

La fundamentación de la ética (perspectiva Zubiriana)

Hemos empezado el segundo capítulo definiendo la ética filosófica como la reflexión sobre la moral o dinamismo de apropiación de posibilidades y hemos insistido en defender la posibilidad de desarrollar, cómo una parte importante de la ética filosófica, una ética primera con un método analítico que nos permite instalarnos en un terreno radical previo a cualquier metafísica. Ahora en cierto modo damos un paso más y nos preguntamos qué orientaciones puede darnos este análisis y si de algún modo puede fundamentar la moral, es decir, si podemos encontrar en el mero análisis algunos mínimos que puedan encaminar universalmente la acción humana sin caer en ningún género de falacia. Hasta ahora nos hemos movido en una descripción, con la cautela de evitar todo acento valorativo. Ahora lo que nos preguntamos es si de toda esta descripción podemos sacar alguna orientación o si propiamente una filosofía primera es irrelevante para cuestiones de fundamentación, esto es para encontrar criterios de orientación universales y válidos para cualquiera. Aquí deberán tenerse en cuenta todas las cautelas nietzscheanas. De todos los prejuicios filosóficos que rastrea Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, el más universal que parece encontrar es el moral: "Poco a poco he ido dándome cuenta de lo que ha sido, hasta el presente, toda la gran filosofía: la confesión de su autor, una especie de libro de "memorias" involuntarias e insensibles; y me he dado cuenta también de que las intenciones morales o inmorales formaban, en toda filosofía, el verdadero germen vital de donde salía siempre la planta entera. Haríamos bien en preguntarnos cómo se han formado las afirmaciones metafísicas más lejanas de un filósofo; haríamos bien, digo, en preguntarnos a qué moral quiere llegar".

Ya se tienden a crear trasmundos o inframundos para legitimar una moral, en todas las líneas filosóficas que repasa Nietzsche: positivismo, kantismo, materialismo, idealismo, escepticismo, romanticismo, encuentra en el fondo esta misma "astucia" consistente en el celo y la sutileza con que todas las filosofías esconden que su punto de partida era en realidad su punto de llegada. Este prejuicio no se elimina abandonando los análisis metafísicos pues también en la antropología de Nietzsche adivinamos esta "astucia". ¿No nos sucederá a nosotros lo mismo en una ética primera? Aquella sensación que nos producían las éticas filosóficas de estar dispuestas a forzar contra viento y marea el análisis filosófico que destacábamos en el inicio, ahora reaparece con fuerza en nuestra propia ética primera. ¿No sería una ética primera al fin y al cabo una manera más sutil de autoengaño, de hacerle decir a la filosofía, bajo un ropaje universal, lo que no son más que nuestros intereses morales o nuestro miedo a la ambigüedad, a lo frágil, al devenir y a la muerte? ¿No estaríamos también en ella ante una racionalización espectacular de las cosas, de los demás y de uno mismo? Tomarse en serio estas cautelas, sin paralizarse filosóficamente, significa de algún modo relativizar todos los logros "fundamentadores" que nos brinde el análisis, distanciarnos y someterlos a profunda crítica, pero si no queremos rechazar el presunto dogmatismo fundamentador para abandonarnos al regazo de otro dogmatismo, todo lo acorde que se quiera con un cierto sentir "postmoderno" de nuestro tiempo, no podemos rechazar tampoco los resultados de una ética primera, si es que se dan, en nombre de otra cosa que de sus mismos resultados.

1. La noción de fundamentación

La primera dificultad que encontramos con el término "fundamentación" es su uso ambiguo. Así, por ejemplo, mientras unos hablarán de que en Heidegger no hay una fundamentación de la ética, otros señalarán que hay una fundamentación más originaria y radical que la propia de las éticas humanísticas. Es un problema que ya se nos planteaba a la hora de sintetizar el problema de la fundamentación en el debate ético contemporáneo. Mientras algunas escuelas como la neokantiana entienden por fundamentación ética el encontrar un criterio universal y mínimamente válido para cualquiera para orientar la acción, otras escuelas como las comunitaristas, pragmáticas y analíticas entienden que la renuncia a toda fundamentación universal de la ética no es una renuncia a todo intento de fundamentación. El intento de pensar sin fundamentos constituye a menudo una crítica contra programas de fundamentación "duros" pero no contra todo tipo de fundamentación posible. La ambigüedad en el debate ético contemporáneo del término "fundamentación", es más ostensible cuando muchos programas de defundamentación se desarrollan a partir de un análisis que tiene pretensiones de universalidad. Nietzsche mismo cuando se ríe de que todos los filósofos acaben pretendiendo encontrar los fundamentos de la moral no renuncia a toda fundamentación posible sino a aquellas que representan "un estado de cosas en los límites de una moralidad determinada", aquellas fundamentaciones que no se han hecho problema de la moral misma. ¿Qué significaría pues fundamentación en una ética primera?

En su conferencia *La esencia del fundamento* que Heidegger pronunció teniendo como alumno a Zubiri se da cuenta de algún modo del problema del fundamento al que aquí estamos aludiendo. En la búsqueda racional de fundamentos el ser humano buscaría una doctrina para someter la verdad a sus servicios y asegurarse frente a la indisponibilidad del ser y su apertura. Sería un esfuerzo inútil ya que, previa a la luz de la razón, se encuentra la luminosidad que provee la apertura del ser que hace posible el mostrarse y el darse de cualquier cosa y que jamás es fundamento estable sino acontecer indisponible. La voluntad de fundamentalidad sería finalmente una voluntad

de poder que no aguanta ni la apertura ni su incertidumbre. Heidegger denuncia la voluntad de fundamentalidad como una voluntad de concepto, fundamento y exactitud que somete lo real a lo racional y frente a ello defiende un pensar poetizante que no tenga miedo al fundamento-abismo "*Ab-grund*" y que no quiera embutirlo en los estrechos límites de la razón.

Pero la voluntad de fundamentalidad zubiriana no se ve afectada por esta crítica. La voluntad de fundamentalidad de Zubiri no es lo opuesto del riesgo, ni de la aceptación de la finitud y de la muerte, ni de la alteridad radical de todos los actos humanos sino de una voluntad de ideas (HD 248 ss) que se pierde en meras relaciones conceptivas sin comprometer la propia vida. La voluntad de fundamentalidad zubiriana no es una voluntad de cierre ni de orden frente a un acontecer indisponible y frente a una apertura abismática. No puede serlo porque precisamente el dar razón zubiriano es un dar razón sentiente que marcha en plena apertura. La voluntad de fundamentalidad es voluntad de ser viviendo en búsqueda y experimentando lo que la marcha de la razón nos presenta como fondo de lo real. Esta voluntad de fundamentalidad implica un momento racional, lo que la razón nos puede presentar como fundamento de lo real y un momento optativo que es querer que nuestra vida sea congruente con este fundamento esbozado por la razón. Es lo que Zubiri llama lo razonable (HD 263): "Razonable no significa forzosamente que no es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforme a la razón. Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento.[...] Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. por eso es necesaria la voluntad de fundamentalidad" (HD 263).

Lo opuesto de esta voluntad de fundamentalidad no son los planteamientos de Heidegger, ni de Nietzsche, ni del agnóstico, ni del ateo o del que opta por "dejarse vivir" despreocupado de cualquier fundamento (HD 279). El teísmo, el agnosticismo, la despreocupación y el ateísmo no son más que modos de una misma voluntad de fundamentalidad. Lo opuesto de la voluntad de fundamentalidad es "una indiferencia fundamental" (HD 279), la frivolidad. Ciertamente habrá muchos despreocupados, agnósticos, teístas y filósofos frívolos. La frivolidad puede afectar a todo (HD 275) y consiste en no tomarse en serio el fundamento o el abismo que se dice admitir. Tomarse seriamente el fundamento no tiene aquí ninguna connotación de circunspección o de decoro sino de real como cuando decimos que esta propuesta es seria, o de alguien que es un tipo serio.

La estrategia de Apel frente a la crítica de Heidegger a los intentos de fundamentación es mostrar cómo todo discurso presupone como su condición de posibilidad un momento universal. Sin este momento racional-universal que el mismo Heidegger presume sus análisis serían contradictorios: El acto mismo del pensar filosófico sería una prueba de un reducto que trasciende la historia del ser. La universalidad de la razón estaría supuesta en toda investigación, en todo raciocinio y en toda interrogación. Sería justamente su condición de posibilidad. Zubiri, en cambio, parece seguir la senda marcada por Heidegger: "Fundamentar no debe tomarse en el sentido, estrecho y derivado, de demostrar proposiciones óntico-teoréticas, sino en un significado principalmente originario. Según eso, fundamentar quiere decir tanto como posibilidad de la pregunta por el por qué, en general. Hacer visible el carácter propio originariamente fundamentador del fundamentar, significa, según esto, esclarecer el origen trascendental del por qué como tal. No se buscan pues, algo así como las causas de que en el *Dasein* irrumpa fácticamente la pregunta del por qué, sino que se pregunta por la posibilidad trascendental del por qué en general". ¿No es especialmente *Inteligencia y razón* un intento de respuesta a la pregunta por la posibilidad trascendental del por qué en general? La estructura trascendental de este «porqué» (IRA 73s. 234, 237), la fundamentación filosófica radical se da en Zubiri, como en Heidegger, en el orden del análisis de una filosofía primera. Será la profundización de este análisis el que le llevará por otros caminos pero no la defensa de ningún presupuesto por más obvio y justificado filosóficamente que nos parezca su admisión.

Al hablar de método hemos distinguido en Zubiri entre dos nociones distintas de fundamentación. En un sentido la fundamentación era un momento de la marcha de la razón. Era pensar mediante construcciones libres lo que las cosas actualizadas en el campo podrían ser allende él (IRA 46, 108). Y en un sentido más radical decíamos que el mismo análisis noológico zubiriano era fundamentador. Parece legítimo afirmar que en la filosofía primera zubiriana el sentido técnico radical de fundamentación consiste en el análisis mismo de hechos sin necesidad de apelar o crear teorías. Esto no significa que en todo género de ciencias y en la misma metafísica no sea importantísima la permanente indagación y determinación de las notas fundamentales de su objeto, pero la fundamentación radical de la metafísica, de las ciencias y de la ética misma se juega en este análisis. La fundamentación, en la ética primera de Zubiri, puede entenderse como la descripción o análisis campal del hecho del sentir humano. La fundamentación primera es también una fundamentación abierta, problemática, provisional y expuesta a error, donde nunca se ha dicho la última palabra.

La actividad crítica de la razón era para los ilustrados la instancia básica para desembarazarse de los prejuicios. En la filosofía primera de Zubiri es el logos mismo, forzado al análisis, el único efectivo desenmascarador. Eso, por supuesto, no quita valor a una razón que en su marcha crítica e inquiriente para ir a la raíz de las cosas va substituyendo unos prejuicios por otros. Pero la sacudida más decisiva filosóficamente es la que se produce en

este análisis. Hemos establecido anteriormente como punto de partida una filosofía de la alteridad de los actos humanos o una ética primera. Hemos constatado que en el más minúsculo de los actos humanos la alteridad abre una distancia ante toda impulsividad y automatismo que es justamente una distancia moral. Como el punto de partida mismo invalida toda pretendida apodicticidad pareciera que ya es imposible toda fundamentación.

Fijémonos que no estamos pretendiendo aplicar los resultados de una noología, metafísica o antropología a la ética sino algo aparentemente más difícil: que aquello para lo que buscamos orientación al mismo tiempo nos la suministre. ¿No estaríamos ante un círculo vicioso? ¿Cómo puede un punto de partida fáctico y moral fundamentarse a sí mismo? Ciertamente si por fundamentación entendemos un saber absoluto, unos principios eternos o unas proposiciones inmutables que actúen a modo de coordenadas fijas, el punto de partida mismo nos imposibilita una fundamentación. Ya hemos visto que la alteridad radical no niega la fugacidad, relatividad y variabilidad de lo aprehendido (IRE 180). Pero si por fundamentación entendemos la delimitación de unos hechos positivos que, por su propia índole, son aprehendibles por cualquiera, su facticidad y eticidad no constituye ningún argumento contra la posibilidad de fundamentación ni contra su universalidad. En una ética primera la universalidad proviene del carácter de hecho positivo de lo analizado y no necesitamos presuponer ninguna otra condición.

Ya hemos insistido que la filosofía primera zubiriana no se libra de un cierto relativismo sino que solo lo acota. La filosofía primera permanece como una tarea permanentemente abierta que busca unas esquivas orientativas para estar en la realidad valiéndose de un método peculiar: el análisis de los hechos positivos en la aprehensión. En cierto modo es un forzar a la moral en la que indefectiblemente estamos instalados a abrirse a una concepción más adecuada de sí misma mediante un método en el que podamos efectivamente converger universalmente, avanzando en una mejor descripción de los hechos positivos. Una fundamentación primera de la ética consiste nada más en destacar en el análisis de la acción humana aquellos resultados que puedan ser relevantes para orientar la acción humana. Estos hechos positivos podrán luego elaborarse con diferentes acentos, perspectivas e intereses en una fundamentación racional de la ética. La cuestión de la fundamentación primera de la ética es una cuestión que no se planteó Zubiri ya sea por un cierto escepticismo moral, por la propia oscuridad de la cuestión, o porque hay problemas como el de Dios que le interesan más. En cualquier caso parece legítimo que nos planteemos como han hecho ya diversos intérpretes, fundamentalmente Diego Gracia y Antonio González, las virtualidades de la filosofía primera zubiriana para una fundamentación de la ética. Claro está que en la medida que nos alejamos de la glosa y del intento de leer bien a Zubiri, el peligro de simplificar, resbalar o incluso de desbarbar es mayor. Pero probablemente solo cuando se aceptan correr estos riesgos la filosofía se vuelve absolutamente apasionante.

Las nociones propias de una ética filosófica que elabora Zubiri en el transcurso de sus cursos, proyectando en la antropología y en la metafísica una filosofía primera que a su vez va madurando, pueden ser releídas desde la madurez que alcanza en su última obra esta filosofía primera. En la evolución del pensamiento ético zubiriano más que una sistematización ética encontramos un inmenso forcejeo con categorías clásicas: fruición, mal, justificación, felicidad, deber, virtud, relativismo que expresan la insatisfacción de Zubiri y que si bien no nos dejan donde estábamos tampoco logran asentarse en una nueva articulación plenamente coherente. Además, como hemos comprobado, existe siempre el peligro de releer estas categorías no desde la filosofía primera zubiriana sino desde los contextos metafísicos y antropológicos de donde se las ha apropiado, quitándoles entonces su radical novedad. ¿Cuáles serían los hechos deslindables en una filosofía primera relevantes para orientar la acción?

