no-sensibles y *a priori*. Zubiri se refería en su Tesis Doctoral al método de Husserl:

“Intuición, reducción e ideación son, pues, los tres momentos fundamentales del análisis fenomenológico. Por él descompongo un fenómeno sin necesidad de salir de él, y obtengo el conocimiento de una esencia que es condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto individual. Este conocimiento es absoluto e infalible” (Zubiri, 1999, p. 127).

Pues bien, a mi juicio Diego Gracia entiende la fenomenología de Zubiri en un sentido absoluto, y desde ahí cree posible arribar a un ámbito fundamental en sentido universal, algo así como una especie de ética mínima que todas las formas morales concretas deberían respetar. Por mi parte, considero que el sistema de referencia moral, que se puede alcanzar a través de una mera descripción de hechos fenomenológicos, ha de ser entendido como un ámbito de fundamentación para todo saber moral, pero en ningún caso como un ámbito de verdades absolutas, necesarias y universales.

Obviamente, para Zubiri, el problema del fundamento resultaba de suma importancia, dada la crisis nihilista que caracterizaba a la Europa de sus años de juventud. Pero entonces, lo que había tras los intentos de alcanzar un ámbito de verdades fundamentales hacía referencia al intento, a su vez, de alcanzar un ámbito de arraigo vital y personal. La sensación de desarraigo existencial y el intento de superarlo está muy presente en uno de los trabajos más importantes del joven Zubiri: “En torno al problema de Dios” (Zubiri, 1944/1987, pp. 417-444).

En cambio, en la época de recepción de la obra de Zubiri más fenomenológicamente depurada, *Intelligen-*

cia sentiente, el sentido de aquello que se entiende por crisis de la modernidad ha cambiado respecto a lo vivido a caballo de los siglos XIX y XX. Si la crisis de la modernidad nació como una crisis existencial, nihilista, por falta de arraigo, cerró el siglo XX entendida fundamentalmente como una crisis de la razón y de sus verdades universales. El problema no es ahora el *nihilismo*, sino el *relativismo*. Ahora bien, aunque Zubiri escribió *Inteligencia sentiente* en el último cuarto del siglo XX, su horizonte filosófico no llegó a estar constituido por esta problemática, y por ello no debemos entender que su filosofía pretendiera alcanzar una fundamentación en sentido universal. El problema que Zubiri enfrenta no exige un sistema de referencia moral que asegure este tipo de fundamentación, sino que posibilite el arraigo existencial del esbozo moral.

3. Según Zubiri, en toda forma de saber encontramos un sistema de referencia en el que hay determinadas notas dadas en aprehensión primordial de realidad y mediadas a través del logos. Dichas notas y dicho logos se constituyen en sistema de referencia en tanto que sirven de principio y canon a la razón para la construcción de esbozos determinados que después habrán de ser experimentados en la realidad. Esto significa que la razón no parte nunca de cero, sino que cuenta con todo lo que tal sistema de referencia engloba: notas aprehendidas en impresión primordial de realidad, fictos, perceptos, conceptos, sentidos, evidencias, verdades reales y duales, etc. Este cúmulo de aspectos sapienciales dirige el esbozo racional, lo enmarcan dentro de ciertos límites que establecen lo que se puede pensar. Pero tales límites no han de ser entendidos como definitivamente establecidos, sino como fronteras que van variando en el transcurso histórico.

Luis Sáez ha analizado nítidamente una falla en las filosofías del sentido. En su última obra, *El ser errático*, considera que sólo se puede superar la “mera *contemplatio* sin vigor” a la que tiende la hermenéutica, con “la impronta de las cosas mismas” (Sáez, 2009, p. 140). Tal actitud implica una revalorización de la fuerza de la realidad, desvanecida en la perspectiva hermenéutica, que él lleva a cabo a través de una original apropiación de la línea de pensamiento que va de Nietzsche a Deleuze. Y no duda, al respecto, en situar a Zubiri en tal onda (Sáez, 2009, pp. 209-213). Si bien es consciente de que en Zubiri hay un interés por la cuestión del fundamento completamente ausente en los enfoques de carácter nietzscheano. Así, escribe: “De Heidegger conserva Zubiri la prioridad del *des-cubrimiento* (no de sentido, sino de realidad) sobre la creación. La tarea

de estar-en-la-realidad se funda, en el autor español, finalmente en una búsqueda de morada, en una *inmoración*” (Sáez, 2009, p. 212). Quizás sería mejor hablar de creación desde el fundamento, desde el poder religioso a la realidad y el haz de posibilidades que abre, frente a la creación desde el caos, desde el nihilismo productivo, por la que apuesta la tradición nietzscheana. Para Zubiri el nihilismo nunca es productivo; por ello no cesa en la búsqueda de un nuevo arraigo para la existencia. Tal arraigo explicaría por qué hay un nivel radical de moralidad que establece los límites de lo razonable, optable y realizable; por qué es posible armar intuitiva y emocionalmente nuestra propia posición, nuestros propios y singulares códigos morales.

Pero lo cierto es que el sistema de referencia no se constituye sólo desde la aprehensión primordial y el logos, sino que también es el resultado de un precipitado continuo desde la razón. Ya que, si bien es cierto que este sistema sirve de fundamento al esbozar racional, no lo es menos que cuando los esbozos racionales alcanzan la verdad en la experiencia, abren un camino de *reversión* en un intento por *comprender el fundamento* del mismo sistema de referencia. En tal proceso de comprensión, la razón *refluye* sobre el sistema de referencia, reconfigurándolo, enriqueciéndolo, modificándolo.

Como se puede observar, esto significa que la noción de fundamento tiene dos sentidos. Por un lado, el aquende se constituye en el fundamento para la marcha al allende: es el logos constituido como sistema de referencia para la razón. Por otro lado, el esbozo constituido a través del sistema de referencia nos presenta la realidad que debe entenderse como realidad-fundamento de la propia realidad campal. Como escribe el propio Zubiri: “lo que se busca en la intelección racional es cuál sea el fundamento de la cosa real campal” (Zubiri, 1983, p. 187). Nos ha dejado incluso ejemplos de cómo la razón refluye sobre el sistema de referencia, afectando no sólo a sus notas, sino también a sus propiedades trascendentales:

“En la intelección de las cosas reales del campo se había decantado en nuestra intelección no sólo la intelección de que las cosas reales son cuerpos, sino también y sobre todo la intelección de que ser real es ser ‘cosa’, en el sentido que tiene hoy el vocablo cuando se habla, por ejemplo, de ‘cosismo’. Este era el metro de realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante es ‘cosa’. Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, persona” (Zubiri, 1983, p. 56).

Desde el punto de vista de la ética, la refluencia de la razón sobre el sistema de referencia implica que puede haber distintos logos morales, de acuerdo con diferentes experiencias morales y, por supuesto, que sus respectivos límites no tienen por qué coincidir. Esta es sin duda una fuente de conflicto que, por lo demás, solo podrá ser adecuadamente enfrentada desde la experiencia racional moral.

En fin, he aquí el objetivo de Zubiri: asegurar un nivel radical de fundamentación que proporcione arraigo existencial, pero sin apuntar al intento de una fundamentación última y universal que desde la obtención de verdades absolutas permitiera enfrentar críticamente otros códigos morales. Si es posible una instancia crítica para tal propósito, esta se hallará no en el sistema de referencia, sino en el ámbito de la experiencia racional entendida como una crítica continua de nuestro presente histórico sin instancias trascendentales inmutables.

4. Desde esta perspectiva, Zubiri rechaza el relativismo moral en dos sentidos bien precisos. Por un lado, no es cierto que no podamos saltar sobre los marcos culturales propios para solventar conflictos morales. Es verdad que no hay aquí verdades absolutas a las que agarrarse, pero la discusión puede ser llevada a la confrontación racional con apoyo en la fuerza de la realidad.

Por otro lado, Zubiri pretende alcanzar un ámbito de fundamentación moral que permita superar las consecuencias de un nihilismo sobre el que ya nos advertía Dostoevski. Un relativismo tan burdo como aquel que considera que “todo está permitido”, un relativismo nihilista en el sentido más negativo y reactivo de la palabra, queda sencillamente falsado con una mirada superficial a las estructuras antropológicas y noológicas de la moral.

Efectivamente, las personas tienen principios morales y desde ellos razonan moralmente. Defienden racionalmente estos principios, pero también pueden estar abiertas a modificarlos en la experiencia racional. Cuando esta apertura no existe, cuando se piensan los límites que fija el propio sistema de referencia moral como los límites a priori de toda moralidad, se cae en una posición bien definida: fundamentalismo (utilizando el concepto en un sentido más radical que el que ha adquirido en los últimos decenios y que lo equipara, sin más, con el fanatismo).

La forma más básica de fundamentalismo consiste en entender el sistema de referencia propio como

algo definitivo y absoluto, sin tomar en consideración la refluencia que la experiencia racional ejerce sobre él. En este sentido, el fundamentalismo es una posición bastante común. Cuando aún hoy un Estado fanático, como es el caso de Irán, condena a una mujer a la lapidación por adúltera, la comunidad internacional, fundamentalmente a través de las organizaciones no gubernamentales de Derechos Humanos, hace todo lo posible para la conmutación de la pena. A nosotros, educados en la tradición ilustrada, tal condena nos resulta sencillamente intolerable. No hablo sólo de intolerancia racional, sino de una intolerancia que afecta a lo más profundo de nuestro ser, de nuestras emociones e “intuiciones” morales.

Pues bien, tal horror sentido, tal atentado, no nos asegura la inmoralidad de la acción más que desde nuestra propia experiencia moral y en referencia a ella. Nuestros esbozos morales, basados en la dignidad y la libertad de la persona, por encima de toda creencia, han refluído sobre el sistema de referencia moral hasta el punto de hacernos *sentir* horror ante situaciones como ésta. Pero puede ocurrir que tal sentimiento no esté presente en otros sistemas de referencia refluídos por experiencias morales distintas a la nuestra, y, en tal caso, la lapidación podría aparecer en el sistema de referencia como una acción sentida como justa.

En este ejemplo podríamos definir el fundamentalismo como la equiparación de nuestros sentimientos morales con los límites de la moralidad en cuanto tal. Tanto el que lapida como el que se horroriza ante tal acto pueden caer en una actitud fundamentalista si no son capaces de ir, respectivamente, más allá del sentimiento de justicia o de transgresión moral ante el acto mismo.

¿Significa esto que no tenemos derecho a oponernos a aquello que sentimos como una transgresión moral? En absoluto. Tal oposición es no sólo de lo más natural, sino, además, muestra del arraigo existencial de nuestras experiencias morales. Pero hacer de tal oposición algo efectivo en el ámbito moral global, en la comunidad universal, exige pasar del logos a la experiencia moral.

5. Sloterdijk ha afirmado que “la filosofía moderna sólo produce, en principio, una reorganización de la inmunidad simbólica: bajo el signo () de la certeza” (Sloterdijk, 2005/2007, p. 111). Se constata una búsqueda continua de un “fundamento interior de certeza”, especialmente, a su juicio, presente en la fenomenología husserliana.

En el terreno de la moral, esta necesidad de inmunidad, este intento de hacer del entendimiento puro el último territorio de la verdad, parece dar la razón a Rorty cuando afirmaba que preguntas como “¿por qué no debo utilizar a los demás como medio? [...] Son preguntas que sólo pueden responderse mediante metanarrativas filosóficas que consideran que hay algún *centro* en el mundo o en el *sí mismo* que constituye la fuente de autoridad” (Rorty, 1991/1993, p. 228). Para Rorty, la metanarrativa consistiría en la idea de que el hombre pertenece a una especie biológica vinculada a algo no biológico, trascendente, que le dota de ciertos derechos. Tratándose, a su juicio, de un “consuelo metafísico” al que debemos renunciar. Sin duda hay diferencias importantes entre los mecanismos de inmunidad trascendentes, propios de la época premoderna, y los trascendentales propios de la modernidad; pero aún así, podemos detectar aires importantes de familia entre el concepto de “inmunidad simbólica” y los de “metanarrativa” y “consuelo metafísico”. Alasdair MacIntyre va incluso más lejos al afirmar, haciendo referencia a los Derechos Humanos, que “no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios” (MacIntyre, 1981/1987, p. 95).

Si nos fijamos en las actitudes de estos autores, descubrir el carácter no universal de los sistemas de referencia, les lleva (con reservas en el caso de Sloterdijk) a considerar que dichos sistemas son poco más que meras ficciones encaminadas a producir consuelos inmunológicos. En cambio, partiendo de Zubiri, podemos aceptar que el sistema de referencia no nos aporta certezas absolutas que sirvan de fundamento inmovible de toda moral particular, pero sin tener que concluir con ello en el carácter ficticio de dicho sistema.

En tanto que verdades racionales morales, los Derechos Humanos refluyen sobre el logos moral, y por ello se puede leer en el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos que los pueblos y las Naciones Unidas se proclamaron resueltos “a reafirmar la *fe* en los derechos fundamentales del hombre y en la dignidad y el valor de la persona”.

¿De dónde nace esta fe en la dignidad humana? Desde Zubiri creo que podemos responder que no es el resultado de una instancia ni trascendente (como podría ser la afirmación de que el ser humano está hecho a imagen de Dios) ni trascendental (en el sentido kantiano del término), sino más bien el resultado de experiencias racionales humanas y, en cuanto tales, no son meras ficciones, sino que tienen un referente objetivo, real.