2. El hecho protomoral

El hecho protomoral ha sido destacado por Diego Gracia a partir de la filosofía primera zubiriana y si bien ha levantado un cierto aluvión de críticas intra y extra zubirianas nadie ha negado el hecho como tal sino su alcance para una fundamentación de la ética. Despreocupémonos pues en este momento del alcance fundamentador y limitémonos a constatar todo lo que da de sí el análisis. Llamamos protomoral a esta alteridad constitutiva de los actos humanos, a la formalidad misma de realidad. Es lo que intenta designar Zubiri con el carácter "físico" de la moral: "Estamos habituados a hacer de la moral el contenido de unos deberes, de unas intenciones, olvidando el carácter en cierto modo «físico» que tiene la moral. El hombre puede ser moral o ser inmoral; ser moral de una manera o serlo de otra. Lo que no puede es no tener moralidad de ninguna especie. Lo cual quiere decir que, por muy en el orden intencional que se mueva la moral, en alguna medida tiene dimensiones que llamaríamos «físicas»" (PTHC 72). Entendemos ahora que no haya acción humana alguna que no tenga carácter moral, que solo el animal sea amoral (SH 336) y que significa una expresión como "moral física" o física moral, que podría sin más lanzarnos a un sustancialismo ético si no la leemos desde la perspectiva de una filosofía primera.

Hemos definido la moral como apropiación de posibilidades. Toda actuación humana, es moral en la medida en que implica una apropiación de posibilidades, en la medida en que no es unívoca y que no está prefijada, como en el animal, por un sistema estímulo. Otra cosa es que la posibilidad apropiada sea consciente o inconsciente, determinada por mi grupo social o por grupos sociales desconocidos. El que un acto sea moral no depende de nada exterior al acto mismo, sino de la propia apertura e indeterminación de los actos humanos. En el límite sólo

quizás algunos actos reflejos son en el ser humano actos amorales. Zubiri nos dirá que es un momento transmoral de toda moral pero que incluye toda moral concreta (PTHC 72). A este momento transmoral que exige una moral concreta es justo lo que llamamos con Diego Gracia hecho protomoral.

2.1 Religación y obligación

El hecho protomoral entraña una obligación. Se trata de una obligación formal pues no se nos fuerza a apoderarnos de uno u otro contenido sino solo de alguno. El hombre tiene (quíralo o no y por muy despreocupado que esté de ello) un imperativo protomoral, tiene que hacerse a sí mismo (PTHC 81). Es meridianamente claro que desde esta perspectiva no podemos escindir la realidad entre el polo de lo real y el polo de lo ideal más que artificiosamente. Ahora bien, lo que ya es más difícil de precisar en una filosofía primera es que la religación anteceda a la obligación.

Zubiri nos asegura que la religación es un hecho si cabe más radical que la obligación (HD 93, 128). La apertura misma de la acción introduce en ella un poder de lo real, un poder de la alteridad. Se trata de un poder paradójico pues al mismo tiempo que estamos irremisiblemente ligados a él nos impele a ser libres. A esta ligazón del hombre a la realidad o alteridad es a lo que Zubiri denomina religación. Al igual que la obligación, la religación hay que hacerla en la propia vida, hay que construirla. Estamos siempre religados de un modo o de otro. ¿Que diferencia hay entonces con una obligación primordial de carácter formal? se podría decir que la obligación se mueve en el terreno del imperativo moral y la religación no. Pero en este nivel nos es difícil de ver un imperativo moral concreto que no sea el imperativo protomoral de apropiarse de alguna posibilidad. ¿No estaremos sucumbiendo al embrujo de las palabras? Es muy posible que la experiencia de la religación sea primariamente una experiencia de estar remitidos o de venir de algo "otro" (la experiencia y la rememoración del ser en Heidegger, el "don" y la "gracia" en el cristianismo, la soberanía del no-saber y de la nada en G. Bataille, etc.) mientras que la experiencia moral sea inicialmente una experiencia del deber o de la deuda. No obstante, en el plano filosófico de una filosofía primera en el que intentamos movernos aquí, difícilmente podemos establecer estas diferencias. Tanto la religación como la obligación tienen su origen en la formalidad de alteridad de los actos humanos. En uno y otro caso se trata de un fenómeno formal que sobrepasa cualquier contenido concreto. La religación ni siquiera se identifica con las religiones. Un ateo, un agnóstico puede no ser religioso y sin embargo no puede prescindir de la dimensión religativa. La obligación tampoco supone ningún contenido moral específico. Toda inmoralidad que podamos pensar se inscribe en esta dimensión moral. Solo hay una cosa clara y es que tanto la religación como la obligación siempre han de tener algún contenido.

Sin embargo Zubiri insiste a lo largo de toda su obra en que hay obligación porque hay religación y no a la inversa (PTHC 306). Incluso en lo último que Zubiri escribe y somete a revisión en 1983 repite casi textualmente uno de sus primeros escritos en *Naturaleza Historia y Dios*: "la religación no es obligación, porque por el contrario, la obligación presupone la religación. Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser. Para estar obligados tenemos que ser realidad personal, y sólo somos realidad personal por estar religados. Como decía en las páginas precedentes, en la obligación estamos sometidos a algo por ser realidades personales. En la obligación, pues, «vamos a» algo; en la religación por el contrario «venimos de». Por tanto, en tanto vamos en cuanto hemos venido. En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya (HD 94, NHD 428).

Zubiri para distinguir religación y obligación a veces da a este término un contenido concreto (PFHR 54, 91) o intencional que no tendría la religación: "la religación es la ligadura a la realidad" (PFHR 40). No es una obligación porque esta presupone a la persona constituida pero no es lo que la constituye (PFHR 40). Pero esto contradiría el nivel formal y protomoral en el que estamos tratando la obligación. ¿Se puede establecer alguna diferencia entre religación y obligación primordial en una filosofía primera de la acción? De algún modo la respuesta a este interrogante condicionará la articulación entre religión y moralidad. Si la religación fuera lo mismo que la obligación también la religión no sería más que otra moral concreta. No obstante, es posible establecer una diferencia estructural. Religación y obligación son momentos concatenados pero no idénticos que están en un orden muy preciso. "La religación me lanza a actuar, y ese lanzamiento es la estructura formal de la obligación moral ". La obligación pende de la religación. Estoy obligado porque previamente estoy ligado a la alteridad. Sin esta ligación primaria de mis actos a la alteridad no estaría siempre obligado a asumir una u otra posibilidad. Es por eso que podemos decir que la religación no solo es protomoral como también lo es la obligación primordial sino que es anterior a la estructura obligante misma. En la obligación remarcamos el hecho de la imposición de una u otra posibilidad (NHD 428), en la religación aquello que hace que haya una estructura debitoria (NHD 429). La obligación nos lleva a realizar una u otra posibilidad, la religación al reconocimiento de que haga lo que haga en el fondo todo pende de lo que sea la alteridad radical. Puede que esta alteridad radical se resuelva en la alteridad absoluta de Dios, en abismo, en nada o que me desentienda de ello. En cualquier caso la obligación parece que tiene ya en el análisis un mínimo grado de penúltimidad frente a la religación.

Esta distinción sutil (PFHR 92) entre religación y obligación dentro de un mismo hecho protomoral dará pie a la distinción y especificidad posterior del hecho religioso y el hecho ético. Mientras la ética persigue de algún modo

hacer que las acciones humanas sean buenas, en la dimensión teológica o religiosa el problema ético queda inscrito en lo que sea la realidad o alteridad última y que mi acción sea buena o mala es en cierto modo relativizado. Por esto autores como Heidegger, Nietzsche o Kierkegaard podrán denunciar la superficialidad de la ética frente a la profundidad y la seriedad de la religión, y el cristianismo contendría siempre los preceptos morales del entorno, desde la moral de Israel hasta los preceptos platónicos y de la Ilustración, sin identificarse plenamente con ellos. Por más que se opere con los mismos preceptos éticos la religión les precede con un prefijo que les confiere sonoridades muy diversas. No se trata de fundamentar la ética en la teología sino de destacar que todo planteamiento ético descansa sobre un plano religioso más radical en modo alguno confesional. Zubiri llama a esto dimensión teológica y se esfuerza por distinguirlo de lo teológico (HD 12, 108, 363, 382). "Se trata de una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato" (HD 12). Hay que reconocer, por la carga teológica que implica, que no es un término demasiado afortunado, pero al menos queda claro que Zubiri se refiere a algo accesible en una filosofía primera o análisis de hechos (HD 371) anterior a toda religión concreta y por supuesto a toda teología, que no tiene por qué expresarse necesariamente en alguna religión. En el cristianismo se hablará de gratuidad o gracia. Heidegger hablará a menudo del destino del ser, del juego o de la nada. En definitiva, frente a filosofías que apuntan a una identidad total de la ética y la religión o a una dualidad antagónica lo que nos arroja el análisis zubiriano es una diferenciación en una ineludible correlación.

2.2 Persona y libertad

Todos los zubirianos parecen estar de acuerdo en que hay "algo" dado en aprehensión primordial de lo que el concepto de persona es construcción. Una vez más lo que se discute es el valor normativo de este algo. Para Zubiri la persona consiste en el carácter de "suidad". El ser humano además de ser "de suyo", como todas las demás realidades, es "suyo" (HD 48, 75, IRE 212), se pertenece radicalmente a sí mismo y de ese modo se aprehende en la alteridad radical de todos sus actos. Antonio González radicalizará esta noción primordial de persona (no negará) y afirmará que en una filosofía primera de los actos humanos el carácter elemental de persona consiste en la distensión de todos los actos determinada por la alteridad radical frente a la "tensión" que desencadena en los actos animales una respuesta. Esta noción sería más propia de una filosofía primera porque se daría necesariamente en todos los actos humanos sean o no conscientes mientras que la suidad parecería una noción mucho más deductiva. Aunque sin duda es muy importante discutir con tranquilidad cuál es la noción de persona más ajustada a las exigencias de una filosofía primera lo que aquí nos interesa destacar es que hay un acuerdo fundamental. Si bien para distinguir entre personas y cosas hace falta recurrir a la modalización campal, a unas determinadas fijaciones que dan sentido a lo aprehendido, estas distinciones no son enteramente arbitrarias, se basan en algo dado primordialmente ya sea este "algo" distensión o suidad.

Aunque Zubiri solo hable de libertad en el logos y en la razón, nada obsta para que se pueda hablar en este nivel de una libertad primordial. De hecho la noción elemental de persona implica una noción elemental de libertad. En una filosofía primera la libertad no es más que la distensión o apertura de los actos humanos mismos. Como destacará Antonio González esto no resuelve el problema metafísico de si en último término somos o no libres pero nos lanza decisivamente por una teorización muy diferente de aquellos que prescinden de este hecho. Es lo que Zubiri llamará en otro contexto el carácter liberado de la existencia humana gracias al cual podemos estar vueltos a las cosas, entenderlas y modificarlas (NHD 445).

2.3 Bienes y males elementales

Ya hemos visto que para Zubiri lo más elemental que cabe decir del bien es que es el carácter apropiable de las cosas (SH 381). Las propiedades apropiables no pertenecen a las cosas como sus propiedades físicas, pero las propiedades físicas de las cosas son la fuente de las propiedades apropiables. Se trata siempre de una noción formal de bien, las posibilidades de destrucción que nos ofrecen algunas cosas no dejan de ser, en la medida en que nos las apropiamos, formalmente buenas. Pero, en cualquier caso, lo que Zubiri subraya es que el mal y el bien son siempre algo positivo, fáctico: "El maleficio en el hombre no consiste en la ausencia de una rectitud, sino en la positiva presencia de una aversión" (SH 399). Esta noción formal del bien y esta positividad del bien y del mal conforme a las posibilidades que nos brindan las cosas y los demás es lo que nos da pie a hablar de bienes y males elementales.

El mismo Zubiri hablará de bienes elementales, primordiales o concretos en el curso *Estructura de la inteligencia* de 1978. Precisamente en este curso da la última puntilla a la cuestión de los valores de Scheler que en su juventud le habían parecido, como a Ortega, una forma novedosa y decisiva para fundamentar la ética. En el curso *El problema del hombre* de 1954 el valor ya no es como en Scheler el correlato intencional de la estimación sino algo que tiene su raíz en la realidad misma actualizada en la aprehensión. Aquí vuelve a insistir en ello: "el valor que nos está presente radicalmente no es un valor abstracto concretizado en una cosa sino lo valioso que es una cosa concreta" (EI 85). "No es lo mismo la nuda realidad de la luz que su serenidad. Pero esta luz es serena precisamente por su intensidad y tonalidad, es decir, por sus propiedades reales" (EI 88). La novedad en este curso es que Zubiri ensaya una nueva conceptualización del carácter elemental del bien. Los valores penderían de

unos bienes concretos o elementales: " los que me están presentes en una cosa cualquiera[...] Aquí pues elemental no significa primario sino primordial, el *primordium* de todo el plano de valores" (EI 86). Claro que en Zubiri permanece siempre discutible que se pueda hablar de unos bienes elementales anteriores a toda estimación y constitución de sentido pero nada obsta para que se pueda radicalizar su planteamiento en esta dirección.

El bien y el mal elemental sería en una filosofía primera de la acción el dolor o placer inscrito en nuestros actos de sensación (IRE 100), el gusto o disgusto inscrito en nuestros actos de afección (SSV 340, IRE 102), y la atracción o aversión generada por la cosa en los actos volitivos: "Las posibilidades no solamente están ofrecidas en frío, sino que son más o menos atractivas" (SSV 275). La alteridad radical hace que el bien y el mal elemental aparezcan sólo en la acción humana. El animal tiene daños, y hay cosas que humanamente consideramos nocivas para el animal, pero no bienes y males elementales en la medida en que el animal no tiene esta constitutiva apertura, y alteridad en sus actos (SSV 259). Del mismo modo que se puede hablar de bienes elementales, se puede hablar en estricta correspondencia de fines elementales. Los bienes y males elementales pueden ser considerados como fines vistos desde la atracción o repulsión que provocan.

Podría pensarse que todo bien o mal primordial envuelve una respectividad a una subjetividad, a una mismidad. Mientras en aprehensión primordial hablábamos de una alteridad que dice referencia a sí misma, parece que al hablar de bienes elementales esto sería impensable. Placer, dolor, gusto o disgusto dirían referencia a mí. El pertinaz dolor de muelas que ejemplifica permanentemente Ortega sería siempre mi dolor de muelas. Wittgenstein se pregunta "¿Hasta qué punto mis sensaciones son privadas?- sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro solo puede presumirlo- esto es en cierto modo falso. Si usamos la palabra saber como se usa normalmente entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor". Ciertamente puedo saber del dolor de los otros pero en aprehensión primordial el problema es más grave. No parece que pueda aprehender primordialmente el dolor de los otros o al menos que lo que pueda aprehender primordialmente de él no tiene la misma fuerza de imposición que mi dolor. Pero, como quiera que sea, todo bien y todo mal elemental mío o ajeno se me actualiza en la misma alteridad primordial. El dolor de muelas antes de identificarlo como dolor de muelas se me actualiza como un dolor que remite a sí mismo. Igual que el calor del fuego que es el ejemplo predilecto de Zubiri (IRE 56). Se trata siempre, claro está, de una prioridad estructural, no cronológica, deslindable en el mero análisis de los actos.