6. Para profundizar en este asunto, detengámonos en un pasaje de *Sobre el hombre* donde Zubiri analiza las tesis fundamentales del relativismo moral. Al respecto, no duda en que es ineludible cierta dosis de contextualismo:

“en esta sociedad y en su historia entera, el hombre recibe de los demás un sistema de posibilidades apropiables y, en orden a la felicidad, un sistema de posibilidades apropiadas en sentido positivo o en sentido negativo [...] La moralidad misma es social e histórica. No se trata, pura y simplemente de que el hombre tenga unas ideas morales en función de la sociedad y de la historia, sino de que la dimensión de realidad moral que el hombre tiene es constitutivamente *qua* realidad moral, histórica y social” (Zubiri, 1986, p. 422).

Desde esta perspectiva, comprobamos que la apropiación moral de cada individuo se inscribe dentro de un determinado contexto que la hace posible y la define en alguna medida. Pero una cosa es afirmar que la apropiación moral del individuo está condicionada culturalmente y otra muy distinta suscribir un relativismo cultural radical. Zubiri da ahora dos razones fundamentales para rechazar tal relativismo.

En primer lugar, aunque es cierto que el ser humano recibe la moral de los demás, no lo es menos que cada persona debe actuar moralmente sobre dicha moral decidiendo si se apropia o no los deberes. Por muy condicionado que esté, el acto último de la moral es un acto de apropiación personal. La equiparación total entre lo social y la moral es la forma más burda de relativismo. Una cosa es que la moral esté social e históricamente condicionada, otra cosa es entender esta condicionalidad como una causalidad cerrada. Lo social organiza ciertamente un sistema de deberes, pero sólo hay deberes porque hay realidades *debetorias*, porque hay seres humanos. A la persona se le pueden imponer determinados deberes sociales porque ella misma es una realidad debetoria, porque ha creado estos deberes en su convivencia con los demás. Por ello es absurdo pretender que estos deberes sociales se le impongan hasta el punto de que coarten totalmente su capacidad de decisión. El campo de los deberes humanos es más amplio que el campo de los deberes sociales: “Por lo mismo, no es nada evidente que los únicos deberes que el hombre pueda recibir vengan forzosamente de la sociedad” (Zubiri, 1986, p. 424).

En segundo lugar, Zubiri descubre que las posiciones relativistas participan de la escisión kantiana de ser y deber al situar la relatividad moral en el sistema de deberes que cada sociedad tiene y que se diferencia del

sistema de deberes de otras sociedades. Pero lo cierto es que todo sistema de deberes depende de la *idea* determinada que se tenga del hombre y entonces:

“En el fondo lo que late es no un problema de multiplicidad de deberes, sino una cosa más grave y radical: una multiplicidad pavorosa de ideas precisamente acerca de lo que es el hombre [...] Ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista de una cierta idea del hombre” (Zubiri, 1986, p. 425).

7. ¿Cambia esto las cosas? Para responder a este interrogante hemos de aclarar qué es lo que Zubiri entiende por *idea de hombre*.

Esta noción es portadora de una gran fuerza heurística a la hora de rechazar el relativismo en el primero de los sentidos a los que he apuntado: aquel según el cual parece no tener sentido enfrentar sistemas morales de distintas culturas. Ahora podemos decir que para captar en toda su radicalidad dicho enfrentamiento, hay que superar el ámbito de los deberes concretos para llegar a las ideas de ser humano que les subyacen.

Parecería que el problema sólo ha sido desplazado si estas ideas no fueran más que ficciones o metarrelatos. Pero si los distintos sistemas de deberes tienen su fuente en determinadas ideas del ser humano, hay que decir ahora que éstas tienen carácter real, objetivo, en base a que dependen del carácter abierto de la propia realidad humana. Zubiri responde antropológicamente a un problema epistemológico, pero esto está en las antípodas de constituir una recaída en el antropologismo clásico: aquel según el cual el hombre es la medida de todas las cosas.

La persona sólo puede existir estando sobre sí, apropiándose posibilidades en vistas a una *perfectio*, a una determinada idea de plenitud. Su propia sustantividad lo exige incoativamente: no puede subsistir más que estando sobre sí con una idea de sí misma; todo su ser depende de la idea que de sí misma tiene y “su propia idea pertenece a su propia realidad” (Zubiri, 1986, p. 429). Las distintas ideas de ser humano no dan lugar, obviamente, a distintas realidades humanas, pero sí a distintas ideas de perfección, distintas ideas de qué es la naturaleza humana y, consecuentemente, qué es lo que puede “dar de sí”.

¿En qué se diferencia esta tesis de la del relativismo antropológico? Este puede aceptar que todo sistema de deberes es dependiente de determinadas ideas

sobre el ser humano. Incluso puede aceptar que el ser humano, por su indeterminación, por su carácter abierto, no puede subsistir sin la postulación de tales ideas. Pero puede seguir manteniendo, al mismo tiempo, que lo que en concreto sean esas ideas desde las que se configuran los distintos sistemas de deberes es algo ligado en su totalidad a los diversos contextos culturales.

Pero si observamos ahora la antropología de Zubiri a la luz de su noología, este antropologismo se desvanece. Desde un punto de vista noológico, las ideas del ser humano constituyen, precisamente, los esbozos morales que han de ser experimentados racionalmente. En tanto que tales, apuntan a un ámbito de objetividad, de verdad, portando pretensiones de universalidad que escapan de los contextos en los que han fraguado.

Zubiri considera que como esas ideas y esos tipos de perfección no son adventicios al ser humano, se ha de investigar en qué medida cada uno de ellos se ajusta a la perfectibilidad de la que es capaz por su propia constitución psicofísica:

“La perfección humana está fundada en una perfectividad y precisamente por eso esas distintas ideas del hombre representan otras tantas “posibilidades” de ser hombre de una manera o de otra [...] Ahora bien, si las distintas ideas del hombre están en lo que es el hombre de una manera incoativa, cada una de esas ideas tiene que medirse con la perfectividad interna del hombre” (Zubiri, 1986, pp. 430-431).

Los cambios en la idea de ser humano parten de lo que este es en su sustantividad por su dimensión de perfectividad. La conclusión va a ser terminante:

“El aparente relativismo no es sino un desarrollo de posibilidades, algo que no hace sino desplegar posibilidades que incoativamente están en la propia sustantividad humana [...] Todas esas posibilidades están ancladas en lo que el hombre es por su sustantividad. Por tanto, todas esas perfecciones, todas esas ideas o tipos posibles de perfectividad que hay en el hombre, penden, en última instancia, de lo que constituya la razón de ser de la propia sustantividad humana” (Zubiri, 1986, pp. 431-432).

La apuesta por el universalismo es ahora nítida en Zubiri: “una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base” (Zubiri, 1986, p. 431). Léase: aquellas ideas morales que no estén en la línea del desarrollo de la capacidad de perfectividad humana deben ser rechazadas.

Pero, ¿en base a qué se produce este universalismo? ¿En base a qué es posible decidir entre ideas incompatibles sobre el ser humano? Ya lo hemos indicado. Estas decisiones dependen del saber moral en toda su amplitud: del sistema de referencia moral de los esbozos morales experimentados; y, por supuesto, de la retroalimentación entre ambos momentos debido al concepto doble de fundamento, desde el logos y desde la razón, que maneja Zubiri.

8. En el mundo global de los Derechos Humanos, los sistemas de referencia moral parecen tender a su unificación a través de la *fe* generalizada en la dignidad de la persona. La antropología de Zubiri nos dota de herramientas interesantes para intentar entender en qué consiste esta *fe*.

La realidad humana, en tanto que realidad personal, tiene suidada, es decir, es reduplicativa y formalmente suya; y, en esta suidada, se enfrenta al todo de lo real como un relativo absoluto. Podemos utilizar el análisis de la persona en tanto que suidada y relativo absoluto para intentar reconstruir un sistema de referencia que sirva para las distintas propuestas morales que han arribado a la dignidad inalienable de la persona humana. Efectivamente, para estas propuestas morales, parece ser claro que cualquier esbozo o idea sobre el ser humano ha de adecuarse a un sistema de referencia moral que incluya la dignidad de la persona; y, efectivamente, el análisis fenomenológico (y por tanto pre-racional) de la persona que realiza Zubiri, y que concluye en su carácter absoluto y final, pone las bases para una defensa de la dignidad humana como condición imprescindible de todo esbozo moral ilustrado. Aunque esta sea una cuestión que luego haya de disputarse en el terreno de la misma razón, dota a dicha razón de un arraigo prerracional, existencial.

¿Cómo hacerse cargo de un concepto valorativo, como el de dignidad, en la descripción desde el logos del carácter personal dado en aprehensión primordial de realidad? Zubiri no considera la aprehensión primordial de realidad como puramente intelectual, sino que en ella están ya incrustadas el sentimiento y la volición de lo real.

Lo que ocurre es que su “intelecționismo” puede velar este aspecto de su filosofía. Para entenderlo correctamente, partamos del análisis al respecto de un filósofo cuyo pensar fue siempre en la línea de romper con todo intelectualismo: Max Scheler. Éste considera erróneo el intento de fundamentar la moral, al estilo kantiano, en una perspectiva meramente

formal. Al reino de los valores schelerianos no se accede a través de la racionalidad, sino que son dados a la “conciencia estimativa”. En su *Ordo amoris* —que curiosamente fue traducido por Zubiri al español— Scheler hace un análisis magnífico de las razones del corazón. Aquello que llamamos metafóricamente “corazón humano”, no debe entenderse como un cúmulo caótico de estados sentimentales, sino como un verdadero “microcosmos del mundo de los valores. ‘El corazón tiene sus razones’” (Scheler, 1933/1996, p. 54). Estas razones no son tales porque el entendimiento haya intervenido previamente sobre ellas, sino que son razones previas a todo entendimiento; razones a las que solemos llamar “motivos” o “deseos”. Estos funcionan como “evidencias objetivas”, para las que el entendimiento muchas veces es ciego. Para Scheler este es un ámbito fundamental en la moral que, el hombre moderno, es su afán de claridad racional, ha ignorado, considerándolo muchas veces como poco urgente de analizar; poco firme e indeterminado. Scheler es tajante al respecto:

“una filosofía que desconoce de tal modo y niega *a priori* la pretensión de trascendencia que poseen todos los actos no lógicos, o que la restringe a aquellos actos no pensantes de conocimiento intuitivo que en el dominio de la teoría y de la ciencia suministran el material para el pensamiento; una filosofía tal se ha condenado ya a sí misma a una absoluta ceguera para toda la múltiple riqueza de conexiones objetivas distintas de las accesibles por actos intelectuales del espíritu; se asemeja tal filosofía a un hombre con ojos sanos que los cerrara para no percibir los colores sino por medio del oído o del olfato” (Scheler, 1933/1996, p. 63).

Desde esta perspectiva se acaba considerando que toda relación inmediata con los objetos ha de ser relación de un acto pensante, mientras que todas las demás relaciones dependientes de *tendencias, amor, sentimientos, odio, etc.*, están mediadas por estos mismos actos pensantes. “Pero [concluye Scheler] de hecho vivimos primariamente, con *toda la riqueza de nuestro espíritu, en las cosas, en el mundo*” (Scheler, 1933/1996, p. 62).

Sálvense las distancias entre un planteamiento objetivista e intencional como el de Scheler y el realismo zubiriano, y podrá mantenerse que tampoco en Zubiri el acceso a la realidad primordial es sólo intelectual, sino que también nos están dados aspectos de la realidad y de mi propia realidad sentimental y volitivamente.

En todo caso, con lo dicho hasta ahora, ha de quedar clara una importante diferencia entre ambos plan-

teamientos. No creo que sea posible afirmar desde Zubiri que las razones del corazón son independientes de todo entendimiento (léase aquí “razón” zubiriana). Habría que decir que son más bien ese sedimento que ha quedado como algo prerracional constituyendo gran parte del sistema de referencia moral y que es, en gran medida, producto de la refluencia de la razón.

Esta importante diferencia entre Zubiri y Scheler, que imposibilita entender su fenomenología como un método capaz de alcanzar verdades absolutas, no ha sido habitualmente percibida por la interpretación fenomenológica de Zubiri. Desde la que, por ejemplo, Diego Gracia ha afirmado que “resulta evidente que el esbozo moral será tanto mejor cuanto más se ajuste a lo que antes hemos llamado sistema de referencia” (Gracia, 1991, p. 139). Aquí, el sistema de referencia moral aparece como un ámbito de fundamentación absoluta. Tal sistema, en tanto que dado fenomenológicamente, tendría un carácter trascendental en el sentido de transhistórico. Por mi parte, como vengo manteniendo en este trabajo, considero que para Zubiri, si bien es cierto que tenemos acceso fenomenológico a un nivel prerracional del saber, esto no significa que podamos referirnos a un nivel puro respecto a la experiencia racional, sino que desde tal experiencia se va continuamente rehaciendo el sistema de referencia prerracional.