Los bienes primordiales pueden no ser los mismos para unos que para otros como los sistemas de propiedades actualizados en la aprehensión pueden variar también en la aprehensión de uno y de otro. Pero en el análisis de una filosofía primera cualquier variación es mucho más acotada que fuera de ella. El problema para una filosofía primera no es tanto la primordialidad de unos bienes y unos males elementales como el deslindarlos de la "fijación" u orientación que sufren posteriormente y por la cual impresiones dolorosas pueden ser sentidas como buenas. El ejemplo de un niño recién nacido cuando empieza a organizar su acción (SH 561) puede ser aquí esclarecedor. En él son muy perceptibles el dolor o el placer, la atracción o la repulsión y el gusto y disgusto que le generan determinadas realidades con una variación mucho menor que en el mundo de los adultos. Las necesidades humanas serán todo lo plásticas que se quiera pero parece que hay umbrales y tendencias básicas -tendencias de nutrición y autoconservación, de placer y autosatisfacción, de amparo y autoestima (SH 561)- que no se pueden frustrar sin liquidar la vida humana o al menos su humanidad. En cualquier caso es algo abierto a consideraciones metafísicas y científicas que no podemos dilucidar en una filosofía primera. El hecho inconcuso es que nuestras acciones tienen un momento de placer y dolor, gusto o disgusto y atracción y repulsión primordial. Esto es en lo que de algún modo insiste Zubiri: "Estamos habituados a ver en la realidad solamente el correlato de una intelección o de una volición, y creer que entonces la realidad es lo aprehensible como *verum* y lo optable como *bonum*. Tendríamos que habituarnos a introducir en la filosofía esta idea de que la realidad es también formalmente atemperante. La realidad es el «de suyo». Y este «de suyo» queda actualizado no solamente en forma de verdad y de bondad, sino también en forma de atemperante" (SSV 337).

Probablemente estos bienes y males elementales no pueden considerarse todos ellos hechos positivos en el sentido técnico que hemos precisado anteriormente pero muchos de ellos sí. Piénsese en el hambre provocada por la ausencia de alimentos, en el aire contaminado y la cadena accional de dolor, disgusto y aversión que suscitan. O la cadena accional de placer, gusto y atracción que suscita el darle pecho a un bebé. Y aunque muchos bienes y males elementales no sean hechos positivos su carácter de *posita* no les quita ninguna primordialidad. Se trata siempre de unos bienes y unos males elementales anteriores a toda constitución de sentido. Habrá bienes elementales que luego podrán ser estimados o valorados como males, por ejemplo el fumar (SSV 259) y habrá males elementales que podrán estimarse en el logos como buenos, por ejemplo el dolor de muelas en el torno de un dentista (SSV 261). Lo importante a destacar es que antes de toda constitución de sentido y valor, en la mera formalidad de alteridad de los actos humanos, ya está presente un bien y un mal primordial (EI 106). Estos bienes y males primordiales nos permiten una consideración también elemental de lo que debe entenderse por bien y mal social y económico. Cuando el bien o el mal elemental es infringido por otros podemos denominarlo bien o mal político-social y el que estos otros me faciliten o impidan el acceso a las cosas bien y mal económico.

2.4 Comunicación e incomunicación elemental

Si la alteridad de todo acto es esencial apertura y comunicabilidad, el estar en sí mismo del sentir cenestésico introduce la incomunicación radical en el seno mismo de la realidad expansiva. Un mínimo conato de intimación en toda aprehensión constituye el límite de la comunicación en el mundo. En cierto sentido es un límite insuperable, nada podrá reducir nunca la singularidad de todo acto humano y ello explica que sea tan difícil a veces ponerse en el lugar del otro, sentirse uno entre los otros, que tendamos a absolutizar nuestros puntos de vista y perspectivas. Pero en otro sentido, en la medida en que el modo de aprehender la realidad del sentir cenestésico se engrana en la alteridad radical hemos ya trascendido este límite. Ello posibilita tanto la marcha racional como el movimiento de una filosofía primera analítica en pos de una auténtica universalidad. Este hecho explica también que tanto la marcha racional como el movimiento analítico de una filosofía primera supongan un esfuerzo, sean inagotables y que no puedan culminar jamás en una comunicación radical ni en una verdad diáfana para cualquiera. En el mismo ejercicio de una filosofía primera no puede excluirse que no se obtengan acuerdos fundamentales pero deberá contarse siempre con la riqueza de los matices que otorga la perspectiva de cada cual. Ello no significa que estemos instalados en una especie de egoísmo previo del que nos tenga que rescatar la marcha de la razón o la filosofía primera. Al contrario, la paradoja también acentúa que la radical incomunicación es imposible. Creo que lo que la paradoja de la comunicación zubiriana arroja es la insuperable ambigüedad de lo humano. Del mismo modo que deviene una quimera una ética que ignore los bienes y males elementales también se cae por su propia base cualquier ética racional que pretenda rebasar esa paradoja.

3. El hecho moral

Como ya hemos visto el campo de realidad puede no contener un momento lingüístico pero en la medida en que es siempre un campo de sentido es indefectiblemente un campo moral. El campo de realidad se apelmaza en múltiples campos morales. Es lo que podemos llamar "moral concreta" de los grupos humanos: El sistema que conforman las acciones inconscientes o conscientes al estar ensambladas y modeladas internamente con un código moral o pauta de acción, fijada usualmente -no siempre- mediante el uso de un lenguaje. No es que exista un logos puramente intelectual o lógico y que luego se pueda hablar también de un logos moral. Se trata de que no hay ninguna simple aprehensión que no implique una "estimación", ni ninguna afirmación o juicio que no comporte una valoración. Antes de poder escoger entre un determinado "bien", "fin" o "estimación", éstos están ya previamente articulando la acción. El sistema de perceptos, fictos y conceptos que fijan la acción es a lo que podemos llamar código moral.

3.1 Los códigos morales

Los códigos morales son una ensambladura de tabúes, deberes, imperativos y reglas de acción que son propuestas y de algún modo plasmadas en los individuos y los grupos sociales a través de instituciones y aparatos prescriptivos diversos como la familia, las iglesias, las instituciones educativas o el Estado. Este juego de prohibiciones, prescripciones, reglas y tabúes a veces puede formularse en una doctrina explícita y coherente pero generalmente se transmite de manera difusa mediante adiestramiento, constituyendo un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen y permiten ciertos compromisos y escapatorias. El que estos códigos morales sean "esculpidos" antes que predicados es lo que explica a mi modo de ver que en el fondo de los seres humanos haya cosas de difícil rectificación, cosas intratables, una especie de fatalidad espiritual. También la partida decisiva de la vida está casi siempre jugada de antemano por los demás. Si se quiere, el código moral es la versión ética de la ideología, su internalización. Zubiri insiste en que el campo de realidad es un medio de intelección, "todos los demás medios son cualificaciones primarias de este medio primario y básico (IL 77). "En este aspecto la sociedad es un medio de intelección. No es algo que pertenece a lo inteligido, pero es desde luego algo que hace ver lo inteligido de una manera peculiar. Más aún, en distintos medios las mismas intelecciones pueden tener modalidades distintas. Y no me refiero solamente al medio social en general sino inclusive a medios sociales especiales, por ejemplo un gremio: el medio gremial hace ver las cosas de un modo peculiar" (IL 75 ss). Al carácter de medio moral de la ideología es a lo que legítimamente podemos llamar código moral.

En cada código moral dispongo de una multitud de ideas o "simples aprehensiones" como "santo", "extranjero" "desgraciado", "emigrante", "negro", "neurasténico", "buenazo", "revolucionario" o "carcamal" para conceptuar la realidad de los otros y la mía propia. La percepción de los demás y de mí mismo y la distinción entre lo cósmico, lo animal y lo humano varía mucho históricamente y de un medio social o cultural a otro. Aunque haya "algo" primordialmente dado, son estas simples aprehensiones las que acaban fijando cual va a ser nuestra acción respecto a las cosas, los demás y nosotros mismos. Un mismo "rostro", una misma "suidad" o acción distendida, puede ser objeto de escarnio o de respeto, de maltrato o de agasajo, según como se plasme en la acción un determinado código moral o patrón de comportamiento. Un determinado troquelado de la acción, por ejemplo, nos impide matar cuando nos enfadamos con alguien, otros troquelados mantienen la "sujeción" de la mujer al varón por más que este asegure no quererlo o determinadas conductas obsesivas de las que el mismo agente quisiera

liberarse. El código moral explica algunos de los hechos sorprendentes que nos muestran los análisis sociológicos y psicológicos: En muchos procesos de emancipación los esclavos, las mujeres, los indígenas o los obreros se aferran más a la esclavitud o a su antiguo rol que sus propios amos y las víctimas se suelen sentir más ansiosas y culpables que sus victimarios. Pero no es tan extraño que aquellos más perjudicados por una ideología particular sean los que más la propaguen si pensamos que su acción está más lastrada (IL 60 ss) por el peso de estos códigos que aquellos que se benefician de la misma. Es tal la fuerza y el poder de estas "hormas" morales que muchas veces detrás de los motivos conscientes de nuestra actuación hay otros motivos mucho más poderosos. Por eso numerosas personas que se intentan librar de un tipo de hábitos o actuaciones que les provocan sufrimiento, se sienten ansiosos, inseguros y culpables, y otros pasan toda una vida sujetos a terapias.

3.2 La conducta moral

Una cosa son los códigos morales, otra el comportamiento real, las actuaciones concretas de los grupos e individuos humanos en relación a los códigos morales. Ciertamente los códigos morales operan una selección entre los bienes y males elementales de acuerdo con ciertas jerarquías de preferencias, valores, bienes finales, deberes, normas, etc. Pero en todos los grupos sociales y en todos los momentos históricos hay quienes conforman su acción más o menos de acuerdo con estas jerarquías. Algunos resisten una determinada prescripción o prohibición, otros alteran la jerarquía o transgreden determinadas reglas que pretenden seguir, y en estos márgenes de variación o de transgresión, los individuos y los grupos humanos se conducen en referencia al código moral esculpido en su cultura y sistema social y del cual tiene una conciencia más o menos clara. En cualquier caso en las morales concretas se es siempre malhechor o bienhechor no solo según se pretenda orientar la acción en concordancia con un determinado código moral sino según el grado en que ello se consiga de hecho en la actuación misma.

Antonio González reserva aquí, para calificar las hábitos del bienhechor, el sentido que cobra en Zubiri virtud, y para calificar las hábitos del malhechor "torpeza". Zubiri rescata el término griego de virtud: areté, "todo el conjunto de capacidades de vida que el hombre adquiere en su trato con las cosas. [...] que de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral" (NHD 247, CLF 48). La virtud es una apropiación real y física de determinadas posibilidades de vida (HD 206). Es el carácter físico que tiene la configuración de la personalidad según responda o no a una idea determinada de hombre en cada grupo social (SH 439). El término "torpeza" traduce la noción de vicio tal como la utiliza Zubiri, desposeyéndola de una excesiva carga valorativa. La moral en el sentido de valores, bienes y deberes (HD 207) solo es posible fundada en esta apropiación virtuosa o viciosa. "Hay hábitos, qué duda cabe, que constituyen lo que llamamos una virtud; y hay hábitos, qué duda cabe, que constituyen lo que llamamos un vicio" (SSV 77).

3.3 El régimen moral

Pero esto no es todo, una cosa es una regla de conducta o código moral, otra mi actuación en relación a este código, y otra la manera como los seres humanos deben conducirse respecto a este código. Hay diferentes maneras de conducirse moralmente. Así, por ejemplo, ante un determinado código moral sexual que enfatiza la fidelidad conyugal habrá diferentes estrategias para llevarlo a cabo. Se puede hacer caer todo el peso sobre el estricto cumplimiento de las normas, o sobre el manejo del deseo y la resistencia a las tentaciones de modo que la fidelidad consista en la lucha y la vigilancia permanente respecto a los propios deseos; o puede hacerse consistir la fidelidad en la intensidad, la continuidad, la reciprocidad o la calidad de la relación que liga a los dos esposos. La austeridad sexual se puede practicar a través de un largo trabajo de aprendizaje, de memorización, de asimilación de preceptos y un control sistemático de la conducta aplicándolos con exactitud, o puede consistir en un intento de renuncia global al placer, a partir de un desciframiento cuidadoso, permanente y detallado de todos los movimientos del deseo, incluso los más oscuros. Es lo que Foucault designa como modo de sujetamiento (*assujettissement*): la manera como el individuo establece su relación con los códigos morales para actuar conforme a ellos. Lo que a menudo se presenta como una evolución moral de estadios pre-convencionales a estadios postconvencionales no sería desde esta perspectiva más que una variación de regímenes morales. Así algunas culturas acentuarán sobre todo el código y toda su riqueza para ajustarse al dominio del comportamiento mientras otras acentuarán el escrutinio permanente de las motivaciones que empujan nuestros actos. En suma el hecho moral, la moral concreta, no puede reducirse a una serie de actos conforme a un código moral, sino que al mismo tiempo esta respectividad entraña una ascética o régimen moral. Y estos regímenes morales varían tanto como los códigos morales y las conductas. Un mismo código moral y una misma conducta puede estar vinculada a regímenes morales muy distintos. Algunos regímenes morales siguen la estrategia de desplazar el centro de gravedad del acto moral a la intención con que se realiza, con independencia de los resultados obtenidos y de las consecuencias que nuestro acto tenga sobre los demás, otros mantienen la táctica de desplazarse hacia el éxito o el fracaso, a las consecuencias de una determinada acción. Es así que el régimen o modo por el cual determinados códigos morales orientan la acción puede ser más relevante y decisivo que el contenido de un determinado valor, norma o imperativo universal. El régimen moral hace que muchas veces el resultado de la

actuación tenga muy poco que ver con la voluntad individual o de un determinado grupo social. No podemos ver siempre en ello un plan cínico dirigido. Hay regímenes, estructuras difusas y mecanismos que producen efectos inesperados.

Los bienes o fines elementales se transforman aquí en una idea de hombre. "Ni el individuo, ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vistas a una cierta idea del hombre" (SH 425). En el fondo de toda moral late una idea de hombre que consiste en aquello que queremos llegar a ser mediante un determinado régimen moral: amos de nosotros mismos, libres, amigables, buenos ciudadanos, profesionales respetables, héroes, entregados a los demás, buenos cristianos, buenos revolucionarios, artistas de la existencia, etc. Es lo que podemos llamar fin moral. Un determinado fin moral articula, combina y jerarquiza los bienes o fines elementales de la acción por más que desde uno u otro fin nos puedan parecer desarticuladas las acciones de los demás y por más que éste no sea siempre consciente. La actuación moral es una pero desglosable en estos tres aspectos. Estas distinciones llevarán a Foucault a discernir entre una historia de los códigos, una historia de la conducta y una historia de los regímenes morales. La primera analiza los diferentes sistemas de reglas y de valores morales que conforman un grupo social y las instancias e instituciones que lo hacen valer. La segunda estudia de qué manera las acciones o "moralidades" de estos individuos o grupos son conformes o no con los códigos morales. Y la tercera las diferentes estrategias de adecuación de la acción con los códigos que van surgiendo históricamente.