Entonces, los sistemas de referencia morales, como cualesquiera otras manifestaciones del saber, no tienen por qué ser coincidentes en todos los individuos y todas las culturas, sino que penderán en gran parte de la experiencia moral propia de aquellos y estas. Lo cual implica que en situaciones de encuentro o choque entre culturas, hay que pensar que nuestros recursos a un ámbito prerracional de moralidad, aún cuanto resulten fundamentales para nosotros, no tienen por qué aportar pruebas irrefutables para los otros.

Hecha esta importante matización, considero que el sistema de referencia moral constituye un ámbito fundamental de la moral, cara al arraigo existencial de los principios morales.

Desde esta perspectiva, y en esto sí que coincido con Gracia, en tal sistema de referencia aparece la realidad como trascendentalmente buena, con el sentido que esto tiene en Zubiri. Es decir, no estamos haciendo del *bonum* una idea transmundana, sino que el *bonum* como trascendental hace referencia a la *condición* en la que las cosas reales quedan, en tanto que reales, con respecto al ser humano: donde lo real en tanto que real —la realidad trascendental— se cons-

tituye en *bien* en tanto que bien para el ser humano —*bonum* trascendental—, en cuanto éste descubre, en la experiencia de la religación, que no puede existir desligado de la realidad que lo fundamenta.

Además, en la aprehensión de realidad se actualiza, junto al de suyo, la suidad y por esta actualización aparece en el sistema de referencia una realidad *a la que se debe* prerracionalmente: la “persona”. La suidad, independientemente de que pueda ser el resultado de refluencias racionales, de experiencias históricas y culturales, es para nosotros algo que se nos da en la aprehensión primordial de realidad, algo que se nos impone incuestionablemente y de lo que tenemos verdad real.

En este punto hay que hacer referencia a otra importante diferencia entre el planteamiento de Gracia y el nuestro. Él ha centrado el sistema de referencia en la forma de realidad humana, la suidad, frente al modo de realidad, el relativo absoluto. Esto responde a que la caracterización de la persona como relativo absoluto no tiene, a su juicio, la fuerza de la caracterización como suidad. Considera que en aprehensión primordial me está dada mi realidad personal como formalmente mía. Por ello la persona en cuanto suidad se constituye en un elemento fundamental de la fundamentación moral.

Ahora bien, creo que desde Zubiri hay que mantener que también me está dado en aprehensión el carácter de mi realidad como relativo absoluto. Y esto no es algo vano, porque resulta bastante complejo determinar *quiénes* son personas desde el punto de vista de la forma de realidad. Efectivamente, mientras que la forma de realidad, la suidad, apunta a cómo el ser humano vive su propia interioridad, el modo de realidad, el relativo absoluto, apunta más bien a cómo esta suidad se hace actual en el mundo. Cada ser humano se hace presente al resto de humanos como un relativo absoluto y con ello manifiesta a los demás su carácter personal.

Gracia deja la cuestión sobre “quiénes son personas” fuera del análisis fenomenológico de fundamentación porque considera que se trata de una verdad antropológica que tiene un carácter más o menos extenso dependiendo de la cultura en cuestión. Así, algunas culturas sólo reconocen como personas, como portadores de derechos y respeto, a los de su propia etnia. Esto, obviamente, va en contra del presunto carácter transhistórico y trascendental de la dignidad de la persona. Parece que el respeto a la dignidad humana está dado transhistóricamente y trascendentalmente

en el sistema de referencia; pero *quiénes* sean estas personas supone ya un trabajo de la razón. La razón actúa sobre el sistema de referencia produciendo una continua universalización. Efectivamente, en el terreno de la moral podemos constatar cómo se ha dado a lo largo de la historia un proceso de universalización a la hora de entender quiénes son las realidades humanas, una universalización continua del campo moral (como muestras podemos referirnos a las discusiones sobre la humanidad de los indígenas americanos en la época dorada de la cultura hispánica o, más recientemente, a los derechos de la mujer). Lo que ocurre es que la universalización ganada queda incorporada pre-racionalmente, en el sistema de referencia. Y ello explica la fuerza de coacción, la *noergia*, con la que se nos impone en la actualidad el respeto a todos los seres humanos independientemente de su etnia, raza, sexo, etc. Este proceso de universalización explica también el respeto a la realidad en general y a la vida en particular. La universalización de las realidades merecedoras de respeto no abarca hoy sólo a las personas vivientes, sino también a las pasadas –memoria histórica– y a las futuras –preocupación por el mundo que dejaremos a las siguientes generaciones–. Incluso esta universalización va más allá de la propia realidad personal, a los vivientes capaces de sufrimiento –como proponen las diferentes éticas ambientales–.

En todo caso, aunque sólo desde una perspectiva rudimentaria, la consideración de la persona como relativo absoluto aporta elementos que no pueden ser tenidos en cuenta en la perspectiva de Gracia. Desde su concepción del sistema de referencia moral, sólo podemos explicar por qué está dado en aprehensión primordial de realidad *qué* es persona, en ningún caso por qué sentimos que también nos está dado de esta forma *quiénes* son personas. A mi juicio, esto último sólo es explicable si entendemos el sistema de referencia como constituido por la refluencia de la razón sobre el logos. Y en tal caso, queda claro que el sistema de referencia no es, como ha escrito Gracia, “ahistórico” (Gracia, 1991, p. 136). Obviamente, esta dificultad para hacer referencia al *quiénes* son personas desde el sistema de referencia, desaparece en nuestra perspectiva desde el momento en que hemos negado el carácter absoluto de la fenomenología de Zubiri.

9. Como apuntaba antes, el hecho de que no sea posible alcanzar a nivel fenomenológico verdades absolutas, nos obliga a tener que superar la perspectiva meramente prerracional a la hora de fundamentar nuestros esbozos morales o al entrar en colisión con

otros. No entender esto es no entender el problema fundamental del conflicto moral entre culturas: el fundamentalismo consistente en creer el sistema de referencia propio es el único posible y adecuado. No hay un conjunto de mínimos éticos al margen de la discusión racional, aunque el fuerte arraigo existencial del sistema de referencia nos haga pensar a veces lo contrario. En la palestra pública, nuestra obligación es fundar racionalmente, en la experiencia moral, nuestro sistema de referencia, sabedores que en tal proceder puede verse modificado.

Ha llegado el momento de profundizar en el sentido que puede tener en Zubiri esta experiencia moral; la moral en el ámbito de la razón.

10. Partiendo del sistema de referencia moral tenemos que elaborar nuestros esbozos morales; determinadas ideas de perfección de nuestra propia realidad. Las ideas no están dadas en impresión –o lo están sólo de una forma incoativa, en la medida en que se elaboran a partir de los elementos del sistema de referencia–. Nuestras ideas morales se constituyen, por tanto, racionalmente y en el contraste experiencial con la realidad.

Si no hay un ámbito de verdades absolutas, para Zubiri la universalidad más que un *a priori* es algo a lograr. Los principios morales racionales sólo alcanzan tal calidad en su confrontación continua con la experiencia. Es absurdo pensar en ellos como algo *a priori* universal y necesario. Su universalidad y su “necesidad” es algo que se tienen que ganar en la experiencia, y esta ganancia será siempre una ganancia sometida a revisión, porque los esbozos nunca pueden concluirse y siempre están abiertos al cambio en función de las circunstancias sociales e históricas.

Partamos de que los principios del sistema de referencia son insuficientes, no sólo en tanto que han de ser fundados en la experiencia racional, sino que además lo son para anclar la moral en sus aplicaciones concretas.

Los esbozos morales parten siempre de un sistema de referencia, pero, como ocurre en la praxis científico-técnica, en la praxis moral no podemos desarrollar dichos esbozos con sólo echar mano de éste, sino que el esbozo racional tiene que ser continuamente confrontado con la experiencia. Obviamente, esta experiencia se distingue del “experimento” científico; consistiendo ahora en “compenetración” –entre personas y entre culturas– o “conformación” –la experiencia que adquiere la propia realidad personal a lo largo de su decurso vital o, socialmente, la experiencia que adquiere una cultura a lo

largo del decurso histórico. Nos referiremos, en primer lugar, a la experiencia moral por conformación.

11. La conformación queda definida en *Inteligencia y razón*, como “experiencia de mí mismo” (Zubiri, 1983, p. 254); de la realidad de mí mismo. No se trata de una simple aprehensión o de un juicio. Estos se hallan a nivel del logos y aquí estamos ante una intelección racional; un conocimiento en que me hago problema de mí mismo. Como experiencia “consiste en una inserción de un esbozo (por tanto algo irreal) de posibilidades de lo que soy, en mi propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo” (Zubiri, 1983, p. 256). Sobre cómo se lleva a cabo esta experiencia, Zubiri escribe:

“Para ello necesito probar la inserción de este esbozo en mi propia realidad. En última instancia no hay más que una probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado” (Zubiri, 1983, p. 256).

En *Inteligencia y razón* Zubiri no hace referencia a la conformación de esbozos en la sociedad, pero se trata de una extensión del concepto que podemos llevar a cabo, ya que él mismo nos ha indicado la manera de hacerlo en *Sobre el hombre*. En este caso, la experiencia lo es de “la adecuación entre la situación concreta del hombre dentro de una sociedad, y la idea del hombre dentro de ella” (Zubiri, 1986, p. 427). ¿Pueden ser nuestra propia vida y nuestra concreta sociedad conformadas a lo esbozado? Se trata de ver si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado del tiempo tiene la sociedad, son o no “desarrollo” de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. Así, si no es posible desarrollar una moralidad que suponga una promoción de la idea de ser humano, entonces esta idea entra en “crisis” y tendrá que ser sustituida por otra:

“La moral, precisamente para ser moral, tiene que ser una moral desarrollable. Si no lo fuera, se quedaría yugulada. Ahora bien, esto acontece a veces en las sociedades que en uno o en otro momento han sentido crujir su propia idea del hombre, y han tenido que dar lugar a formas sociales completamente distintas. [...] Se trata de una adecuación entre la situación concreta del hombre dentro de una sociedad, y la idea del hombre dentro de ella. Esa adecuación o inadecuación es real. El problema de la moral dentro de una sociedad no es un problema especulativo de ideas morales, sino de verdad real y efectivamente moral” (Zubiri, 1986, p. 427).

Se puede constatar cómo dada una determinada idea de ser humano en una sociedad, se van produciendo cambios en la moralidad de esa sociedad; pero un análisis más profundo de la situación nos muestra que estos cambios han de ser entendidos como desarrollos de la idea que se tiene. Por ello Zubiri afirma que “se trata de un desarrollo interno de la moral, y no de un cambio de la moral” (Zubiri, 1986, p. 427). La moral, para ser tal, debe obedecer al desarrollo de las posibilidades internas a una determinada idea de la realidad moral del ser humano. En este desarrollo se va conformando el esbozo moral, por la experiencia, con la situación concreta. La conformación consiste en ver

“en qué forma determinada en la moral vigente están o no implicadas determinadas posibilidades, que se presentan en una situación concreta de esa sociedad. La concreción de la moral dentro de una sociedad es un problema estricto y formal de “verdad moral” del hombre [...] de si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado del tiempo tiene la sociedad, son o no desarrollo o deformación de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. [...] No se trata de una variación conexiva, sino de una explicación de las posibilidades implicadas dentro de una idea del hombre. Si esto no fuera ya posible, habría claudicado la idea del hombre, y esa sociedad se encontraría en situación de tener que cambiar su propia idea de la moral, y de ser una nueva sociedad. No solamente la sociedad constituye la moral, sino que la moral también constituye la sociedad” (Zubiri, 1986, pp. 427-428).

En una determinada sociedad se esboza una idea de ser humano (lo normal es que convivan varias, máximo en lo que llamamos sociedades multiculturales). Con el punto de mira situado sobre esta idea, la moral se desarrolla con vistas a su realización. Pero puede ocurrir que descubramos que nuestra idea no es viable en la sociedad en la que nos encontramos, y, entonces, ésta entra en crisis por irrealizable.

¿Significa esto que la filosofía moral zubiriana participa de una especie de conformismo con las situaciones concretas? En absoluto. Lo que Zubiri está defendiendo es que nuestra moral no puede ser independiente de la sociedad: tiene que ser consistente con las posibilidades de realización que la sociedad ofrece. Al mismo tiempo, el desarrollo de la moral para la realización de nuestra idea de ser humano implica ir introduciendo cambios en nuestra sociedad. En este caso, los ideales modifican la realidad fáctica.

Un elemento fundamental para entender los cambios revolucionarios de las ideas de ser humano podemos encontrarlo en el papel que Zubiri atribuye a los reformadores sociales. Aranguren se ha referido en breves pero acertadas líneas a esta temática bajo el título de “moral como actitud” (López Aranguren, 1996, p. 23). Para comprender esto hay que decir algo sobre el concepto zubiriano de “mentalidad”. Este —en su forma socio-histórica— hace referencia a una experiencia colectiva, a una hábitud formada por lo pensado colectivamente; por ello, la mentalidad es de índole impersonal —momento del *se*—. Pero esto, lejos de mostrar un carácter negativo —como ve Zubiri en Heidegger y su sentido de la “autenticidad”—, es fundamental para la constitución de la persona. Por otro lado, y frente a la tendencia hegelianizante, la mentalidad no da lugar a una especie de “espíritu objetivo” que se impondría irremediablemente: si bien es cierto que la mente de cada una de las personas que forman una sociedad está configurada positivamente por la mentalidad existente, no es menos cierto que todas las personas no tienen por qué estar necesariamente en acuerdo con ella. Así, aunque cada persona recibe un sistema moral de los demás, hasta la más modesta de ellas puede desechar este sistema recibido (Zubiri, 1986, p. 423).