3.4 La institucionalización moral

La permanencia de un determinado código, conducta y régimen moral exige instituir determinadas prácticas pues nuestros instintos son demasiado débiles para ello. En todas las actuaciones, desde un saludo, hasta el trabajo, hay un alto grado de automatización que evita la parálisis de la acción. Las instituciones humanas realizan así el papel que nuestros débiles instintos no pueden realizar. No son una especie de esqueleto independiente de los seres humanos como si las instituciones fueran exteriores a la actuación humana sino la osificación de estas mismas actuaciones que así pueden perdurar. Sin embargo, dada la apertura de la acción humana, por más controles sociales de todo tipo que obliguen a ajustar la acción de un determinado modo, la fijación siempre es provisional.

Algunos pueden considerar que la moral institucionalizada no está "ajustada" a las necesidades del grupo social, y que por tanto es "injusta". A veces se producen conflictos entre diferentes códigos y regímenes morales en un mismo grupo social o entre diferentes grupos sociales. Otras veces choques entre diversas jerarquías posibles de valores dentro de un mismo código moral (es primero la libertad que la igualdad o primero la igualdad que la libertad). A menudo sucede que la moral institucionalizada es insuficiente para orientar nuevas prácticas fruto de la aparición de nuevas técnicas como las que posibilita la ingeniería genética, la técnica de inseminación artificial, el uso de una red de comunicación global como internet, o la técnica médica respecto al inicio y el fin de la vida humana. De vez en cuando sucede que la acción humana no lo aguanta todo. Hoy, por ejemplo, la misma moral dominante parece revolverse contra sí y mostrarnos los graves y amenazantes límites ecológicos de la misma. Por otro lado, muchas morales concretas no suelen contemplar los efectos y las consecuencias de la acción sobre otros grupos sociales dispares. Del mismo modo como el psicoanálisis muestra las cárceles terribles que pueden constituir la impronta inconsciente de las percepciones, emociones y deseos de los demás sobre nuestra propia actuación, los grupos sociales no son a menudo conscientes de cómo sus actuaciones lastran las actuaciones de otros grupos sociales. El hecho de que hoy las morales concretas se integren en un sistema moral mundial hace de algún modo insuficientes los códigos y los regímenes concretos para orientar la acción.

En la medida en que nos distanciamos de las actuaciones más o menos institucionalizadas de nuestro grupo social, en la medida en que problematizamos la moral concreta, nuestros actos no son ya meras actuaciones, sino justamente actos racionales. Podemos llamarlo quizás con otro nombre, pero lo que queremos describir aquí son aquellos actos de los seres humanos que, en toda época y lugar, suelen rebasar las actuaciones concretas tendiendo a cambiar los códigos, las conductas y los regímenes morales mismos.

4. El hecho transmoral

En el anterior apartado hemos visto cómo el hecho mismo de la razón, en su dinamismo constitutivo, no es meramente instrumental y relativo sino que tiene un carácter innovador, transformador, crítico y antitotalitario constitutivo. La razón tiene un interés en considerar las cosas desinteresadamente, desde su alteridad real, desde sí mismas. Hay efectivamente una fuerza de la razón que será todo lo impotente que se quiera ante la omnipotente razón de la fuerza pero que no resulta extirpable mientras haya seres humanos. Una fuerza con terquedad de niño que brota incluso en los campos de hambre y exterminio de nuestro siglo. Una descripción ejemplar de esta fuerza la encontramos en las memorias de Rigoberta Menchú. A pesar de la muerte de su hermano de dos años cuyo cuerpecito se pudre en la finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo; a pesar de la muerte de su amiga intoxicada por una fumigación de la finca; a pesar de que queman vivo a su padre y de que torturan a su madre hasta la muerte; a pesar de que queman vivo a su hermano, le parece que así son las actuaciones humanas y que

de hecho son inmodificables. Pero los actos racionales le llevan a preguntarse por lo que son las cosas realmente, a intentar distinguir entre la realidad y lo falso: ¿Por qué queman al indígena y no a los blancos? ¿Por qué los blancos tienen las mejores tierras? ¿Cuál es nuestro origen? Esta actividad racional no elimina el sufrimiento de Rigoberta, al contrario lo aumenta mucho más porque desata una mayor violencia y pone en riesgo su vida: cuando empieza a pensar ya no puede vivir en casa de nadie porque les quemaban la casa.

El sistema de referencia es siempre la moral concreta, los códigos, conductas y regímenes morales institucionalizados. Desde ellos se esbozan y se prueban nuevas posibilidades, nuevos códigos, conductas, regímenes e instituciones. O simplemente se jerarquiza el código moral institucionalizado de un determinado modo, o se da razón de él. Es decir, se fundamentan los valores vigentes. Mediante las fundamentaciones racionales de la moral podemos ratificar el sistema de referencia moral o podemos descalificarlo y apropiarnos de una u otras posibilidades. Cada escuela filosófica construye una explicación racional de las morales concretas. Y ya veíamos que había profundas divergencias entre emotivistas, naturalistas, intuicionistas, utilitaristas, neohegelianos o kantianos. Pues bien, todas estas explicaciones serían de algún modo «creaciones libres», «construcciones racionales», liberación de lo campal (IRA 128). Algunas de las posibilidades apropiadas por la actividad de la razón pueden volver "natural" lo que hasta hace poco era considerado inmoral, y a la inversa. Piénsese tan solo en las prácticas sexuales homosexuales que eran un tema tabú hasta hace bien poco y que hoy son una práctica cada vez más aceptada, o en la usura, que para Aristóteles y Santo Tomás constituía una perversión y que, sin embargo, hoy no hay nada más común, para importantes sectores de la sociedad, que la obtención de intereses por el dinero. Por la propia naturaleza de la actividad, la apropiación de posibilidades, nunca nos queda absolutamente impuesta una u otra actuación moral. Es más, si la hubiera sería la negación del ámbito moral humano que es constitutiva apertura de la acción. Mientras la actuación tiende a clausurar este carácter de apertura radical de la acción humana, la actividad racional tiende a abrirla permanentemente.

Es lo que aquí llamamos hecho transmoral. La fuerza de la razón es transvaloradora. Por el hecho de la razón puedo trascender e ir más allá de las actuaciones presentes. Por la transmoralidad de la marcha de la razón puedo elegir entre diversas respuestas posibles cuando se producen conflictos de valores, esbozar nuevas pautas de acción e incluso crear nuevas morales. "Cada posibilidad sólo es posibilitante en sistema con las demás. Las posibilidades no se adicionan sino que se co-posibilitan. Y este "con" es el sistema. Por esto toda alteración de una posibilidad implica en principio si no la alteración, si la reconsideración de todas las demás. La crisis de una posibilidad pone en crisis el sistema entero" (IRA 221). Los actos racionales no buscan actuar con absoluto conocimiento de causa, ni llegar a tener la razón, tampoco propician necesariamente un consenso o un disenso permanente. El disenso y el consenso no son más que una posibilidad propiciada por los actos racionales pero no constituyen su esencia. Gracias a que la marcha de la razón puede ir más allá de todo disenso y de todo consenso podemos contemplar la profunda ambigüedad de los consensos y de los disensos. Los actos racionales tampoco son actos que pretendan juzgar y valorar las actuaciones desde un punto de vista superior, imparcial o desinteresado. Los actos racionales parten siempre de determinadas actuaciones y consisten precisamente en la crítica de la actuación, en la refutación, corrección o creación de nuevas actuaciones. Piénsese en un asunto tan intrascendente como comprar juguetes bélicos a los niños. Si la investigación psicológica nos muestra convincentemente que jugar con juguetes bélicos en la infancia potencia la destructividad de los futuros adultos o que, por el contrario, tiene efectos meramente catárticos, habría que tomar en consideración estos nuevos conocimientos para orientar la acción.

En la marcha de la razón no encontramos códigos ni regímenes morales sino que son éstos el punto de arranque de la marcha. La actividad racional tampoco se opone a la imaginación, al contrario, los actos racionales requieren inventiva y el bien racional es aquel que en buena parte seamos capaces de crear. No se trata tampoco aquí de una aproximación asintótica a una racionalidad total. La exacerbación de la razón, aún de una razón sentiente, la continua presencia de nosotros ante nosotros mismos, el análisis infinito de nuestros actos nos paraliza y nos lleva a un universo patológico e invivible. En el límite la razón mata tanto como la sinrazón. Se trata más bien de constatar como un hecho que hay siempre una cierta tensión u oposición insoluble, no regida por el principio de superación y no clausurable, entre actuaciones cotidianas y actos racionales, entre logos y razón y entre moral y actos transmorales. La actividad racional nos muestra que las cosas pueden ser cambiadas, que las actuaciones están más ligadas a contingencias que a necesidades, más a la arbitrariedad que a la evidencia, más a contingencias históricas complejas que a constantes antropológicas o metafísicas inevitables. Ahora bien lo decisivo es que por más que la apertura de la actividad permita introducir también actuaciones monstruosas allí dónde no las había, la marcha de la razón no es totalmente neutra sino que conlleva una tendencia empática hacia los demás, las cosas y nosotros mismos. ¿Por qué se da esta fuerza? Hay muchas explicaciones metafísicas posibles, pero creo que como tal fuerza, tendencia o ímpetu es un hecho inconcuso.

5. La posibilidad de una fundamentación zubiriana de la moral

Los intentos más elaborados para fundamentar la ética desde una filosofía primera ya hemos visto que eran los de Diego Gracia y Antonio González. Aún a riesgo de repetir algunas cosas vamos a retomarlos para ver en qué podría consistir una fundamentación primera de la ética.

5.1 La ética formal real

La diferencia fundamental entre una fundamentación protomoral de la ética y la fundamentación de una ética primera como la que aquí intentamos esbozar radica en que la protomoral busca la fundamentación en el análisis de lo aprehendido primordialmente y la ética primera en el análisis de la acción humana en sus tres modalizaciones principales. Del hecho protomoral destacado en nuestro análisis no vemos cómo podemos derivar ningún imperativo formal y categórico. La felicidad es tan formal que no se establece con ello ningún criterio que nos permita distinguir entre mejores y peores posibilidades.

Ya hemos admitido también anteriormente que del hecho protomoral es posible derivar una distinción primaria entre cosas personales y no personales pero no veíamos que esta distinción tuviera un alcance imperativo en el sentido de tratar dignamente a las primeras. En un escrito posterior D. Gracia parece hacerse eco de estas críticas y verá simplemente en el hecho protomoral un marco formal que nos fuerza al menos a tener presente en los intentos de fundamentación racional de la ética esta distinción entre personas y cosas: "Quizás podrían apurarse aún más las similitudes, (está comparando la ética de Zubiri con la ética existencial formal heideggeriana) y hablar de una ética real formal, en el sentido de que aquí es la formalidad de realidad el sistema de referencia de la razón moral. Esta formalidad de realidad lo que dice es que las cosas son de suyo, y que los seres humanos son además suyos y por tanto personas. Nada más, pero tampoco nada menos. La razón moral podrá luego discutir todo lo que quiera sobre cómo se llena ese marco formal con contenidos materiales. Pero tal discusión solo es posible en el terreno que delimita ese marco". Claro que de hecho el sistema de referencia es el logos, no lo primordialmente aprehendido. Pero quizás podríamos decir que una ética primera lo único que afirma es que cualquier intento de fundamentación racional de la ética debería tomar el hecho protomoral como sistema de referencia y marco canónico de elaboración normativa. Sin embargo, ¿de donde surge este "debería" en una filosofía primera, si el hecho de la razón tiene en Diego Gracia un papel meramente subsidiario?

5.2 La ética formal de la justicia

Subsanando esta dificultad Antonio González recurre al dinamismo de la razón descrito por Zubiri para fundamentar la ética. El papel de algún modo subsidiario lo adquiere ahora el hecho protomoral y el hecho moral. La obligación es aquí prioritariamente el dinamismo mismo de la razón que me hace trascender el universo necesariamente estrecho de mis códigos, conductas y regímenes morales. Se trata del dinamismo mismo de la razón, no de un deber imperativo inscrito en la razón. O si se quiere lo único que aquí impera es el interés de la razón. Este dinamismo universal de la razón no depende de la historia o de la naturaleza sino del momento de alteridad inscrito en todos nuestros actos que nos invita siempre y permanentemente a trascender nuestras actuaciones. El contenido de las actividades es muy abierto, sin embargo este dinamismo de la razón es universal. La fuerza de la alteridad que nos arrastra e impele no es una pura opción. Claro está que puedo eludir actuar racionalmente, pero esta posibilidad misma de esquivar la fuerza de la alteridad nos muestra, en el límite, como las actuaciones son trascendidas y como no puedo soslayar nunca definitivamente el problema de la actuación, el problema moral mismo.

En este dinamismo subraya Antonio González primeramente una pretensión de igualdad, que me hace considerar mis actuaciones en el mismo plano que la de los demás más allá de todo privilegio. En segundo lugar una pretensión interpersonal por la cual la razón, por su propio dinamismo, sería razón del otro y más allá del diálogo nos impelería a adoptar la perspectiva de los que pertenecen a otras culturas, o a generaciones venideras, y en tercer lugar una pretensión universalista. El universalismo de la razón no es la universalidad de unos determinados contenidos o cultura, sino una universalidad que nos lleva a plantear hasta qué punto mis actuaciones, incluso aquellos valores considerados más sagrados por una determinada cultura, dañan a los de otras culturas o les benefician. Es una pretensión de la razón que nos lleva a preguntarnos qué actuaciones podrían ser ejecutadas por cualquiera sin dañar a los otros. El dinamismo de la razón nos conduciría a estructurar nuestra actividad según estos principios formales. A partir de estos principios formales de razón Antonio González elaborará una ética formal de la justicia. Justicia tendría aquí tanto matices helénicos (justicia como equidad) como matices semíticos (justicia como relación personal). La regla de oro que aparece con distintas formulaciones en diferentes culturas y que en Diego Gracia era la plasmación del hecho protomoral sería una expresión de este dinamismo racional que nos lleva a considerar las propias actuaciones y las de los demás desde un mismo plano de realidad:

Confucio (551-489 a.C.): «Lo que tú mismo no desees para ti, tampoco se lo hagas a otros hombres» (*Dialogos*, 15, 23).

Rabino Hillel (60 a.C. - 10 d.C.): «No hagas a otro lo que no quieras que a ti te hagan» (*Sabbat*, 31a).

Libro deuterocanónico de Tobit: "Lo que no quieras que te hagan, no se lo hagas a los demás" (Tob 4:15).

Jesús de Nazaret: «Todo lo que queráis que os hagan los hombres a vosotros, eso mismo hacédselo vosotros a ellos» (Mt 7,12; Lc 6,31).

Islam: «Ninguno de vosotros es un fiel si no desea a su hermano lo que desea para sí mismo» (40 *Hadites de an-Nawawi*, 13).

Jainismo: «No importa ante qué cosas del mundo se encuentre el hombre, debe actuar y tratar a todas las criaturas del mundo como él quisiera ser tratado» (*Sutrakritanga* 1. 11.33). Budismo: «Un estado que no es adecuado para mí o que no me es grato, tampoco ha de serlo para él; y un estado que no es adecuado para mí o que no me es grato, ¿cómo puedo exigirselo a otro?» (*Samyutta Nika-ya* V, 353.35-354.2).

Hinduismo: «Uno no debe comportarse con otros en una forma que hacia uno mismo es inadecuada: ésta es la esencia de la moral» (*Mahabharata* XIII. 114.8).

Udanavarga del budismo: «No ofendas a los demás como no quisieras verte ofendido».

5.3 Fundamentación primera de la ética

No discutimos el hecho de razón subrayado por A. González. Con uno u otro énfasis el dinamismo de la razón conlleva una cierta tendencia universalizadora. No discutimos tampoco que éste no sea un hecho positivo describible en una filosofía primera. Pero el hecho de la razón es un hecho más, dentro del análisis, tan absoluto como los demás, no vemos por qué el hecho de la razón habría que privilegiarse en una fundamentación primera de la ética respecto a los otros hechos también trascendentales que nos brinda el análisis. Podría objetarse que sin el dinamismo de la razón no habría posibilidad de fundamentar la ética, sí; pero tampoco habría ni la posibilidad ni la necesidad de fundamentar la ética sin los otros dinamismos. Se trata siempre de una razón sentiente. Si la "fundamentación" se entiende en el sentido de buscar fundamento allende el análisis de los actos entonces obviamente la fundamentación, tanto en la perspectiva de A. González como en el de X. Zubiri concierne a la razón. En el libro de A. González *Estructuras de la praxis*, se habla de fundamentación solamente en el capítulo de la razón aunque de hecho el fundamento encontrado (la razón misma como hecho) no está allende nuestros actos, sino en su mismo nivel. El "hecho de la razón" apuntaría a una ética formal de la justicia. ¿No sería mejor distinguir entre una fundamentación primera de la ética que incluyera en un mismo plano todos los análisis que realiza A. González de la libertad, la persona, la alteridad, los bienes elementales, la moral concreta, el hecho de la razón y en suma de todos aquellos hechos positivos susceptibles de orientar la acción y una fundamentación racional que teniendo en cuenta este análisis intentara establecer algunos principios universales?

El hecho protomoral y el hecho transmoral destacados por D. Gracia y A. González respectivamente no gozan en una fundamentación primera de ninguna prioridad. ¿No serían tanto la ética formal real como la ética formal de la justicia nuevas fundamentaciones racionales de la ética a partir de los datos de la filosofía primera zubiriana en las que podrían insertarse quizás también otros intentos? ¿Significa esto que coincidimos con la posición esbozada por Pintor Ramos?. Al menos no totalmente porque a diferencia de A. Pintor-Ramos consideramos que es efectivamente posible una fundamentación primera de la ética que suministre orientaciones para la acción y que no se limite a mostrar un mero ámbito formal en el que se inserten las diversas fundamentaciones racionales posibles. Pretendemos subrayar que una fundamentación primera de la ética tiene un cierto grado de normatividad y de poder discriminatorio y valorativo sobre diferentes posibilidades de fundamentación racional. Pensamos que hay en cierto modo una vía anterior a la fundamentación racional de la ética que conteniendo de algún modo toda precipitación se limite a recoger todos los hechos positivos desprendidos en el análisis trenzándolos en un tejido siempre mejorable.

Ya hemos insistido antes que la noción de fundamentación radical en la filosofía zubiriana, no deja de ser abierta y permanentemente mejorable. La fundamentación no consiste tanto en destacar el hecho de la razón o el hecho protomoral sino en la universalidad de una filosofía primera que como tal puede dar pie a un diálogo universal cuyo moderador no es ya el más poderoso sino la descripción de los hechos positivos. Ciertamente la ética formal de la justicia y la ética formal de bienes no se oponen a una ética primera zubiriana. Probablemente sean las dos elaboraciones que más puede avalar hoy por hoy una estricta ética primera zubiriana pero ambas parecen precipitar por algún lado el fiel del análisis. Si acaso parece todo esto un juego demasiado grande de sutilezas ¿no es verdad que sería muy pretencioso en un tema que ha torturado a tantos filósofos esperar algo más que sutilezas?

Una fundamentación primera de la ética no nos brinda ningún criterio absoluto pero nos daría un conjunto no despreciable de orientaciones. Cada una de los "hechos" deslindados en el análisis reivindica sus fueros e "imperata" a su modo. El hecho protomoral nos muestra en primer lugar que hay "algo" dado, la distinción entre cosas personales y no personales, de lo que todo esbozo ético racional es construcción. Este hecho exige como mínimo que, sea cual sea la fundamentación racional de la ética, se tenga en cuenta esta distinción. Es quizás el momento de verdad de la fenomenología. En segundo lugar que hay una libertad y distensión primordial y por tanto que cualquier edificio ético que lo clausure ya se tambalea. Aquí se podría intentar recoger algunas de las elaboraciones de Levinas y Dussel. En tercer lugar, nos muestra cómo la obligación esta concatenada a la religación y que por tanto toda moral tiene un carácter penúltimo. El mismo análisis nos libra de la absolutización

de la ética. Es el momento de verdad de los críticos de toda moral. En cuarto lugar nos muestra como hay unos bienes y males elementales ligados al ámbito sensomotor de las acciones. Aquí es posible recoger el momento de verdad de las tesis hedonistas, emotivistas y utilitaristas despojándolas de toda su metafísica implícita. Y en quinto lugar nos arroja que hay una paradoja de la comunicación e incomunicación inscrita en el sentir humano. Es el momento de verdad de la filosofía hermenéutica.

En la filosofía griega, los cirenaicos y los epicúreos dieron una gran importancia a la satisfacción de los placeres, los gustos y los deseos como criterio de una buena vida. En el utilitarismo, la noción del cálculo hedonista se convirtió en el fundamento de la filosofía política. La buena sociedad es aquella que maximiza la mayor felicidad para el número más grande. Sería muy artificioso no reconocer una gran parte de verdad en todas estas éticas. Se podría hablar aquí de unas necesidades elementales, de un umbral mínimo como comer, dormir, beber, respirar, deseo sexual, compañía, afecto, sin la satisfacción del cual no hay moral posible. Claro está que las variaciones en las maneras de satisfacer estas tendencias básicas parecen amplísimas, que las necesidades son históricas y que caben muchas teorías sobre las necesidades básicas. La forzosidad en toda tendencia humana es muy laxa pero hay que reconocer que en algunos umbrales es imperiosa: hambre, respirar, comer, afecto mínimo. Lo importante es reconocer que la moral no es el abandono de lo biológico sino su integración (SSV 234). La fundamentación biológica de la ética que realizó Ignacio Ellacuría adquiere aquí todo su vigor. No se trata sólo de que no se puedan ignorar la presencia de los dinamismos animales en el ser humano, sino justamente de ver que por su apertura estos dinamismos dejan de ser dinamismos animales.

En este plano "protomoral" cabe decir que todo placer o gozo es intrínsecamente bueno, que una acción es elementalmente buena cuando produce placer, gusto y atracción y elementalmente mala cuando produce dolor, disgusto y repulsión. Al no considerar la moral como una dimensión superior, espiritual o añadida a la acción humana, como si la acción sin conciencia o sin lenguaje fuera una acción animal, el hambre, la enfermedad, la miseria, el acceso a los bienes materiales pasan al primer plano de la consideración moral. De hecho en la suma de bienes y males elementales se juega la partida más decisiva de la moralidad humana. Si bien una suma de placeres elementales no constituye necesariamente una actuación buena -considérese sólo el placer que nos puede producir la venganza- no es pensable ninguna actuación buena que no genere bienes elementales. Valores culturales extraordinarios como la democracia, el diálogo y el consenso pueden ser altamente maléficos si de hecho se fundamentan en instituciones que producen males elementales a la mayoría de la humanidad. Las éticas del valor y del discurso e incluso algunas éticas de la liberación latinoamericana suelen olvidar demasiado rápidamente este hecho "protomoral". La dimensión primordial del bien y del mal nos obliga también de algún modo a tener en cuenta las dimensiones políticas y económicas del mal, muy poco presentes en las éticas que toman como punto de partida de su reflexión el lenguaje, la conciencia o la razón.

Ciertamente una filosofía primera no puede decir cuándo estos bienes y males elementales son un bien o un mal social, es decir están provocados por la intervención de los otros en mis acciones, o cuándo son un bien o un mal económico, es decir cuándo son fruto de que los otros me permitan o me nieguen el acceso a las cosas. Pero la ética primera nos lanza en una línea de reflexión muy distante de todo idealismo o consideración abstracta del mal. Las filosofías segundas que se engastan en esta filosofía primera tendrán necesariamente una orientación muy diversa que la de aquellas filosofías, incluso algunas versiones de la filosofía de la liberación, que tiendan a reducir el bien y el mal a un problema cultural.

Es claro que la demostración de que no podemos pasar por encima de los dinamismos animales y de que nuestras acciones tienen un momento de placer y dolor no equivale a una demostración de que tengamos que perseguir el placer y evitar el dolor. Ciertamente millones de personas en el mundo con su dolor y hambre a cuestas parece que al menos deberían bastar para enmudecer la grandilocuencia fuera de la filosofía: "Lo nuestro es muy normalito, cosas como «mire Vd., es que quisiera comer, tener agua, me gustaría tener un inodoro»." Pero el análisis filosófico, quizás desalmado, quizás cascarrabias, quizás incapaz de silencio, no puede detenerse aquí. Aunque se demostraran unas tendencias y necesidades básicas universales por la apertura misma de la acción siempre podemos preguntarnos por qué ha de considerarse bueno seguir estas tendencias humanas y satisfacer estas necesidades básicas. Aunque constatemos por ejemplo una perseverancia en seguir viviendo o en huir del sufrimiento de todos los seres humanos siempre nos podemos preguntar por qué ha de ser bueno seguir viviendo, o sufrir menos o que los seres humanos tengan satisfechas sus necesidades básicas. También podemos preguntarnos por qué si yo consigo satisfacer mis necesidades básicas e imponerme sobre los demás he de interesarme por la vida y la sobrevivencia de los más débiles o los menos afortunados. Pero el que la constatación de unos bienes y unos males primordiales no sean el criterio último para decidir qué acciones son buenas para el ser humano no las convierte en irrelevantes. Cualquier ética que no tuviera en cuenta esta dimensión primordial del bien y del mal sé caería por su propia base (SH 403). De la constatación de un bien y un mal elemental se desprende como mínimo que son estos bienes y males elementales el "primordium" de todo valor posterior. El problema, como ha destacado agudamente Antonio González, consiste en querer elevar el placer, el gusto y el deseo que son lo primero en el orden moral, al criterio último de decisión moral. No podemos elevar la producción de bienes elementales a criterio último de decisión moral porque fuera de un umbral de placeres, gustos y deseos,

es muy difícil determinar cuáles pueden ser estos bienes elementales. El hecho protomoral puede prolongarse en diferentes líneas no necesariamente contradictorias con una ética primera. El problema es exacerbar una determinada línea pues fácilmente podemos recaer en un vitalismo, un biologicismo ético, una cierta idealización fenomenológica o a un criticismo ético absoluto en nombre de la religación anulando así, por su parcialidad, su momento de verdad.

Por su parte, el hecho moral nos muestra cómo toda actuación se rige por un código y un régimen moral que siempre implica una determinada composición de bienes y males elementales. De algún modo este hecho nos exige que antes de las intenciones consideremos su carácter fáctico. La moral se suele circunscribir a la norma, a lo debido, se suele separar del plano fáctico cuando de hecho la norma, la ley moral, los deberes, los tabúes y los valores están siempre encarnados en la actuación, están siempre esculpiéndola. Son esquemas intencionales que modulan la acción misma. Así como no hay un espacio fuera del poder, no hay tampoco una acción fuera de la moral. Indudablemente nuestras actuaciones pueden ser interpretadas de maneras muy diferentes. Por ejemplo, algunos grupos pueden interpretar una determinada actuación como una actuación que produce mayor justicia mientras otros interpretan la misma actuación como paternalista e incluso una defensa de los intereses de los grupos dominantes. Del mismo modo hay personas que se sienten demolidas por una sonrisa ante actuaciones sexuales consideradas inocentes mientras que otras no sufren el más leve rastro de daño ante actuaciones consideradas graves. Es corriente también que sea diferente lo que uno cree que hace y lo que está realmente haciendo. Pero las posibles interpretaciones de nuestras actuaciones no están completamente determinadas por las intenciones. Nuestras actuaciones son hechos fácticos y ello imposibilita interpretarlos de una manera absolutamente arbitraria.

De la misma manera que la «cosa-realidad» limita la «cosa-sentido» el hecho moral circunscribe las posibles interpretaciones. En realidad podemos juzgar con mucha más propiedad las actuaciones que los individuos pues las actuaciones son mucho más evidentes que cualquier buena intención o ámbito oscuro que permaneciera detrás. Podemos juzgar una actuación aunque no hubiera siquiera una responsabilidad social en ella, es decir, cuando ni tan solo es esperable que un grupo social sea consciente de ello. Con todo esto no se trata de moralizarlo exhaustivamente todo. Foucault nos hace ver muy bien cómo lo que se presenta como proyecto liberador constituye muchas veces una nueva e inusitada cárcel. Más bien de lo que se trata es de moralizar las acciones relevantes y de desmoralizar las irrelevantes. Así es frecuente que actuaciones de los seres humanos perfectamente inocuas e irrelevantes estén cargadas de ingentes códigos morales y sometidas a toda suerte de escrúpulos éticos, mientras que las acciones más decisivas apenas sean objeto de consideración moral. Es la permanente estrategia del poder, se culpabilizan actos triviales y se trivializan los más decisivos. Aquí es posible recoger el momento de verdad de los análisis históricos, sociológicos y psicológicos de la moral. La perspectiva histórica nos muestra cómo códigos morales que en su tiempo pretendían ser universales han tenido efectos perversos. La perspectiva sociológica nos enseña que las diferentes morales concretas con sus códigos, conductas y regímenes conforman un sistema moral mundial. Y la perspectiva psicoanalítica saca a la luz como toda conducta es una síntesis de muchos deseos y sentimientos diferentes donde la ternura, el odio, la agresividad, los celos, el deseo, la creatividad, la regresión, la generosidad y el egoísmo siempre van mezclados. Tomarse en serio el hecho moral lima todo idealismo ético. Nos hace ver que a veces actuaciones pretendidamente morales descansan sobre vidas miserables y sufrientes, o que la felicidad, abundancia, libertad y belleza de la vida de algunos se levanta sobre la miseria, la necesidad, la degradación, la esclavitud y la fealdad de la vida de los demás. También nos hace ver que los esquemas intencionales que me transmite mi sociedad determinan en direcciones múltiples los modos de percibir a los demás y a mí mismo. Una filosofía con intención liberadora no puede hacerse ilusiones sobre la percepción del otro. Ciertamente el análisis no nos dice que las cosas deberían ser diferentes pero el "ver" del análisis no es absolutamente neutro éticamente aunque solo sea porque inevitablemente dispara la marcha de la razón.

Finalmente, el hecho transmoral nos lleva a interrogarnos sobre las actuaciones posibles e incluso a crear nuevas actuaciones. La razón no es un mero convidado de piedra de las actuaciones humanas sino una marcha allende el ciego involucramiento del logos que nos hace apreciar distanciadamente las actuaciones humanas, las mías y las de los demás. Frente a la obligación y el mandato de la actuación y de sus mecanismos a menudo mecánicos y repetitivos, los actos racionales cuestionan, critican, crean, inventan y a menudo enfrentan a los individuos con las categorías vigentes. La posibilidad misma de renunciar a este dinamismo, de encerrarse en la propia cultura, tradiciones y consensos, de no salir nunca del ámbito de la actuación, de actuar irracionalmente, es una posibilidad otorgada por este dinamismo. Pero sea cual sea la contravención moral de la actividad racional, nosotros estamos siempre también recodificando nuestra conducta y sometiéndola a nuevos regímenes morales.

De los diferentes aspectos del dinamismo de la razón destacados por Antonio González la tendencia universalizadora es probablemente la más relevante para orientar la acción pues aún satisfaciendo las otras tendencias (dialógica, igualitaria, etc.) mi actuación puede continuar siendo profundamente inmoral si daña e impide los bienes de los demás, mientras que no sucede exactamente a la inversa. Aunque mis actos estén regidos por el egoísmo y la búsqueda del interés personal, aunque no me coloque en lugar del otro, si de hecho no

daño los bienes y virtudes de los demás mi actuación es extraordinariamente aceptable. Y es que muchas actuaciones consideradas inmorales constituyen en realidad actuaciones racionales y a la inversa, muchas actuaciones consideradas morales son hondamente irracionales. El criterio de universalidad posibilita precisamente un amplio margen de tolerancia y pluralismo entre los diferentes actores y grupos sociales. Posibilita justamente una tolerancia y un pluralismo que no esconde las relaciones de poder, las relaciones políticas de unos sobre otros. A partir de este peculiar empuje universalizador de la razón describible en una filosofía primera nociones como diversidad, multiculturalidad, derecho a la diferencia, fragmentación y sus contrarios, unidad, uniformidad, derecho a la igualdad y universalidad, mezcladas y utilizadas muy profusamente en todo tipo de discursos, y utilizadas como argumentos ideológicos tanto por la derecha como por la izquierda, podrían encontrar precisión y claridad teórica. La apelación al pluralismo, la diferencia y la multiculturalidad adquiriría legitimidad desde una fundamentación primera siempre que implicara denunciar lo que tiene de no universalizable y excluyente, dañino para las posibilidades de los demás, cada una de las formas de vida en el planeta. La apelación a la universalidad sólo sería plausible reconociendo el margen amplísimo para la diferencia y el pluralismo en las prácticas de todo tipo (económicas, políticas, culturales, sexuales etc.). En el límite no sólo no hay ninguna forma de vida igual a otra forma de vida, sino que no hay ningún acto igual en ninguna forma de vida.

La tendencia universalizadora de la razón subsana los problemas con que se enfrentan las fundamentaciones de corte utilitarista, contractualista y pragmático. No sería demasiado complicado derivar de estas fundamentaciones éticas una responsabilidad por todos los seres humanos e incluso obligaciones para los más ricos ante la depauperación de los más pobres. Pero difícilmente puede desprenderse de ellas una obligación para las generaciones futuras e incluso una obligación para los disminuidos físicos y psíquicos, sobretodo si sus funciones psíquicas están altamente disminuidas. En esos casos no hay lugar para la reciprocidad, ni para el pacto y no se ve muy bien en qué medida seres que no son sujetos morales pueden ser por su parte objetos de obligación moral. Un problema semejante se plantea con el embrión humano y con el final de la vida humana. El trato que les brindemos ¿ha de depender exclusivamente de decisiones contractualistas, pragmáticas o utilitaristas? La fuerza de la razón nos lleva de algún modo a considerar los derechos de los no-nacidos, de los fetos, de los moribundos y de los disminuidos más allá de todo consenso, contrato y utilidad. Esta fuerza puede llegar a trascender no sólo las fronteras del propio clan, clase, nación o comunidad sino incluso las fronteras de la especie humana. La marcha de la razón puede llevarnos hasta compenetrarnos con los animales y los demás seres vivos (IRA 250), a ponernos de algún modo en su lugar. De ese modo el impulso para respetar los animales y las plantas no se agota en el interés por la sobrevivencia de la humanidad. El hecho transmoral puede llevarnos inclusive más allá de los límites de los intereses de la humanidad.

Es este dinamismo el que cabe oponer al caso límite presentado por F. Hinkelammert de un suicidio colectivo de la humanidad decidido consciente y voluntariamente por todos. La exigencia de responsabilidad desde una filosofía primera que intenta una descripción trascendental de los actos humanos no surge de un consenso sin coacción o de una opción por la vida sino que es anterior a todo consenso y a toda opción por la vida o por la muerte. Desde esta perspectiva podrá ser racional en algunos casos el suicidio individual, pero no siempre, y nunca el suicidio colectivo de la humanidad pues para este suicidio colectivo se tendría que renunciar a este ímpetu de alteridad que me lleva a preguntarme y hasta a compenetrarme con aquellos otros (disminuidos, no nacidos, animales, plantas) que no pueden participar en un diálogo ideal. Lo cual naturalmente no significa que el suicidio colectivo no sea siempre posible. La razón sentiente no es el árbitro ni la criada del sentir sino que está pergeñando siempre toda actividad humana. Se coincide con H. Jonas en considerar que el consenso no es la última palabra sobre el bien y la justicia pero no se confía en la virtud ni en la racionalidad de los sabios. Los actos racionales son propios de todo ser humano y en consecuencia, a unas instituciones que fueran verdaderamente democráticas y que no se sustentaran de hecho en instituciones y formas de vida no universalizables, sólo cabría mediatizarlas por la fuerza de la razón, no por instituciones autoritarias.

Sin embargo, con todo lo importante que es el hecho de la razón para una fundamentación, su absolutización puede conducirnos a la esterilidad y a la parálisis. Es "la trágica ambivalencia del pensar: inmensamente más pobre que la simple intelección, a punto por tanto de perder pie en las cosas y dispersarse en el vacío, pero inmensamente más riguroso que la simple intelección, a punto por tanto de creerse ser el órgano primario y formal de la aprehensión de realidad. En otra dimensión, es todo el drama de la vida intelectual". Es la calamidad que supone confiar exclusivamente en la razón teórica o en una actividad futurista para la resolución de los conflictos y problemas éticos: ¿Cuándo hace alguien realmente lo debido? ¿Cuándo actúa siguiendo las tendencias de la razón? ¿Qué actuaciones son efectivamente universalizables? Es probable que aquellos que se esfuerzan permanentemente para atenerse al hecho transmoral acaben siendo una "quimera que se devora a sí misma" (SSV 81), o que al descubrir en toda crítica la apertura insondable de la razón pasen a aceptar totalmente cualquier moral concreta antes que precipitarse en el abismo de la crítica. Encomendarse a la marcha de la razón desconfiando íntegramente del universo simbólico, los códigos y las actuaciones que pesan sobre nuestra historia personal y colectiva puede fácilmente conducirnos a la desolación, a un universo patológico e invivible. El acogerse a las morales concretas mayoritarias a veces resulta no de una pereza sino de un cansancio de la razón. Un mero

camino crítico es infecundo mientras una confianza ciega en la tradición conduce a actuaciones y resultados perversos. En la avenencia de los requisitos de todos estos hechos radica la dificultad de saber estar en la realidad crítica y confiadamente. En definitiva, la fundamentación en una ética primera no puede depender de alguno de los "hechos" desprendidos en el análisis sino de la trama de todos ellos. Del mismo modo que el fundamento que va buscando y creando la razón es más o menos razonable según la congruencia mayor o menor con una alteridad real siempre excedente (PFHR 284) podemos hablar aquí de una mayor o menor congruencia del fundamento con los hechos deslindados en el análisis que, mucho más acotadamente que la razón, nos vierte el logos.

Esta fundamentación primera de la ética esta abierta tanto a una mejor descripción y articulación de estos hechos positivos que es la tarea propia de una ética primera como a una ulterior elaboración racional propia de otras ramas de la filosofía moral, de la metafísica, de la antropología y de las diversas ciencias. Justo es reconocer que una fundamentación primera de la ética está esbozada en el libro de A. González, *Estructuras de la praxis*. Porque los bienes elementales no son suficientes para orientar la acción, se necesita una moral concreta y porque la moral concreta es insuficiente surge la razón ética. Pero esa razón ética no puede decidir nada si no es partiendo de los bienes y males elementales y de las morales concretas. El "formalismo" incluye un previo "materialismo". Por tanto, los criterios racionales no son absolutos (están anclados en contenidos morales previos que ellos mismos no pueden generar), pero ello no merma su validez ni su obligatoriedad. Lo único que nos importa enfatizar es que una fundamentación primera de la ética es un capítulo de la ética primera en cuanto se preocupa por recoger todas las orientaciones que nos brindan los hechos deslindados en el análisis y no solamente el hecho de la razón.

Ahora estamos en condiciones de responder a los dos géneros de objeciones que nos habían quedado pendientes en la segunda parte: la de aquellos que consideran que una filosofía o ética primera como la aquí esbozada solo puede fundamentar la ética metiendo en el principio aquello a lo que queríamos llegar y la de aquellos que consideran totalmente insuficientes estos tipos de análisis, por más escrupulosos que sean, para fundamentar valores ineludibles como la dignidad humana. Respecto a la primera objeción cabe decir que nadie que intente proseguir la tarea de una ética primera puede estar seguro de librarse del espejismo de estar encontrando lo que previamente ha metido. De los espejismos de la filosofía solo cabe librarse prosiguiendo y depurando el análisis pero no está dicho en ninguna parte que en una filosofía primera no haya hecho positivo alguno que pueda orientar la acción. Y respecto a la segunda objeción es posible argüir que una fundamentación primera de la ética podrá parecer débil o insuficiente en comparación con una fundamentación racional de índole antropológica o metafísica pero que tiene la fuerza filosófica de los hechos mismos. La ética primera no tiene necesidad ni de crear trasmundos, ni de introducir subrepticamente en el principio aquello a lo que queríamos llegar, ni de la precipitación y la angustia que supone en filosofía querer llegar a toda costa, caiga quien caiga y aunque perezca en el intento la misma filosofía, a apuntalar unos valores. La filosofía primera prefiere un grano de verdad a una cosecha de ilusiones.

Hay ciertamente muchos otros reparos que se pueden hacer a esta fundamentación primera de la ética. ¿No es ella misma una fundamentación racional? ¿No parece que a veces nos movemos más allá del orbe del logos? Cuando uno se mueve en terrenos fronterizos es difícil saber a veces en qué lado se está. ¿No estaríamos ante las aporías que subraya el racionalismo crítico, en el juego infinito de los espejos y las interpretaciones, en un círculo lógico o en una interrupción dogmática en un punto de partida determinado? ¿No constituye una pretensión de salirnos del círculo hermenéutico intentando saltar por encima de nuestra propia sombra? ¿No estamos buscando un exilio imposible del lenguaje? Son cuestiones graves, los intersticios mismos del debate ético contemporáneo, pero mejor o peor hemos ido contestando estas cuestiones en esta tercera parte. Sin embargo hay dos dificultades que no hemos tratado y que son particularmente acuciantes en la fundamentación de la ética. Uno es el problema de la falacia naturalista. ¿No estaríamos ante una reactualización sutil, en clave trascendental de la tradicional falacia naturalista? Por más que constatemos unos hechos positivos trascendentales cuya trascendentalidad no consiste en ser condición de posibilidad del hecho moral, sino que es una trascendentalidad describable en una filosofía primera, ¿no habría también aquí un paso ilegítimo entre lo descriptivo y lo prescriptivo? El otro problema consiste en que, según cómo, parece que toda fundamentación ética esté condenada a arrodillarse como los camellos para que los carguen bien. La fundamentación ética orientaría la acción al precio de someterla a la tiranía del deber y toda aspiración a la perfección moral no sería más que un síntoma del "espíritu de pesadez" que describe F. Nietzsche. Son las cuestiones que tenemos que ver ahora.

6. El problema de la falacia naturalista

La falacia naturalista suele ser en las discusiones éticas una especie de arma arrojada contra todos. Hay muy pocos filósofos que se libren de la acusación de cometerla en uno u otro sentido. Ni el mismísimo Hume que parece revelarla, ni Kant que tuvo buen cuidado en no incurrir en ella, están libres de toda sospecha. Nosotros mismos hemos dejado caer en el segundo capítulo este reproche más de una vez, sin problematizarlo, dando por supuesto que es procedente. Ha llegado pues el momento de intentar hacer justicia no solo al cargo sino a los testigos mismos que lo suelen presentar. La definición más amplia posible que se me ocurre de la falacia

naturalista es que de los meros hechos (empíricos o trascendentales) o enunciados fácticos que pretendan describir estos hechos no puede derivarse ningún enunciado ético o normativo. De un modo algo abusivo he utilizado la noción de "falacia naturalista" dándole la significación más general posible para que cupieran en ella todas las definiciones más restringidas de la misma. Empleo una definición genérica porque la estrategia argumentativa que intentaré seguir no consistirá en reducir la falacia a su significado lógico o al uso habitual que se hace de ella para criticar las éticas naturalistas librando así toda otra argumentación ética de esta falacia, sino que consistirá en tratar de levantar el listón para ver si la fundamentación primera de la ética es capaz de sobrepasarlo. La definición estricta de la falacia naturalista se da con el positivismo lógico. En la lógica formal se sabe que de una premisa no se puede deducir analíticamente algo que no esté ya contenido en ella. De unas premisas con "es" no podemos pasar a una conclusión con "debe". Pero para solventar el problema de la falacia lógica basta introducir un "debe" en las premisas. Una ética naturalista podría decir que si hay un "debe" en las premisas es legítimo que esté también en la conclusión. El positivista lógico se vería forzado entonces a contestar, si quiere seguir negando la posibilidad de derivar juicios éticos, que no hay hechos morales, hechos que implican un "debe". El argumento lógico habría quedado anulado y entraríamos en una discusión de orden metafísico. Si el argumento lógico afecta relativamente a una ética naturalista mucho menos impacto tendrá en una ética primera.

D. Hume es el autor al que se le suele atribuir la primera denuncia del tránsito indebido del "es" al "debe": "¿Puede haber acaso alguna dificultad en demostrar que el vicio y la virtud no son cuestiones de hecho, cuya existencia podemos inferir mediante la razón? Toma cualquier acción considerada viciosa; un asesinato intencionado, por ejemplo. Examínala en todos sus aspectos, y ve si puedes encontrar esa cuestión de hecho, o existencia real, que llamas vicio. Como quiera que la consideres, sólo encontrarás ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay ninguna otra cuestión de hecho en este caso". Sin embargo es muy posible que Hume defienda un cierto tipo de naturalismo. El "deber ser" se fundamentaría en el "ser" de nuestras pasiones y sentimientos y la razón no tendría nada que aportar en este ámbito. Si esto es así, la falacia que estaría denunciando Hume es una "falacia racionalista": la pretensión de pasar mediante la razón del "ser" al "debe" pero no habría ningún problema para que se diera este tránsito en la sensibilidad. Lo que niega Hume es la posibilidad de una fundamentación racional de la ética. Esta definición, tampoco afecta a la fundamentación primera de la ética desde el momento en que la ética primera no basa su fundamentación en la razón ni parte de ninguna dicotomía entre ella y la sensibilidad.

Moore, que es quien acuña la expresión de "falacia naturalista", considera que incurren en ella los que confunden propiedades naturales (placer, deseo) con propiedades éticas (bien) y aquí se encontrarían tanto las éticas naturalistas neoaristotélicas como las vitalistas y hedonistas. Propiamente Moore entiende por falacia naturalista (paso del es al debe), la falacia reduccionista de pasar del "debe" al "es" o de reducir los juicios éticos a juicios sobre eventos naturales. Como hemos visto ya en el segundo capítulo, el razonamiento de Moore es el siguiente: si lo bueno fuera sinónimo de cualquier otra propiedad natural como es, por ejemplo, la felicidad, sería absurdo seguir preguntándose, si la felicidad es buena (como absurdo es preguntarse, después de definir al hombre como animal racional, si el animal racional es hombre). Ahora bien, tal pregunta siempre está abierta y plena de sentido. El bien permanece siempre como una *open question*. Luego los defensores del naturalismo o reductores de la bondad a alguna cualidad natural no han hecho sino confundir el significado de bueno con cosas que son buenas, cosas que acompañan al predicado bueno. A través del intuicionismo Moore pretende evitar la falacia reduccionista o moralista. La bondad, que es el objeto principal de la ética, no es una cualidad natural; es decir, no existe en el tiempo ni se encuentra en la experiencia sensible. Pero tampoco se puede definir en términos de cualidades no naturales, lo cual sería caer en un error metafísico. No queda, por tanto, más alternativa que cifrar el deber a la intuición. Sin entrar en la legitimidad de la distinción platonizante que realiza Moore también aquí podemos contestar que en nuestra fundamentación primera de la ética no hemos identificado el bien con ninguna propiedad natural, ni hemos dado ningún contenido positivo del mismo.

El problema grave que se apunta en Moore es que el cargo de falacia naturalista que se suele presentar contra otras éticas pende de lo que U. Moulines muy acertadamente ha llamado falacia dicotomista. Esta falacia, en lugar de ser rebatida es acentuada por el positivismo lógico. Por ejemplo el primer Wittgenstein aunque en el *Tractatus* afirme que "en el mundo todo es como es y sucede como sucede; no hay en él ningún valor" y que no recurra a la intuición, no dejará de acceder por la "puerta trasera" de lo místico a los valores: "existe empero lo inexpresable. Ello se muestra, es lo místico". Puerta que intentará cerrar uno de sus discípulos y amigos con otra frase lapidaria: "De lo que no se puede hablar, no se puede hablar, y ni siquiera se puede silbar". Pero si el punto de partida de la filosofía es justamente la puerta abierta de los actos humanos se comprende perfectamente que no sea fácil de cerrar. En todos estos casos parece obvio que la falacia naturalista depende de una concepción metafísica dualista que separa tajantemente hechos y valores. Y también de una concepción pobre del lenguaje en el que éste lo único que hace es describir objetos o estados de cosas obviándose su dimensión pragmática. Como aseverará U. Moulines la denuncia de la falacia naturalista tenía la loable intención de deshacer los trucos del lenguaje pero "también el infierno de la filosofía está empedrado de buenas intenciones".

Kant, por ejemplo evita la falacia naturalista afirmando que hay un *factum* moral, un hecho de razón, un imperativo categórico o especie de juicio sintético *a priori* de tipo moral anterior y por encima de cualquier acción humana cuya forma no es otra que la universalidad. Pero no está tan claro que evite la falacia dicotomista. Nos asegura que el elemento específicamente moral de una acción humana es una especie de necesidad que no se da en la naturaleza y que consiste en una obligación incondicional de la razón por la cual una acción humana es buena en sí misma con independencia de fines y normas. Aunque no encontremos en la experiencia nada que obedezca al imperativo categórico, éste se encuentra irremisiblemente en la razón. ¿No se mantiene siempre así una especie de hiato entre la moral y el sentir humano? En Apel también rezuma de algún modo esta falacia dicotomista: los elementos de la finitud, de la facticidad, de la constitución de sentido son pensados finalmente como límites, como obstáculos cuya eliminación paulatina es imprescindible para una implantación progresiva de la racionalidad argumentativa. El diálogo parece apuntar hacia su autodestrucción, la comunidad racional lograda acabaría con la comunicación misma, el diálogo ya no sería necesario.

Una filosofía primera de inspiración zubiriana parece en principio apta para sortear tanto el encalladero de la falacia naturalista como el de la falacia dicotomista. En el punto de partida no hay este dualismo entre hechos y valoraciones porque precisamente los hechos de los que parte una filosofía primera son hechos éticos. La acción humana es a la vez intrínsecamente moral. Es un hecho moral originario. Contra empiristas e idealistas Zubiri afirmará que no cabe contraponer en el hombre el ser y el deber ser (SH 411). No incurrimos en la falacia naturalista porque estamos describiendo los actos mismos, sin apelar a ninguna naturaleza más allá de ellos. Ni incurrimos en la falacia dicotomista porque ni al principio ni al final establece Zubiri ningún hiato entre hechos físicos y hechos morales. Ya en el punto de partida hay hechos formalmente morales.

¿No podría ser que aún el enunciado más genérico de la falacia naturalista dependiera de la falacia dicotomista? ¿Por qué entonces darle tanto pábulo a la falacia naturalista? Es que una ética primera como la aquí esbozada nos permite precisamente tomarnos en serio la falacia naturalista en el sentido de que no hay ningún hecho ni empírico ni formal que constituya el criterio de actuación por excelencia. No porque asumamos dogmáticamente el presupuesto fundamental de la falacia naturalista sino porque en el análisis de lo actualizado en aprehensión no lo hemos encontrado. El reproche fundamental de la ética primera a las éticas naturalistas, neohegelianas, vitalistas y hedonistas no es el de cometer una falacia naturalista sino el de empezar la casa por la ventana de la metafísica, la antropología o la filosofía de la historia. La ética primera de Zubiri parece confirmar así el núcleo de lo denunciado en la falacia naturalista sin cargar con algún género de falacia dicotomista.

Ahora bien, se podría acusar a la ética primera de cometer una especie de falacia naturalista más sutil. Si como hemos dicho la ética primera puede contribuir de algún modo a orientar la acción ¿no estaríamos en alguna especie de tránsito indebido entre el "es" y la "orientación" o lo que podríamos hacer? Ciertamente no vamos como el naturalismo ético a la realidad para encontrar criterios morales de actuación, pero se podría replicar que estamos pretendiendo derivar de unos hechos tendenciales describibles en el análisis criterios de actuación. Estaríamos ante una especie de reactualización de la falacia naturalista en clave trascendental con la pretensión de derivar de esta estructura trascendental normas y criterios de valoración concreta. Así lo insinúa Carlos Beorlegui. Primero plantea que de la alteridad como momento ineludible de todo acto humano no se deduce una obligación moral hacia el otro. Y ciertamente ya hemos visto que de la mera alteridad radical no se desprende una obligación moral hacia el otro sino solo de la fuerza de alteridad de la razón. Es decir sin razón sentiente no habría obligación moral hacia el otro y lo otro. Pero sigue diciendo Beorlegui que aunque mostráramos que hay una obligación moral, no se ve de dónde surge la discriminación moral positiva hacia las personas, frente a las cosas y los animales. Si bien a partir del mero análisis podemos discriminar entre cosas personales y no-personales esta discriminación no implica un criterio valorativo por el cual debemos valorar más a las personas que a los animales. Sin embargo, contamos con el impulso de alteridad de la razón que nos hace corregir continuamente nuestros códigos morales y con una ética primera que puede hacernos afinar en la expresión de principios y valores. Carlos Beorlegui sigue insistiendo en que, aunque fuéramos capaces de encontrar este criterio en el mero análisis, estaríamos en una reactualización de la falacia naturalista que contradiría de algún modo la constitutiva apertura de la acción. Pero lo que nos suministra el análisis no es un criterio moral sino el marco y el fundamento formal de todos los criterios que podamos ir formulando racional e históricamente. Precisar un orden de prioridades en lo aprehendido como otro (animales, planta, personas, etc.) es algo que probablemente desborda la ética primera y que compete a una fundamentación racional de la ética. Y, sin duda, todavía desborda mucho más a la ética primera definir con claridad los límites y las exigencias de lo personal.

No caemos en la falacia naturalista porque lo que estamos describiendo es un hecho formal, la alteridad o apertura constitutiva de la acción en sus diferentes modalizaciones, a partir del cual podemos intentar formular principios y criterios de actuación. En nuestro análisis no encontramos nada que nos imponga una actuación determinada sino una constitutiva apertura o alteridad que nos compele a fijar estos criterios. La ética primera no encuentra en ningún lugar el criterio para discriminar y juzgar las acciones humanas sino solo algunas orientaciones para fijarlo. ¿Basta la descripción de estos hechos para fundamentar la ética? Probablemente no, por eso distinguimos entre una fundamentación primera de la ética y una fundamentación racional. Puede que para muchos diga muy poco

una fundamentación primera y para otros demasiado. Una ética primera solo puede responder a los primeros que eso es lo que hay. Y a los segundos, los que en un noble anhelo de una justificación rigurosa radical niegan toda posible fundamentación primera de la ética, que podrían estar asumiendo algunos presupuestos que no les dejaran reconocer los hechos positivos que nos suministra la ética primera. Tanto los que se familiarizan con la labor de una ética primera como los que la rechazan de entrada pueden caer presos de sus propios espejismos. En definitiva tanto la falacia naturalista o su inversa la moralista (partir directamente del ámbito moral y prescriptivo de la razón práctica) son fruto de la asunción de una falacia dicotomista que disuelve precisamente una filosofía primera de la acción. No es siempre falaz sacar de la descripción algunas orientaciones, ya que el objeto de la filosofía primera, la acción humana, conlleva una carga de deber ser. En la descripción misma de los actos humanos no hay unas normas y unos criterios absolutos pero sí una virtualidad prescriptiva. Los hechos deslindados en el análisis no nos fuerzan a actuar de una determinada manera pero no permanecen absolutamente neutrales. En una ética primera no tenemos porque reprimir las posibles orientaciones que nos suministre la descripción de los actos humanos, tampoco forzarla. En esta ecuanimidad radica toda la dificultad de la ética primera. Dicho de otro modo, no es siempre falaz derivar orientaciones éticas de un conocimiento descriptivo de algo que es intrínsecamente moral, que tiene que apropiarse de posibilidades, pero sí que es falaz reducir todo juicio ético a juicio descriptivo, naturalista o factual. Constituye un vano intento de ignorar la constitutiva apertura de la acción humana, su estructura debitoria. Lo que encontramos legítimamente en nuestro análisis son orientaciones y aunque ninguna de ellas baste para despejar totalmente la incertidumbre, sí que constituyen en su conjunto indicaciones importantes para orientar la acción.

7. El problema de la justificación

Al hablar de la razón como apropiación de posibilidades insistimos en que la acción humana al ser constitutivamente abierta necesitaba ajustarse y que este ajustamiento solo podía realizarse apropiándose de posibilidades. El atenerse para justificar la acción a una determinada fundamentación filosófica de la ética, ya sea esta una ética formal real o una ética formal de la justicia, a sabiendas de que muchos "malos" son felices y muchos desgraciados son "buenos"; y a sabiendas de que la muerte puede ser el último resultado no sólo de nuestras acciones sino de todas las acciones humanas entrañaría siempre de algún modo lo que Nietzsche describe soberbiamente como espíritu de camello. Parecería que por más filigranas filosóficas que hiciéramos estaríamos siempre condenados al "espíritu de pesadez" de la ética, a arrastrar el pesado fardo de hacer lo que está bien y creer lo que es verdadero. El problema es grave. Siempre tenemos que justificar la acción y el intentar hacerlo conforme a algún género de ley ética implicaría una suerte de titanismo o de trabajo de Sísifo que nos llevaría a demostrar ante los demás y ante nosotros mismos que somos "dignos" y "estimables" desde el valor y el mérito de nuestras obras. ¿Qué puede librarnos de este "espíritu de carga"? El problema de la justificación moral nos lanza de un modo u otro al problema de lo que sea la alteridad radical en su último fondo. Es algo que ya anunciábamos al distinguir entre religación y obligación. La legitimación ética de la acción queda inscrita en lo que sea últimamente la alteridad a la que me remite cada uno de mis actos. La ética primera tiene aquí poco que decir, pero puede tal vez reconocer sus propios límites. La narración magistral con que empiezan los discursos de Zaratustra nos muestra precisamente una posible vía de solución a este problema que ciertamente ya no es fruto de una ética primera, pero que podría emerger de la sobriedad misma de una ética primera consciente de sus límites.

El espíritu transformado en camello es capaz de grandes sacrificios y de un extraordinario coraje para defender sus ideales pero permanece esclavo del propio fardo que se ha echado encima: "¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, héroes? así pregunta el espíritu sufrido para tomarlo sobre sí y alegrarse de su fortaleza. [...] ¿Acaso no es humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría?. [...] ¿O acaso es amar a quienes nos deprecian? [...] Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto". "Pesadas son para él la tierra y la vida; y así lo quiere el espíritu de pesadez". El camello cree que para que su existencia sea valiosa tiene que hacer cosas valiosas. La acción se justifica por sus éxitos y resultados. Sin duda cuando los seres humanos viven como camellos son capaces de hacer las cosas más extraordinarias, de soportar lo indecible, de cumplir a rajatabla las órdenes del dueño y de sentir satisfacción del cumplimiento del deber pero se trata siempre de una satisfacción envuelta en la ansiedad de saber si lo que uno hace es realmente valioso.

Luego el espíritu se convierte en león. "En otro tiempo adoraba el «Tú debes» como lo más sagrado y ahora tiene que hallar la locura y la arbitrariedad en lo más sagrado, para conquistar la libertad a costa de lo más querido". Del «yo debo», el espíritu transformado en camello pasa a veces, en la soledad del desierto, al «yo quiero». Pero el león sigue en la soledad del desierto. Más solo si cabe que el camello, porque ya no está ni siquiera acompañado por las justificaciones normales. El león lucha contra el dragón del deber "en cuyas escamas brillan valores

milenarios". Reacciona contra la ley pero es incapaz de ser libre y crear. Pero después el espíritu de león carnicero se transforma en niño. "Sí, hermanos míos, para el juego de la creación se necesita una afirmación santa: el espíritu lucha ahora por su propia voluntad, el que perdió el mundo vuelve a ganarle". El espíritu transformado en niño ríe, juega, empieza a ser él mismo sin necesidad de estar justificándose a sí mismo, legitimándose o en permanente revuelta. Así termina no sólo el primer discurso de Zaratustra sino también el último. El león echado a los pies de Zaratustra se deja acariciar y se echa a reír. La madurez de Zaratustra se alcanza en esta última transformación. El niño se identifica con el mismo Zaratustra, el maestro que quiere liberar la reflexión filosófica, la metafísica vigente hasta ahora, del espíritu de venganza. "Que el hombre sea liberado de la venganza: esto para mí es el puente a la más alta esperanza, y un arco iris después de largas inclemencias de tiempo". " Mas cosa distinta es, sin duda, lo que las tarántulas quieren [...]. Por eso desgarró vuestra tela para que vuestra rabia os induzca a salir de vuestra caverna de mentiras, y vuestra venganza destaque detrás de vuestra palabra «justicia»".

¿Cómo consigue Nietzsche esta transformación del espíritu? ¿Cómo consigue liberarse del espíritu de venganza que corroe la reflexión metafísica incapaz de aceptar la realidad en todos sus aspectos? El remedio que encuentra "el convaleciente" al "espíritu de pesadez" y a "las viejas tablas" es justamente la doctrina del eterno retorno. Remedando la confesión que hace Pedro en los evangelios de Jesús, los animales reconocen a Zaratustra como el maestro del eterno retorno. "Nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros". Lo más grande y lo más pequeño, el mismo devenir y la misma finitud es así eternizada de modo que la filosofía deja de ser un forcejeo de revancha para reducir el tiempo y el pasar a la nada. Paradójicamente Nietzsche, que creyó reconocer en el odio a la vida y en la imagen del cuerpo malo la esencia del cristianismo, apuraría todas las consecuencias de la idea cristiana de creación, concluyendo en el terreno filosófico esta batalla de siglos para desempalagarse de la gnosis dual, de la imagen del alma separada, extraviada o prisionera, y del resentimiento ante la realidad.

No es el único camino de liberación posible. El mismo Shopenhauer al que Nietzsche no cesa de criticar, propone para el problema de la justificación lo que podríamos llamar una solución budista. Si la voluntad de vida está presente en cada ser, hasta en el más insignificante, la transformación del "espíritu de carga" sólo es posible como liberación de la voluntad, pero el precio que se paga es la caída en el vacío de la nada, en el "ideal ascético" que es para Nietzsche el espíritu más refinado de venganza. Heidegger por su parte adivina en la colocación nietzscheana del devenir en el cobijo del eterno retorno el ocultamiento de un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado que tiene que recurrir precisamente a la metafísica del eterno retorno para justificar el devenir. En la evaluación de la historia de la filosofía de Heidegger Nietzsche es justamente la expresión del fin de la metafísica y de la modernidad y, en consecuencia, no puede más que mantener su mismo espíritu de venganza. ¿Qué solución propone Heidegger? En Heidegger mas que apuntarse una solución nos encontramos remitidos a un destino trágico e inescrutable, irremediabilmente errantes en la oscura noche del mundo. "El pensar es un camino que no quiere ser ningún camino de salvación y no trae ninguna sabiduría nueva. El camino es todo lo más una senda que atraviesa el campo, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura, o de una obra del espíritu". El camino del pensar renuncia a sustituir una verdad por otra verdad para ir siempre en pos del esclarecimiento del ser. El ser está siempre más allá del acontecer de una u otra verdad en un continuo e inagotable vaivén de ocultamiento y desocultamiento. En esta permanencia en el camino del pensar halla Heidegger la liberación de la metafísica, del espíritu de venganza y de carga. La ética no solo llegaría siempre tarde ante este pensar originario sino que expresaría un profundo miedo a la indisponibilidad del ser y su verdad. ¿Qué puede decir ante estos caminos la filosofía primera de Zubiri? Lo interesante de la perspectiva analítica zubiriana es que puede recoger con inmenso respeto estas vías de solución religativas, previas a lo moral, abriendo otras vías y proponiendo en paridad con ellas su propia experiencia. Claro está que ni la vía heideggeriana, ni la nietzscheana se mueven en el ámbito de una filosofía primera, pero el sosiego de ésta puede librarnos de la unilateralidad de toda experiencia y de juicios apresurados sobre experiencias diversas a las nuestras. Veámoslo sucintamente. Ya hemos destacado antes que la obligación tenía un carácter penúltimo. Todo planteamiento ético, aun una ética primera, se levanta sobre un plano religativo más radical. La alteridad en todo acto humano nos lanza a algo indeciblemente enigmático (HD 99). Es el enigma de estar religados. La impronta misma de este enigma en el decurso de los actos humanos les confiere una constitutiva inquietud (HD 100). No sabemos todavía el sentido, la comprensión o la explicación que pueda darse a este hecho, o más bien intentamos prescindir del sentido, comprensión o explicación que siempre le estamos dando para quedarnos en el nudo hecho de la religación. Un hecho que está dado en toda aprehensión de lo real. "Religación" no designa aquí ninguna religión ni ninguna fe cristiana o de cualquier otro tipo, sino tan solo un ámbito de enfrentamiento con la ultimidad de lo real. La filosofía primera le permite a Zubiri llamar la atención sobre la religación como un hecho universal anterior a todo sentido religioso. "De ese modo, los diferentes sentidos religiosos que aparecen en las diversas religiones- y podríamos añadir nosotros los sentidos no religiosos que aparecen también en la historia- no quedan nivelados por un sentido general, sino referidos a un hecho más radical que todo sentido." Otra consecuencia

interesante es que las metafísicas que siguen una vía de solución teísta al problema de la religación no tienen ninguna razón para temer cualquier explicación sociológica o psicológica de la religión. Y las vías metafísicas ateas, panteístas o agnósticas no pueden pretender por su parte que el problema de la religación no les compete (HD 12). Si bien la filosofía primera no nos libra quizás de recorrer el camino de alguna de estas "metafísicas" si que al menos nos puede librar de la falacia de *argumentum ad ignorantiam* en la que fácilmente incurrirán cada una de ellas.

Ante el hecho de la religación Zubiri empieza distinguiendo dos posibilidades: una opción por una voluntad de verdad de ideas y una opción por una voluntad de verdad real (HD 248). En el primer caso llegamos a algo que no interviene en la propia vida, en el segundo caso a una fundamentación de la propia vida a partir de aquello que experimentamos como su realidad última. Estas dos alternativas abren siempre la posibilidad de una disociación entre conocimiento y fe. Sólo en el segundo caso se da una cierta unidad entre ellos, pues ya no se trata como en la primera alternativa de esbozar algo mentalmente sino también de experimentarlo vitalmente. La palabra "fe" aquí no tiene ninguna connotación religiosa. Es simplemente la voluntad de configurar mi vida conforme a lo que voy experimentando como realidad última. En ese sentido radical tanta fe requiere la opción del creyente, como la del agnóstico y la del ateo. La segunda posibilidad se abre en cuatro grandes vías divergentes.

La primera vía es el agnosticismo. "El agnóstico vive como palpando su nuda realidad [...] Y en este sentido es un tanteo sin encuentro preciso. Desde este punto de vista, el agnosticismo es frustración de búsqueda intelectual" (HD 274). La segunda vía es la indiferencia. "Un grandísimo número de personas vive despreocupada por la cuestión en que nos estamos debatiendo" (HD 275). Se trata de desentenderse de toda opción o, si se quiere, de "la opción por no ocuparse de aquello que «está ahí» indiferentemente" (HD 278), de una opción por la indiferencia. En esta vía ni tan siquiera se hace cuestión como en el agnosticismo de si se sabe o no se sabe si hay algo último y en qué pueda consistir. El ámbito de la fundamentalidad es inteligido como un "sea lo que fuere" (HD 277) y se intenta vivir despreocupadamente respecto a la realidad última, abandonado a "lo que fuere". Es lo que llamamos "dejarse vivir" (HD 279). Ya hemos destacado antes que no se trata de frivolidad. "El que se desentiende de Dios vive seriamente, es un modo de fundamentalidad [...]. La voluntad de dejarse vivir es voluntad de fundamentalidad" (HD 279). La frivolidad, lo mismo que la seriedad son atributos que pueden corresponder a todas las vías y no podemos correr a adscribirlos esencialmente a alguna de ellas.

La tercera vía es el ateísmo: "No hay sólo personas despreocupadas del problema de la realidad última, sino que son cada vez más numerosas aquellas que ni tan siquiera se preocupan del problema porque jamás ha sido problema para ellas. Su vida, como la de todos los demás, está tejida de seguridades y de incertidumbres, de facilidades y dificultades, de logros y de fracasos" (HD 281, PTHC 18). El hombre de hoy no es propiamente ateo, o si se quiere su ateísmo es un ateísmo más radical: "Sin ir contra nada ni contra nadie su vida está vivida en sí misma, con dificultades, con fracasos, pero también con logros reales y efectivos. Es la forma más radical del ateísmo: la vida «a-tea». Se trata de la vida vivida por sí misma y «nada más». Es vida atea en el sentido meramente privativo del prefijo «a»" (HD 281). El ser "contra" no es esencial al ateísmo. Lo propio del ateísmo en sus diferentes líneas sería para Zubiri la opción por fundamentar la propia vida en la pura facticidad (HD 283) sin necesidad de fundamento ulterior. "Es fe en la facticidad" (HD 284). La vida es como es y nada más. "El ateo que sinceramente lo es, se encuentra instalado en su ateísmo, como todos los creyentes nos encontramos instalados en nuestra fe sin grandes remociones teológicas que nos hayan llevado a ella" (HD 343). En esta vía habría que colocar las soluciones de Nietzsche, Heidegger y Shopenhauer al problema de la justificación. Son todas ellas experiencias religativas de la pura facticidad. Escribir y considerar filosóficamente la historia del agnosticismo, de la indiferencia y del ateísmo es algo tan complejo y rico en matices como pueda serlo la consideración filosófica de la historia de las religiones. Cada una de las vías esbozadas por Zubiri puede abrirse a su vez en una gran pluralidad de caminos y matices individuales, sociales e históricos diversos. A mi modo de ver toda línea contiene un determinado proceso intelectual, una determinada fe, y una determinada voluntad de buscar, de vivir o de ser (HD 287). Cada una de las vías descritas por Zubiri es constitutivamente problemática, experiencial, incierta y opcional. "Lo radical del hombre es siempre opción [...]. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento, o de la voluntad" (HD 220-221). En estos caracteres ninguna es más o menos que la otra, ni se puede decir en una filosofía primera, y en consecuencia en una metafísica y en una antropología, que alguna de las vías sea primaria respecto a las otras. Histórica, geográfica y genéticamente tendrán preponderancias diversas, pero esto es otro problema.

La cuarta vía que describe Zubiri es la religiosa. Cabe la posibilidad de que el "enigma" del poder de lo real y la constitutiva inquietud de la vida humana se resuelva en una experiencia positiva de la ultimidad de lo real como fundamento de la plenitud de la vida (HD 294). Esa experiencia de la ultimidad de lo real a partir de la cual se trata de configurar la propia vida (HD 292) es lo que legítimamente cabe denominar experiencia "religiosa" de Dios. Religión y religación no son lo mismo. Mientras que la religación es un hecho universal e inexorable, la religión es tan solo una posibilidad humana. Esta distinción le permitirá a Zubiri aseverar que por más que no todo hombre sea religioso todo hombre es experiencia de Dios (HD 309). "Todo acto suyo, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo

real. El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. [...] Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica" (HD 378). La dimensión religativa y el plexo central de líneas y posibilidades que nos abre es el núcleo central de *Hombre y Dios*, libro en el que se dilucida la intersección entre la filosofía y la teología y que constituye el punto de partida de la Trilogía: *El problema teológico del hombre*. En el segundo volumen de la trilogía *El problema filosófico de la historia de las religiones* analiza Zubiri esta cuarta posibilidad que nos abre el hecho de la religación, la experiencia de Dios en la historia de las religiones. Y en el tercer volumen *Cristianismo* la singular experiencia cristiana de Dios que es la propia de Zubiri.

Apurando la metáfora de Nietzsche podría decirse que por más que en el límite toda persona tenga algo de camello, de león y de niño hay algunos que parecen gozar de una confianza fundamental que les permite analizar la sociedad y sus propios actos sin demasiada ansiedad. Esta justificación "gratuita" allende toda justificación racional da a los que la experimentan suficiente confianza para ser capaces de contemplar sus propias ambigüedades sin necesidad de demostrar nada ni de mantener una imagen de sí mismos que les parezca válida. A pesar de todos los pesares, de la ambigüedad de los propios actos y de estar formando parte de una sociedad injusta, no necesitan estar permanentemente moralizándose a sí mismos y a los demás. Se sienten y hacen sentir a gusto. Y actúan más por su propio querer que por alguna necesidad inconsciente. ¿Qué posibilita esta transformación del espíritu? Algunos encuentran esa dádiva en la experiencia de ser amados que envuelve a la vida en una amabilidad primordial y les basta con eso. A otros esta experiencia les lleva a una "liberación" religiosa supramoral como la propuesta por el Bhagavad-Gita o el evangelio cristiano. En esta experiencia son justificados gratuitamente y liberados de la maldición de la ley, de esa loca pretensión de medirse por el fruto de sus acciones. Y por eso quizás nos dice Zubiri que nada tenemos que no hayamos recibido y que al hombre se le conoce por lo que hace en los días de fiesta. Porque es justamente la hora y el día en que el hombre no tiene más que hacer que ser sí mismo (SSV 81).