Ahora bien, es cierto que la mayoría de las personas pasan por la vida sin hacerse cuestión de estos esbozos morales. Si no fuera así, nos encontraríamos en una crisis continua que impediría el desarrollo moral. Pero no es menos cierto que de vez en cuando aparecen individuos especiales que cargan sobre sus espaldas la tarea de reformar los esbozos morales e incluso de proponer otros nuevos.

Si definimos la *moral como contenido* como la moral vigente que la mayoría de los mortales sigue sin cuestionarse, podemos hablar de la *moral como actitud* como aquella puesta en cuestión de lo establecido. Es la postura de tipos de hombre como Nietzsche o Marx, pero, para Zubiri, fundamentalmente de reformadores religioso-morales, como Jesús o Buda. En todo caso, determinadas personas que en momentos precisos pueden enfrentarse a lo moralmente establecido produciendo nuevos códigos morales. El reformador actúa sobre un presente en crisis queriendo mejorar el futuro.

En la mayoría de los casos es la misma situación, la realidad, la que obliga a la razón moral a trabajar intensivamente para ir más allá de los patrones de comportamiento heredados de la tradición. En las situaciones de crisis, de desorientación, la razón se ve obligada a interrogarse acerca de qué es el ser hu-

mano en la realidad, ya sea porque esa sociedad se enfrente a circunstancias completamente nuevas para las que la moral vigente ha quedado obsoleta o por el choque entre varios esbozos. Es lo que vamos a ver a continuación, lo cual exigen entrar en la segunda forma de experiencia moral: la compenetración.

12. Zubiri define la compenetración en *Inteligencia y razón* como “una instalación del experienciador en lo experiencial” (Zubiri, 1983, pp. 249-250). Encuentra en el habla popular una expresión de lo más oportuna: “una persona ve por los ojos de otra”.

Zubiri es consciente de un peligro siempre presente en la compenetración: “siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador” (Zubiri, 1983, p. 250). Quizás este riesgo es mayor en la compenetración sociocultural que en la personal; dando lugar a formas de etnocentrismo.

En todo caso Zubiri también hace referencia al encuentro, más allá de la perspectiva individual y personal, desde un punto de vista cultura, en tanto que lo piensa en la forma de una experiencia histórica. Pone como ejemplo la compenetración del pueblo judío con Yahveh.

De nuevo, podemos acudir a *Sobre el hombre* para desarrollar esta forma de experiencia socioculturalmente.

Lo cierto es que si sólo contáramos con la experiencia moral conformativa, sería imposible justificar el encuentro intercultural más allá de sus formas etnocéntricas y colonialistas. Nos fijáramos, dentro de nuestra sociedad, una idea de ser humano e iríamos desarrollando nuestra moralidad y nuestras formas sociales de acuerdo con esta idea. Ahora bien, ¿se puede discutir con otras sociedades —o con cualquier otro portador de esbozos morales— sobre qué ideas son más adecuadas cuando unas chocan con otras?

Una respuesta negativa a esta pregunta, lleva al particularismo histórico a aceptar el progreso dentro de cada una de las culturas negando, al mismo tiempo, la posibilidad de comparación entre los esbozos de distintas culturas.

Pero para Zubiri es necesario justificar los esbozos morales con la experiencia en una determinada línea universalista. Se trata de ver en qué medida la idea de ser humano que tiene una sociedad recoge las posibilidades de perfección disponibles a la especie humana en nuestro presente histórico y global; de ver si el esbozo moral es congruente con la concreta

posibilitación humana; de ver, en fin, si la idea de ser humano maximiza la capacidad de perfectividad de la realidad humana:

“Una vez más estamos en el problema de la verdad moral del hombre, pero aquí muchísimo más grave, porque no se trata de una verdad moral, uno de cuyos términos fuera mi situación concreta y el otro una idea determinada del hombre, sino que se trata de la idea del hombre por un lado y, por el otro, de las posibilidades de perfección que pueda haber en el hombre determinadamente [...] De ahí que, de una manera más grave y radical que en el caso de la sociedad concreta, es menester decir que los cambios en la idea de la perfectividad humana [...] no son otra cosa sino el hacer ver en cada situación concreta las posibilidades que efectivamente y fecundamente dimanen de esa condición unitaria y radical por la que el hombre es una sustantividad abierta” (Zubiri, 1986, p. 431).

Sólo se puede postular la inconmensurabilidad de los esbozos morales si pensamos en ellos como algo exclusivamente condicionado por las dinámicas culturales, sin intervención de factores personales, y entendiendo, a su vez, las culturas como algo cerrado sobre sí mismo. Pero, como ya hemos apuntado, aunque las ideas de ser humano penden de las culturas en que fraguan, sólo son posibles y necesarias porque dichos seres son realidades abiertas, inteligentes:

“El hecho de que en toda sociedad haya una idea del hombre arranca de que los hombres, que componen esa sociedad, son realidades abiertas, en virtud de la inteligencia sentiente. Por ser inteligencia sentiente, el hombre se ve forzado a estar proyectado ante sí mismo, y a concebir una cierta idea de sí” (Zubiri, 1986, p. 429).

Javier San Martín ha afirmado que “el relativismo cultural dogmáticamente usado no es sino una especie de escepticismo respecto a la posibilidad humana de obtener un conocimiento que no se limite a ser transposición y reflejo de unas condiciones históricas y sociales determinadas” (San Martín, 2009, p. 129). Esta es la dinámica que exige la apertura de la antropología cultural a la antropología filosófica, en cuanto a la posibilidad de desarrollar una correcta filosofía del ser humano, que dé razón tanto del carácter determinado de lo social, como de la libertad de la persona y de su apertura a lo real. Y es que el relativismo cultural se basa en dos nociones filosóficamente discutibles: una concepción del ser humano no determinado por la naturaleza pero absolutamente determinado por la cultura y una concepción

escéptica de la relación del hombre con el mundo. Pero, respectivamente, podemos observar, en primer lugar, cómo los individuos pueden resistir contra su propia cultura; y cómo, en segundo lugar, el conocimiento del medio resulta fundamental para todo éxito cultural; es decir, la adaptación a la naturaleza esta mediada por lo cultural y sería imposible tal adaptación si la cultura fuera totalmente arbitraria. En realidad, ya desde la tendencia funcionalista de la antropología es posible avanzar en la superación del relativismo, en tanto a la suposición de que hay condiciones necesarias en toda cultura, y por lo tanto propias de toda sociedad humana, que permiten descubrir la existencia de regularidades vistas en la comparación intercultural.

San Martín entiende estas regularidades desde un punto de vista trascendentalista. En Zubiri se trata más bien de regularidades que van surgiendo en la experiencia racional como inmersión en la realidad, aunque partiendo de la apertura a la realidad, que sí constituye una dimensión trascendental en el ser humano:

“El hombre es una sustantividad abierta en función de su inteligencia sentiente y esto, ni es obra del hombre ni es algo que puede cambiar. Lo que cambia es que todas esas ideas distintas del hombre expresan de manera más o menos adecuada algo de lo que esa naturaleza puede dar de sí” (Zubiri, 1986, p. 429).

En la compenetración, como forma de experiencia racional,

“el problema queda ceñido a qué forma y con qué medida esas ideas del hombre están implicadas o incursas en esa dimensión de perfectibilidad del hombre” (Zubiri, 1986, p. 430).

Y averiguar esto exige una inmersión experiencial en la realidad:

“La última palabra no la tiene el sistema de conceptos que le hombre emplea, sino la realidad misma. Frente a eso que es la realidad misma, el hombre tiene que hacer uso de sus conceptos, no un uso puramente conceptual y racional sino un uso razonado” (Zubiri, 1986, p. 434).

Esto significa, primero, que el lugar de discusión entre ideas morales no es el logos, sino la razón, la experiencia; y, segundo, que aquellas verdades que se logran en la experiencia, difícilmente alcanzan una verificación plena (en tal caso serían verdades racionales), sino un apoyo más o menos grande (y en tal caso hablamos de verdades razonables).

En fin, en situación de confrontación entre distintos esbozos morales, en principio debe haber la posibilidad de elegir entre ellos a través de un tanteo racional, experiencial. Experiencialmente debemos poder tantear qué tipo de perfección nos es accesible al poner en relación las ideas de ser humano y las posibilidades de perfección que hay en nuestra situación socio-histórica. El esbozo será, entonces, tanto mejor cuanto más capacidad tenga de acoger en su seno las posibilidades de perfección que nuestra experiencia concreta nos va mostrando y, en segundo lugar, cuanto más plural sea, es decir, cuando desde él sean viables más procesos distintos de personalización. La idea de ser humano no puede permanecer impasible ante las posibilidades de perfección que la situación socio-histórica ofrece.

Sólo encuentro un punto criticable en la posición de Zubiri: cree que en algún lado tiene que haber “una forma de perfección que pueda alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia” (Zubiri, 1986, p. 434). Dicho en un lenguaje actual, parece que en Zubiri aún la identidad impera sobre la diferencia.

Considero que la creencia en un esbozo moral que recoja estas posibilidades máximas, es incompatible con las características de la noción de esbozo que maneja el propio Zubiri: ningún esbozo racional, en este caso moral, podrá agotar todas las posibilidades que la realidad ofrece.

En todo caso, es claro que la posición de Zubiri al respecto no puede ser definida como multiculturalista, sino como interculturalista. Es decir, su propuesta universalista apunta a la necesidad de apertura respectiva de las mentalidades frente al mantenimiento de la mera diferencia. Gracias a esta apertura podemos pasar de hablar de realización de un grupo o una sociedad humana, a hablar de la realización de la especie humana; aunque se puede entender esta realización respecto de diferentes esbozos morales.

La posición de Zubiri a este respecto sí que es totalmente consecuente con su concepción de la razón. Antonio González ha explicado acertadamente esta conexión entre universalización y razón refiriéndose, específicamente, al terreno moral. Si nuestra razón consiste en un ir desde lo dado en aprehensión hacia las cosas reales allende, es decir, en un continuo trascender la aprehensión, esto significa, aplicado a la moral, “que los actos racionales están, por su misma estructura, impelidos a trascender tanto mis bienes

elementales, como todos mis esquemas intencionales de índole moral [...] Lo propio de la razón consiste, por tanto, en un permanente trascender los propios intereses y criterios morales para situarlos entre los demás intereses y criterios del mundo” (González, 1997, pp. 180-181).

Zubiri no podía pronunciarse de otra forma desde el momento en que constató la creación en la segunda mitad del siglo XX de una auténtica “historia universal”. Desde entonces, el sujeto de la historia es la humanidad en su conjunto, por lo tanto, las posibilidades con las que seamos capaces de contar han de ser vistas como posibilidades de toda la humanidad. La historia universal debe ser entendida como la creación de un único y planetario sistema de posibilidades. Dicho de otra forma, la globalización ocupa el lugar de la historia.

Las posibilidades de realización en la “aldea global” son inmensas; pero, paradójicamente, el hombre parece cada vez más oprimido, más retrotraído a un estado infrahumano. ¿Cómo un sistema de posibilidades como el nuestro puede mostrar una cara tan deshumanizante y opresora? ¿No encontramos aquí una falsación de nuestros esbozos morales en tanto que no permiten maximizar la perfectividad humana desde el rico sistema de posibilidades adquirido en nuestra experiencia histórica? Queden abiertas estas cuestiones.

CONCLUSIÓN

En Zubiri, dado que *la* moral se funda en las estructuras antropológicas (*lo* moral), puede ser tratada como una forma de conocimiento. Si aplicamos al asunto el marco conceptual de *Inteligencia sentiente*, podemos hablar de una experiencia racional moral con un ámbito de veracidad propio, en las formas, principalmente, de conformación y encuentro (o compenetración). Desde este punto de vista, no es posible hacer referencia a una fundamentación último y universal de la moral, ya que las verdades morales, en tanto que verdades racionales, están sometidas al devenir social e histórico de toda verdad racional. Cabría la posibilidad de situar los intentos de fundamentación moral en el ámbito previo al de la razón, es decir, en el logos, pero hemos mostrado que este logos se halla refluído por las verdades racionales y por lo tanto poseído por su mismo devenir. En conclusión, la posibilidad de un ámbito de universalidad en moral sólo tiene cabida como ideal regulativo de la experiencia racional.

BIBLIOGRAFÍA

- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.
- Gracia, D. (1991). En torno a la fundamentación y el método de la Bioética. En: Gracia, D. *Introducción a la bioética. Siete ensayos*. Bogotá: El Búho.
- López Aranguren, J. L. (1958). *Ética*. Madrid: Alianza.
- López Aranguren, J. L. (1996). Moral como estructura, moral como contenido y moral como actitud. En Gracia, D. (ed.). *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta-Fundación Zubiri.
- MacIntyre, A. (1981/1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Rorty, R. (1991/1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.
- Sáez, L. (2009). *El ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- San Martín, J. (2009). *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*. Madrid: Tecnos.
- Scheler, M. (1933/1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós.
- Sloterdijk, P. (2005/2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Zubiri, X. (1944/1987). *Naturaleza. Historia. Dios* (9ª ed.). Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1999). *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza.