

DIÁLOGOS HUMANISTAS:
XAVIER ZUBIRI Y JEAN LUC MARION

José Joaquín Castellón Martín
Profesor del C.E.T. de Sevilla

SUMMARY: At a time when the 'weak thinking' of Postmodernism is trying to dismantle the basis of ethical behaviour, a deep consideration is badly needed of the ideas of freedom and responsibility. It not only the human 'mind' that demands moral excellency but also the reality of the human 'being', particularly of those human beings that suffer. This essay has been written as a dialogue between two contemporary authors.

KEYWORDS: freedom, ethics, the individual, privacy, the poor

Vivimos en una época de negación teórica de la metafísica y del propio humanismo. El pensamiento débil, propugnado por la posmodernidad, ha firmado el certificado de defunción de la actividad filosófica fundante y la tecnocracia camina inexorablemente hacia la supresión de las dimensiones personalistas del hombre. Y sin embargo cada vez presentimos más necesaria una reflexión humanista que dé norte y fundamento a nuestro actuar. Los agujeros de nuestro sistema económico y social se agrandan tanto que amenazan con aniquilarnos a todos. La capa de ozono es mero símbolo real de estas inmensas rupturas que vive nuestra sociedad.

Si las posibilidades del actuar humano se han multiplicado, nuestra responsabilidad ante el presente y el futuro también ha crecido en la misma dimensión; y sin embargo los indicadores éticos han desaparecido de nuestro camino. Y lo más específico de nuestra preocupación es que sabemos que no se pueden imponer

desde la ley y la fuerza, ni lo podemos ni lo queremos. La conciencia de autonomía está tan arraigada que cualquier propuesta heterónoma se descalifica por sí misma.

Necesitamos mapas en un mundo tan complejo que invita a que nos perdamos y caminemos dando vueltas. Cultura de la violencia y predicas pacifistas, ecología y desarrollo industrial a cualquier precio, solidaridad y consumismo, liberación sexual y aumento del estupro y la violación, hambre y destrucción de alimentos por intereses comerciales, tolerancia y auge de los fundamentalismos, xenofobia y afirmación de los derechos humanos, fondos de ayuda al desarrollo y carrera de armamentos en los países empobrecidos. El ser y el no ser se afirman a la vez y sin cesuras como los hombres bifrontes de la tercera vía de Parménides.

Y lo más interesante de nuestra época es que ya no nos conformamos con mentiras útiles, ni con soluciones arbitrarias o con fundamento irracional, hasta el desencanto posmoderno de la razón busca razones para afirmarse. A pesar de la crisis de la metafísica, nuestra época la necesita más que nunca.

La filosofía del pensamiento débil aboga débilmente, como no podía ser de otra forma, por un escepticismo metafísico que no consiste en negar los intentos dados de fundamentación ontológica, sino en no afirmar ninguno con fuerza, el afirmarlos todos débilmente; y ante el menor atisbo de propuesta metafísica coherente y honradamente afirmada, es decir, pensando que en parte responde a la verdad, oponerse por suponer un peligro de violencia intelectual, o un fundamentalismo pseudo-religioso enmascarado.

En el plano ético su afirmación anti-metafísica puede tener un asidero: la autonomía personal como valor a defender y potenciar. Si un código perfectamente estructurado se nos impusiera para aceptarlo o rechazarlo nos veríamos encorsetados en una disyuntiva tan simple y poco creativa, tan ajena a nuestra voluntad, que lo sentiríamos como amenazante. El hecho de que nuestra voluntad consista en un sí o un no, y en nada más no acompaña nuestros humos de libertad. Si en nuestra época se nos ofrecen dos caminos tendemos a tirar por el de en medio. No sabemos si será bueno o malo, pero ciertamente es mucho más divertido.

Pero esa autonomía moral ¿exige la anulación de todo valor? ¿necesita la desfundamentación radical de nuestro actuar en aras de una verdadera libertad? Queremos ser los creadores de nuestra vida ¿lo podremos seguir siendo sin asesinar a los dioses que quie-

ren hacerse absolutos en nuestras vidas? ¿podremos tener criterios éticos razonables y razonados a los que nos acojamos por su verdad inherente?

Lipovetsky, un afamado representante del pensar posmoderno, ha dedicado un estudio al tema de la moral: *El crepúsculo del deber*, y en él aplica la desfundamentación metafísica al campo de la experiencia ética.¹

Según este autor, la muerte sociológica de Dios ha acabado con todo fundamentalismo viable, aunque siempre resurjan del lado de la jerarquía eclesiástica.² Pero esto no ha acabado con la moral que pervive en nuestra sociedad. Nietzsche se equivocaba al creer que no habría valores al secularizarse del todo nuestra vida. La moral pervive basada en la conveniencia social, en la estructura consumista de la sociedad del bienestar: una moral de la tolerancia y los derechos humanos, de la exigencia de honradez y de la búsqueda de la paz; incluso del hombre como fin en sí mismo. Una moral que tiene el individualismo ético y la indiferencia ante los otros como idea más repetida.

Estos valores, añade, no pueden afirmarse fuertemente, si así fuera entrarían en flagrante contradicción, sino en tanto son asumidos por la sociedad. No son por tanto normas o valores sino convenciones cambiantes y difusas. El fundamento de la moralidad estaría en los intereses de la sociedad del consumo, que él sitúa como garante de la paz del mundo y de los demás valores sociales.

Es extraño que no se tengan en cuenta los datos socio-económicos más básicos de las relaciones comerciales en el sistema económico multinacional. Se olvida Lipovetsky del comercio internacional injusto, de la colonización económica de las multinacionales que están matando a 35.000 niños de hambre al día. De que la

¹ Vamos a basarnos en esta breve configuración de la ética de la posmodernidad en un artículo de este autor: Gilles LYPOVETSKY-LYNCH, *Elogio de la indiferencia*, en *Revista de Occidente* nº 169 (1995) 115-133, que es una entrevista en la que sin complejidad teórica alguna nos expone, aunque con algunas ambigüedades, sus puntos de vista de la moralidad humana.

² Lipovetsky auna en un mismo concepto, fundamentación religiosa de la moral y fundamentalismo religioso, sin ningún tipo de cesura o distinción. Olvida que el proceso de secularización en nuestra cultura fue iniciado por la religión judaica, y que todo su pasado cultural, surge de la cosmovisión cristiana del hombre y del mundo. Pero no vamos a entrar en ese tema tan interesante, confiando a la sensatez del lector la distinción entre los fundamentalistas argelinos y Pedro Casaldáliga por poner un ejemplo.

guerra que se está librando en el estrecho de Gibraltar se cobra más vidas que el enfrentamiento palestino-israelí. Proponer el sistema consumista como garante de la paz (y si nos distraemos del equilibrio ecológico y la biodiversidad) no nos parece acertado. Incluso al margen de cualquier rigor intelectual.

Desde la postura posmoderna no es posible una crítica al sistema socio-económico imperante, sea este el que sea. Su postura coincide con lo que en el momento esté dominando, sin aceptarlo como lo absoluto siempre será un relativo aceptable. Una elegante indiferencia es lo que define la relación de su postura ética ante los graves problemas de nuestra sociedad. Lo único que nos importa es preservar el bienestar consumista y la independencia individual de nuestro entorno.

Pero ni siquiera en esto se deja cazar Lipovetsky y con él gran parte de nuestros intelectuales. Escurridizo, como el sofista en el diálogo platónico, en su pensar débil se queja cuando se toma la autonomía individualista como principio y fundamento de la ética. Se comete pecado de ideologismo, dice, al usarla como un principio fundante. Ni la propia autonomía puede coartar la decisión ética al paio de las conveniencias sociales, o a los caprichos de la sociedad del consumo.

¿Será posible encontrar una ética fundada en una sociedad secularizada? ¿será posible encontrar un asiento para la moralidad en el propio hombre? ¿son compaginables autonomía y moral razonable? ¿estará esta moral secular cerrada a lo trascendente o permitirá una apertura sin exigirla lógicamente?

Nuestro estudio quiere ser una reflexión que colabore con muchos intentos de encontrar un fundamento racional a las actitudes humanistas que tantos grupos sociales viven conscientemente, que todas las personas seguimos en la mayor parte de nuestras decisiones, y que tanto se necesita que vuelvan a configurar nuestra sociedad. El camino para ello es poner a dialogar a dos pensadores, a dos corrientes humanistas que tienen un talante filosófico claramente diferenciado: una metafísica humanista y una fenomenología del comportamiento humano; Zubiri y Jean Luc Marion.

Dialogar supone siempre tratar de encontrar en el otro las razones de sus afirmaciones para comprenderlas y asumirlas; descubrir las lagunas y los errores que tienen nuestros discursos para ir solventándolos; definirme ante otro pensamiento para que al afir-

mar mis perfiles surjan nuevas preguntas y un acercamiento más pleno a la verdad. Hacer dialogar a dos autores conlleva asumirlos a los dos y hacer surgir un nuevo horizonte intelectual más certero y preciso. No oculto por tanto mis simpatías tanto por la obra emergente de Marion, como por la gran obra filosófica de Zubiri; pero si con éste último estamos más de acuerdo en los postulados metafísicos, del primero nos parecen muy interesantes las intuiciones personalistas.

El punto de partida escogido de diálogo es el amor como elemento primordial en la dimensión ética del hombre. Quizás se nos pueda decir que es una petición de principio arbitraria; es cierto, pero puede ser un comienzo sugerente para un diálogo. En el dialogar no importan tanto los comienzos como los finales, el sistema lógico o axiomático pierde esta libertad de movimientos en aras de un mayor rigor y coherencia conceptual. Pero desde el título de nuestro trabajo hemos asumido este camino de principiantes. El objetivo que nos guía es la búsqueda de un fundamento coherente y honrado para la moral en un mundo secular. Un fundamento que no sea fundamentalista o impositivo, que nos oriente en la dirección de nuestra vida, y que permita una posición crítica ante la sociedad y ante nosotros mismos.

TRASCENDENCIA E INMANENCIA DEL AMOR

Como todo lo fundamental en nuestra vida (el tiempo, el espacio, la vida, nosotros mismos) el amor es una realidad que no sabemos cómo definirla. No sabemos acercarnos a él a través de conceptos, y en cuanto intentamos reducirlo a nombres notamos que se nos escapa entre las palabras y las frases como el agua se escapa por entre los mimbres de la cesta mejor trenzada.

Del amor nos damos a veces, una interpretación puramente subjetiva, incluso sentimental. Pero lo que resulta es una no-interpretación, es decir un discurso que ni explica, ni aclara y que las más de las veces confunde y oscurece.

Lo arbitrario individual resulta la única ley de amor, que se va a pique en una anarquía intolerable pero inevitable: amamos arbitrariamente, o más bien creemos que esa arbitrariedad merece aún el nombre de amor. Estamos,

pues, reducidos a la incomfortable paradoja de ignorar la lógica y el rigor de aquello de lo que sin embargo siempre reconocemos que ofrece la única sal y sentido de nuestra vida.³

El amor es indiscutiblemente, en una primera aproximación, un estado de conciencia. La pasión amorosa se nos describe y la describimos como el sentimiento más fuerte y profundo de nuestras vidas, sea el amor paterno filial, sea el de amistad, sea el de pareja o sea incluso el amor místico. Jean Luc Marion toma una frase de la tragedia griega *Fedra*, en la que la protagonista describe esas sensaciones suyas:

Le vi, enrojecí, palidecí al verle;
un desconcierto se elevó en mi alma perdida;
mis ojos ya no veían, no podía hablar;
sentí todo mi cuerpo helarse y abrasar:
reconocí a Venus y a sus fuegos terribles
(RACINE, *Fedra*, I, escena 3, v. 273-277).

Pero en esta descripción del amor al quedarse en mera descripción de lo subjetivo, Fedra más que a Hipólito, lo que ama es al conjunto de vivencias que experimenta bajo el nombre de Hipólito. Incluso, como señala inteligentemente Marion, para Fedra no es Hipólito quien suscita esa pasión, sino la diosa Venus para vengarse de ella. En su interpretación del amor, el personaje de la tragedia se da cuenta lúcidamente que su amor no depende de su amado, ni de ella misma, no sabe de qué depende, a qué se debe, y lo achaca al misterio: es un castigo de la divinidad, una venganza de la diosa Venus; un don misterioso cuando se vive desde la felicidad.

Si no podemos amar sin vivencias de conciencia, el amor no puede reducirse a esas vivencias de conciencia, el amado es mucho más que una vivencia.

Pero con el amor no se trata de objeto ni de apropiación, se trata por el contrario del otro como tal irreductiblemente distinto y autónomo; si por algún imposible yo me le apropiase, debería primero reducirle al

³ Jean Luc MARION, *Prolegómenos a la caridad* (Madrid 1993) 87.

rango de un esclavo, de un objeto animal, por ende perderle como otro.⁴

Es lo que llama, nuestro autor, la infernal paradoja del amor: ¿no nos amaremos en el fondo a nosotros mismos? ¿no será mi amor un refinado egoísmo en el que sólo me importo yo, mis sentimientos, mi bienestar, mi sentido para la vida?

Es lo que descubría Pascal de forma radical:

El que ama a alguien a causa de su belleza, ¿le ama?
No: porque la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que ya no le ame.

Y si se me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿se me ama «a mí»? No; porque puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo. ¿Dónde está, pues, este «yo», si no está en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar el cuerpo o el alma sino por estas cualidades, que no son lo que constituye el yo, puesto que son perecederas? Porque ¿se amaría la sustancia del alma de una persona abstractamente cualesquiera fuesen las cualidades que tuviera? Esto no puede ser, y sería injusto. No se ama, pues, jamás a nadie, sino solamente a las cualidades.⁵

El amor sería autolatría, seguir teniendo como centro de mi vida, mis necesidades, mis ideas, mis deseos. Mi amor conduciría siempre al amor de mí. No amo a nadie, sino a mis ideas, deseos y necesidades encarnados en tal o cual cuerpo.

Sin embargo todos tenemos la experiencia de que el amor no depende tanto de la persona amada, sino del amante. Hay personas que son capaces de apreciar todas las características y las bondades de quienes le rodean, descubren en ellos motivos para amarlas, y por el contrario, quien no quiere amar, no encontrará a nadie al que confiarse, con quien alegrarse, de quien enamorarse. Esta última reflexión, aún moviéndose en el plano de lo cualitativo tan bien expuesto por Pascal, introduce un nuevo elemento de reflexión: ¿habrá una persona que no sea «amable»? ¿Dónde encontrar lo amable en las personas? Si es del propio sujeto de quien depende encontrar lo amable de las personas que nos rodean ¿cómo hacerlo?

⁴ Jean Luc MARION, *Prolegómenos...*, o. c., 91.

⁵ Blas PASCAL, *Pensamientos* = Austral 96 (Madrid⁹ 1981) Fragmento 323.

Mas si ha sido Pascal el que nos ha situado en el final de este callejón sin salida, es el propio Pascal el que nos da el camino para salir de él. El texto anteriormente citado de su famosa obra tenía un contexto interesante: ¿qué es el yo?, la mismidad de la persona. Sólo en esta dirección podremos salir de la infernal paradoja de la autolatría, que no es sólo una cavilación teórica, sino que está presente en muchos momentos de nuestras vidas, cuando queremos plenitud y nos encontramos con el corazón sucio de autosuficiencia y egoísmo; y si ni siquiera el amor puede salvarse de los cálculos fríos del egoísmo ¿qué dimensión de la vida podrá ser verdaderamente humana?

¿Dónde me ofrece el otro su persona más allá y más acá de sus cualidades objetivas?: en su mirada, en sus pupilas. Marion acude a una singular experiencia fenomenológica, dos miradas que se cruzan y se miran sin ver nada más que el doble punto negro de los ojos que nos acerca al otro sin que tengamos nada que ver, sino un vacío invisible e inmirable:

Del rostro abierto al mirar yo no arrostro sino lo que no puede verse en él -el doble vacío de sus pupilas, ese vacío que llena las miradas menos vacías que pueda imaginarse-, porque si allí no hay nada que ver, por allí toma el otro la iniciativa de ver(me). Mirar al otro como tal, mis ojos en el negro de los suyos, no implica encontrar otro objeto, sino experimentar lo otro del objeto. Mi mirada, por primera vez, ve una mirada invisible que le ve.⁶

Poderosas razones de «técnica fenomenológica» tiene nuestro autor para no ver en el otro un objeto de conocimiento, propias de todo idealismo que se cree la ficción de un sujeto solipsista de conciencia. Pero al margen de estas necesidades de la «tecnología fenomenológica» la reflexión de Marion puede servirnos para nuestra reflexión.

En mi mirar al otro, no accedo a él viendo más y mejor su visibilidad, buscando objetos, las cualidades y características de su persona, no ama más quien más conoce y analiza. Accedemos al otro dejándonos arrastrar por su mirada, no somos nosotros los que miramos al mirar, somos a la vez los mirados en nuestra mira-

⁶ Jean Luc MARION, *Prolegómenos...*, o. c., 98.

da. Y al renunciar a cosificar a la persona que miramos, nos convierte su mirada en personas. Al renunciar a mirarle como conjunto de cualidades y virtudes, ella misma se convierte en persona por la fuerza de nuestra mirada. ¿Qué es lo que vemos sin ver que nos transforma y personaliza?

En esta perspectiva de Marion encontramos elementos desconcertantes: es extraña esa insistencia del amor por encima de las cualidades sensibles de la persona amada. Si es cierto que no ama más quien más conoce, también es verdad que quien más ama, más es capaz de conocer y apreciar. Porque si el amor no puede reducirse a una tasación al alta o a la baja de las cualidades personales, no tiene tampoco que ser asépticamente, artificialmente separado de la unidad de la persona en sus dimensiones física, biológica, psíquica, personal e histórica. Hemos por tanto de profundizar en qué es la persona para acercarnos a la realidad del amor.

Para ello vamos a irnos al sólido libro de Zubiri sobre antropología *Sobre el hombre*; y en él intentaremos encontrar los perfiles metafísicos necesarios para encauzar nuestra reflexión. Quizás desde una nueva base metafísica podamos profundizar en la dirección hasta ahora desarrollada.

PERSONA: PERSONEIDAD-PERSONALIDAD

Es ya famosa la distinción que hace el filósofo Xavier Zubiri en la configuración metafísica de la persona entre personalidad y personeidad. El más accesible, por cercano, a nuestra comprensión natural es el de personalidad. Todos conocemos a personas con distintas personalidades, más abiertas, más urañas, más retraídas o extrovertidas, flemáticas o irascibles; definimos la personalidad de las personas por sus actuaciones, y no es erróneo esto que hacemos, sin embargo nos apunta el autor español que no podemos confundir la personalidad con el sumatorio de actos personales.

Personalidad no es sin más el conjunto de actos, sino es la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de un ejecutor. Esa realidad queda modulada por la ejecución de los actos en y por su aprobación. Personalidad es un modo de

ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de su vida.⁷

No es sumatorio de actos, sino cualidad que se adquiere a través de ellos. No es punto de partida, sino punto de llegada desde el que continuar caminando. Nuestra personalidad no está nunca terminada, sino que es continuo cambio y proceso, tiene su realidad no sólo en el pasado y en el presente, sino que está constantemente abierta al futuro. Por eso podemos decir que somos lo que seremos. Nuestra personalidad exige un acabamiento nunca finalizado hasta que se acaba la vida biológica.

Sin embargo hay personas que no tienen personalidad -ahora no en el sentido natural de la expresión, débiles de carácter-, es decir, que sus actos no configuran una cualidad concreta en su ser persona, que la figura de la realidad humana no se ha hecho. Por ejemplo el concebido, no tiene personalidad, la tendrá, o el oligofrénico, que tiene diversas personalidades debido a su enfermedad mental. Pero aún así son personas en otro sentido de esta palabra.

En este sentido la palabra persona no significa personalidad. Significa un carácter de sus estructuras, y como tal es punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera estructuralmente ya persona.⁸

A este carácter estructural de la persona lo llama nuestro autor personeidad, a diferencia de personalidad.

Estos dos conceptos designan a una única realidad, no pueden darse por separado porque la personeidad como estructura de persona, de animal de realidades e inteligencia sentiente sólo puede desplegar una serie de actos e ir cobrando una figura constitutiva de personalidad.

De tal forma que podríamos definir al yo como una personeidad personalizándose. Es decir la persona se va calificando a medida que actúa, que vive; sus actos tienen un contenido que son apropiados por la sustantividad abierta que es el hombre. El hombre no ejecuta actos, sino que se los apropia, y su vivir lo configura. Esta

⁷ Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre* (Madrid 1986) 133.

⁸ *Ibidem*, 113.

modulación que nuestros actos ejercen sobre nuestro ser tiene dos rasgos. Por un lado esta modulación es estable, sin esta estabilidad estaríamos en un caso patológico de disociación de personalidad, no seríamos fruto de nuestra historia y por lo tanto la absoluta impredecibilidad y el más puro azar reinarían sobre nosotros mismos. Pero por otro ha de ser continua, en constante cambio y reformulación.

Nuestra personalidad no es mera biografía en pasado, es un presente actuante, lanzado a un futuro abierto. Es nuestra personalidad lo que somos los hombres; y esta es una figura real, física (aunque no material) y efectiva. Es nuestra persona subsistente, la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. Si alguien nos pregunta quién somos, nos pregunta por nuestra personalidad.

Porque la persona modula su personalidad con sus actos, la persona es una auto-propiedad, se pertenece a sí misma. La persona sabe suyo todo lo que le acontece o hace. La carrera que estudio es mi carrera, el dolor que tengo es mi dolor, el amigo que conozco es mi amigo. ¿Qué es ese «mí»? Incluso mi personalidad es mía. Y nos abre esta expresión una realidad dada absolutamente a nuestra inteligencia: la realidad del yo, que se nos ofrece en nuestros actos y sobre todo en nuestra personalidad, y que por eso es inseparable de nuestra personabilidad, es decir que es estructural y necesaria. ¿Qué es ese mí, qué es el yo?

No es un sujeto detrás de mis notas, esto no haría nunca del dolor un mí, sino justo lo contrario, un «eso»:

Sucede algo distinto: que el bloque entero -el sujeto con su dolor- es el que está poseído como propiedad real y efectiva de sí mismo; y en esto consiste el «mí». El «mí» no es un sujeto (al margen de la personalidad, de la personabilidad, del cuerpo hiperformalizado del ser que llamamos hombre), sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente compete al hombre.⁹

El «mí» no es conciencia, no consiste en darme cuenta, la conciencia es solo un carácter de algunos actos, y los no-conscientes también son míos: mi digestión, mis actos reflejos, mis despistes, mis jugos gástricos.

⁹ *Ibidem*, 113.

Por tanto el «mí» como intimidad no es algo oculto, sólo accesible al psicoanalista o a la mirada más pura, está presente desde lo más superficial y banal de mi vida, es mío como autopropiedad.

Por eso la vivencia de la intimidad es más que un hecho psíquico: es una vivencia estrictamente metafísica, es la vivencia del carácter consistente y subsistente de la persona. No se trata de una inferencia por la que desde el acto se pasa al sujeto que lo ejecuta, sino de la vivencia metafísica de la intimidad, es decir, de la propia pertenencia en que consiste la intimidad.

Puede parecer que a todas las realidades les ocurre esto, pero aquí es algo más hondo, en la persona todo acto modula su ser, su personalidad. El acto mío pertenece al yo en cuanto éste va envuelto en el acto ejecutado y reforma su propia realidad.¹⁰

Queda abierta una nueva dimensión metafísica de la realidad: la intimidad, o dicho en un lenguaje más clásico aunque sin ninguna connotación religiosa, el alma. En cada acto de la persona nos podemos encontrar con su intimidad radical: su capacidad de querer, su potencialidad de cambiar, el cariño que nos dio, todas las historias que juntos vivimos y compartimos, su inviolable libertad, e irreductibilidad a nosotros mismos, sus sufrimientos, y los desgarrones que su biografía ha producido en su personalidad.

Incluso en la más radical de las realidades, la de los deficientes profundos, o los comatosos prolongados, encontramos en ellos su personalidad truncada y perdida, su personeidad sin desarrollar en plenitud, encontramos en ellos el «mí» que no ha podido desarrollarse en plenitud.

Como toda realidad, es impensable una demostración de la misma. Lo que es «de suyo» en lenguaje zubiriano se nos presenta en la patencia de nuestra inteligencia, como algo irreductible y propio. Así se nos presenta nuestra intimidad a los hombres, que por otro lado somos los únicos seres vivos que podemos contemplar nuestro ser como realidad y no como mero estímulo; por eso sólo los hombres tenemos intimidad.

Podemos pensar que es necesario una demostración de la rea-

¹⁰ *Ibidem*, 134.

lidad de la intimidad del hombre como una nueva dimensión de la realidad dada inseparablemente pero de forma inconfundible con su cuerpo, con sus capacidades sensoriales e intelectuales, con su personalidad, pero eso es un camino erróneo. La realidad tan sólo puede ser mostrada y analizada, y eso es lo que intenta hacer el autor español en varias páginas: mostrar la realidad de la intimidad del hombre no como un sustrato distinto de las diversas dimensiones humanas sino la cualidad de autopertenencia consciente de todas ellas. La intimidad no es un algo, sino la modalidad de la unión de las notas estructurales de la sustantividad humana.

Una vez afianzado el terreno metafísico en el que hemos de movernos, volvamos a escuchar y a preguntarle a Marion por el cruce de miradas invisibles entre los hombres.

LA INTERPELACIÓN DE LA MIRADA DEL OTRO

La mirada hacia lo invisible del otro busca su intimidad más radical, no quiere tal o cual característica más o menos atractiva, sino lo que lo convierte en intimidad metafísica. Y ante esta mirada de lo invisible, en vocabulario de Marion, de la totalidad de la persona desde su intimidad, descubro que me descubre o que me puede descubrir como intimidad recíproca, respectiva.

Del otro para siempre invisible, del que jamás podré decir que le veo como tal, sé al menos que él *me* ve éticamente como el objetivo de su visión ética invisible. Su mirada acusa los rasgos del Yo hasta no dejar al respecto otras huellas que un simple y desnudo *me*. Literalmente, *Yo me descubro*; o más explícitamente: el otro pone en mí el Yo al desnudo hasta el punto de no dejar exponer más que el *me*; el Yo se descubre ante otra mirada y descubre que no queda de él más que un *me*; el *me* designa el Yo descubierto, puesto al desnudo, descentrado. Yo me convierto en mí al descubrirme como el simple *me* de otro; *me* indica no lo que la mirada del otro mira éticamente y muestra, sino lo que el Yo ya evanescente experimenta de la mirada de otro sobre él, o mejor, lo que experimenta de él evanescente bajo la mirada de otro.¹¹

¹¹ Jean Luc MARION, *Prolegómenos...*, o. c., 100-101.

En mi mirar al otro como centro personal de intimidad sin detenerme en los rasgos específicos de su persona, descubro paradójicamente que su intimidad me desvela la mía. Que también yo soy un me, y que como tal he de tratarme, que como tal necesito tratarme, como tal he de exponerme ante el otro. Como dice ya más claramente el autor francés: *en el rostro del otro no leo la directa visibilidad del otro en persona, sino mi propio llamamiento a exponerme en él.*¹²

Marion intenta profundizar en la experiencia de la intimidad de las personas desde el mirar lo invisible de las pupilas. Pero no es más que una experiencia más entre muchísimas que nos puede desvelar al otro como intimidad que me exige a presentarme como intimidad ante él. El latir de un corazón en el que reconozco el mío, el presentir una frustración que está dañando a una persona, la espontaneidad y la risa de quien estamos mirando. Cualquier experiencia nos puede dar como inseparable pero inconfundible con ella la experiencia de intimidad metafísica de esa persona.

Es la insuficiente base metafísica de Marion, el idealismo fenomenológico, la que provoca que en su reflexión sobre la intimidad de mi persona haya de olvidarse de las cualidades y de la personalidad concreta del otro, incluso de la mía. Cuando lo cierto es que no existe un mí sin correlato físico: mi genio, mi forma de ser, mi falta de paciencia, mi pierna, mi biografía o mi hambre. No hay porqué renunciar a la personalidad del que amo para encontrar el amor. En cada nota de su personalidad encuentra mi amor su persona entera.

Ante la mirada del otro no sólo sé que soy responsable de la muerte de mi hermano, como dice Marion, sino que en primer lugar sé que soy responsable de la suerte de mi vida, de mi persona, en tanto que tengo la necesidad de justificarme delante de los otros.

Él hace sentir y pesar su mirada invisible dejando nacer en mí el sentimiento no subjetivo y no adueñable del respeto; yo se y siento -como a pesar de mí- que soy responsable de la suerte y de la muerte de mi hermano; el deber, que se hace comprobar en el sentimiento de responsabilidad, y por ende el irreprimible sentimiento de mi culpabilidad, me convoca de antemano al tribunal del otro.¹³

¹² *Ibidem*, 101.

¹³ *Ibidem*, 101.

No es así. Ante la mirada invisible del otro yo me sé responsable ante mí, del curso de mi personalidad y desde ahí cómo soy respecto a mi hermano. Cuando Adán come del fruto prohibido, no ha hecho daño a Dios que lo busca, se esconde porque siente vergüenza de exponerse ante la mirada de Dios, del otro; pero esa vergüenza es ante sí mismo, la mirada del otro tan sólo la pone de manifiesto. Su mirar no es causa sino provocación.

No es la culpabilidad el origen de la moralidad, sino nuestra libertad que necesita de justificarse. La conminación de la mirada del otro me hace responsable ante mí mismo de mi relación con el otro, incluso con lo otro. Porque no es sólo la relación directa con tal persona la que se pone en la mirada de mi intimidad ante su mirada, es toda mi vida.

No es sólo insuficiencia metafísica, sino también falla en la profundización fenomenológica. Si los otros sólo me convocaran a un irreprimible sentimiento de culpabilidad, los otros serían mi infierno, como también decía Sartre, mientras que los otros son mi salvación. Me descubren quién soy, y quién puedo llegar a ser, esperan y confían (aun desconfiando) que puedo ir enriqueciendo continuamente mi personalidad. Los otros son mi salvación biológica, gracias a ellos he podido llegar a nacer, a crecer, a vivir; son la salvación de mi persona, me han enseñado el lenguaje en el que me expreso, el pensamiento que me guía, el arte y las tradiciones que me conmueven. En los otros he podido madurar, aunque a veces haya sido a tropezones; en los otros he podido ser creativo, aunque a veces no se hayan reconocido mis valores. En los otros sigo viviendo inexorablemente, y afirmar mi existencia es afirmar la de ellos. Ignorar esto es perder la realidad más básica.

Es en un momento posterior, más específico y concreto, y no al descubrir la mirada del otro que me convierte en intimidad, cuando el otro se experimenta como una prohibición, una obligación o una provocación. Si en un primer momento el otro nos da la autoconciencia de nuestra mismidad, su presencia después se convierte en llamada, en interpelación a nuestra vida.

La conminación hace pesar sobre mi mirada una mirada de otro de la que el otro no sabe nada y, literalmente, de la que no tiene ninguna idea. ... La conminación no me viene del otro ni me empuja hacia él: ella me hace experimentar -en y a partir de mí- el advenimiento del otro; yo

me experimento en mí y como tal obligado a otro que puede ignorarlo todo respecto de esta obligación.¹⁴

Pero no es el reproche o la aprobación del otro la que suscita el sentimiento moral de responsabilidad, sea prohibitiva, obligatoria o provocadora: es su mera presencia. Hemos de afirmarlo taxativamente, no es en primera instancia las quejas, las llamadas o las peticiones del otro las que nos manifiestan las exigencias que percibimos en nuestra relación. Es el hacernos presente su intimidad concreta e individualizada con sus potencialidades truncadas, con sus necesidades y sus virtualidades la que hace resonar su llamada en nuestra intimidad. Su intimidad llama a la nuestra. Más que prohibiciones u obligaciones lo que la intimidad del otro hace es llamar, interpelar, presentar patentemente su realidad de intimidad personal que exige ser reconocida y correspondida. Se encuentra esta llamada un nivel intelectual que pudieramos llamar exigitivo, pues el mero descubrir exige correspondencia. La luz no exige ser mirada, ni el agua ser bebida, sin embargo el descubrir la intimidad personal exige respeto y acogida, nos llama al reconocimiento.

LA DIMENSIÓN MORAL DEL HOMBRE

Nos hemos situado en el problema moral de la persona. Intentando analizar la experiencia de amor, hemos recorrido un camino que desemboca en lo que nosotros somos para los demás, en lo que somos para nosotros mismos, en la exigencia que es para nosotros el ser aceptados y comprendidos en nuestra personalidad. Nos hemos situado, pues, en la dimensión moral del hombre. Marion comparte en sus presupuestos últimos la reflexión kantiana de la moral, sin embargo para Zubiri la solución kantiana adolece de serias dificultades que acabarán por hacerla inútil.

Como es sabido Kant plantea una moralidad del deber en la que los actos morales no responden ni a necesidades del propio individuo, sería egoísmo, ni a llamados de la sociedad, sería heteronomía; busca el origen de la moralidad fuera de toda realidad empírica, como hemos visto que hace Marion al intentar buscar el amor en la pura invisibilidad. La verdadera autonomía moral estará

¹⁴ *Ibidem*, 106-107.

en hacer lo que debo estrictamente por deber: «el deber por el deber, formalmente dotado, ésa es la pura fuerza dentro de la cual se inscriben todas las cosas para medir su grado de preferibilidad en orden a la justificación»,¹⁵ Los actos hechos por deber son los únicos justificados moralmente.

Tres reparos pone Zubiri al planteamiento kantiano dignos de tener en cuenta. En un primer lugar el imperativo categórico presupone una mente inteligente que se ha enfrentado con la realidad como tal, y que ha tenido que decidir en libertad qué ha de hacer, e incluso justificarse a sí misma la elección tomada. Viene pues tarde. Ya la inteligencia ha comenzado a actuar moralmente, libremente sin necesidad de adquirir el desarrollo teórico de un imperativo moral. Lo radical dentro del hombre no es lo moral, sino su libertad; y Kant al no tomar en cuenta la relación de fundamentación de la segunda respecto a la primera, la desnaturaliza.

Un segundo problema de la ética kantiana es su formalidad.

Kant da por sabido lo que se debe hacer. De lo único que se pide cuentas es de que ese deber ha de hacerse por puro deber. Pero uno puede preguntarse si esa articulación del deber con la realidad es suficiente. ¿Por qué tiene el hombre deberes? ¿Cómo se articula el deber con el ser, y el deber con la realidad? Kant ha separado como dos mundos incommunicables el deber y el ser. Ahora bien, si eso fuera así, ¿cómo se podría hablar de justificación de un acto?¹⁶

La formalidad del deber nos deja en el punto de partida en el problema moral concreto: ¿qué he de hacer?

La tercera laguna del planteamiento ético kantiano es metafísicamente la más corrosiva: ¿son buenas las cosas porque se deben hacer o se deben hacer porque son buenas?. La respuesta es clara, el bien tiene primacía ontológica sobre el deber. Y éste sólo puede fundarse en aquél. Con lo cual la pregunta ética es ¿qué es lo bueno para el hombre?

Zubiri opta por rastrear la dimensión moral del hombre desde sus manifestaciones más básicas, en lo que lo constituye de forma distintiva a los animales, sigámoslo.

¹⁵ Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre...*, o. c., 355.

¹⁶ *Ibidem*, 356-357.

Los animales están ajustados a su medio, viven especificados y formalizados respecto al medio en que viven; durante siglos la naturaleza los ha ido adaptando para que sus actuaciones se ajusten a la naturaleza que los circunda. Pero en el hombre no ocurre esto, la hiperformalización humana hace que podamos vivir en muy distintos ambientes y que podamos dar muy distintas respuestas a una misma necesidad; por eso hemos de hacernos cargo de la realidad y responder desde nuestra inteligencia.

En el animal el ajustamiento es directo, pero en el hombre todo acto elegido tiene que ser justificado, tenemos que darnos razones de nuestra elección de tal acto.

Ahora bien, lo que le lanza al hombre a este acto y a esta condición son sus tendencias. El hombre tiene unas tendencias, y si estas tendencias le abren el camino a unas posibilidades irreales es porque, en la dimensión en que esto ocurre, las tendencias son inconclusas. Si así no fuera, no cabría hablar de justificación... La tendencia que nos lleva inexorablemente a tener que preferir hace que las posibilidades sean en medida varia preferibles unas más que las otras; es decir, que sean deseables.¹⁷

La justificación de la actuación humana estará siempre en lo preferible de sus decisiones, en lo deseable de la nueva situación que crea con su actuar. Pero lo que justifica el hombre que da razón de sus actos no son sus acciones concretas y aisladas, sino un curso, dentro del cual están inscritas una multitud de acciones. Lo que justificamos no son acciones sino actitudes que definen nuestro actuar. El hombre al actuar se apropia del acto realizado que transforma la figura de su existir. Por eso cada vez que elegimos un acto, elegimos una forma de vivir, elegimos una «figura» de nuestra vida.

Pero esas actitudes ante la realidad son las que van definiendo nuestra personalidad, las que nos van conformando como tal persona, como nosotros mismos.

Lo que el hombre justifica es su personalidad, porque eso es lo que está definiendo en cada uno de los actos

¹⁷ *Ibidem*, 351-352.

de su vida, y para eso es igual que se tome un sólo acto o la totalidad de la vida.¹⁸

De tal forma que lo que se justifica, lo moral, no es el deber, la intención o la bondad abstracta, sino el todo de la vida del hombre, la realidad como realidad de la propia persona humana. Por eso lo moral no es una tabla normativa a la que ajustarse, sino *la realidad física de un conducirse cual realidad humana y personal*.¹⁹

Lo moral no es la adecuación a una racionalidad abstracta, ni a unos valores objetivos por encima del hombre, sino la propia realidad del hombre que se va construyendo en el actuar, y es ese construirse moralmente lo que está en cuestionamiento moral, y desde este horizonte hemos de profundizar todas las preguntas morales.

En este sentido, sólo en este sentido, debe decirse que hay moral no porque hay bien y mal, sino justamente al revés, que hay bien y mal porque hay moral, y solamente tiene sentido plantearse el problema de la diferencia entre lo bueno y lo malo. No es el bien y el mal directa y primariamente lo que funda lo moral, sino la dimensión moral del hombre en tanto que realidad.²⁰

El ámbito del bien y del mal no son algo que pueda concebirse sin el animal de realidades, sin el hombre. Es falsa -o por lo menos absolutamente infundada- una visión de independencia del plano moral de la realidad humana como parecen a veces postular Marion o Kant. El ámbito del bien es el de la persona que necesita conducirse en su mundo escogiendo, eligiendo la mejor de las posibilidades que se le ofrecen para su vida, y no ya como actos aislados sino como configuración de su propio ser, pues con nuestros actos nos vamos apropiando caracteres y matices en nuestra personalidad.

Por tanto, desde el principio, la autonomía de la persona en el campo de la moral queda afirmada de forma absoluta. No hay nada que quede fuera de nosotros que nos exija o nos imponga ninguna normatividad definida. Más bien es lo contrario, es nuestra propia estructura antropológica la que afronta moralmente la realidad y la hace moral.

¹⁸ *Ibidem*, 360.

¹⁹ *Ibidem*, 361.

²⁰ *Ibidem*, 364.

¿Cuál es el criterio de moralidad, qué es lo que nos hace escoger, decidir, optar por tal o cual cosa, por tal o cual forma de vida? El criterio de elección -de libertad y moralidad- que tenemos los hombres es la fruición. Queremos todo aquello en lo que nos complace-mos y encontramos nuestra alegría. Son las realidades que satisfacen nuestras necesidades como seres vivos y como seres «de realidad» lo que acaba por elegirse. La determinación de la voluntad no es primariamente un acto de voluntad reflexiva, sino una fruición, un complacerse en la nueva situación creada con nuestro actuar.

Elegimos nuestras actuaciones porque pensamos que lo escogido es lo bueno. No existe el bien, sino lo bueno. Porque el bien no es un elemento sin base en la realidad, aunque la bondad de lo bueno no es algo tampoco puramente físico, pues las cualidades de las cosas sólo son buenas en tanto apropiables por el hombre.

Si el hombre no fuese una realidad moral capaz de apropiarse unas realidades, las cosas no serían ni buenas ni malas, serían lo que son, pura y simplemente.²¹

Siguiendo con coherencia con sus afirmaciones anteriores, Zubiri apunta que cuando el hombre elige una cosa, una actuación, realiza un acto, más que una elección puntual está configurando su personalidad; por eso en todas nuestras acciones lo que elegimos es una personalidad con la que nos sintamos realmente bien, es decir con la que creamos que «estamos bien hechos», con la que nos sintamos felices.

No cabe distinción, en el planteamiento de Zubiri, ni menos oposición entre ser feliz y ser moral; «la felicidad es en este orden la posibilidad de las posibilidades» dentro de nuestra libertad. La felicidad consiste en ir apropiándose de un perfil determinado proyectado en la propia realidad.²²

²¹ *Ibidem*, 382.

²² Y sin embargo en todas las culturas aparecen dichos, refranes, oraciones, cuentos que nos narran la existencia de los buenos llenos de desgracias; no tenemos que ir a la literatura tradicional, en nuestra vida cotidiana lo constatamos. Esa realidad podría explicarse diciendo que la felicidad es una posibilidad entre posibilidades, pero que a veces los caminos posibles son pocos y malos. Pero no constataría del todo a la cuestión porque a veces los buenos son desgraciados no por la realidad que los circunda sino por sus propias opciones libres: son ellos los que renuncian a una felicidad (aparente al menos) por mantenerse en su bondad.

Como el bien y el mal sólo existen en tanto hay un ser vivo que puede llamarse animal de realidades, no existe un orden objetivo y eterno de valores morales desde los que conseguir la felicidad. El hombre se encuentra insertado en la condición de tener que determinar por tanteo cómo ir alcanzando la felicidad. Es un proceso de acierto-error el que nos da la sabiduría necesaria para saber orientar nuestra vida y «sacar provecho» de todas las posibilidades que la realidad nos ofrece. Son los errores los que nos hacen aprender, son los aciertos los que nos indican el camino a seguir.

Pero a pesar de que no existe un orden racional subsistente en sí mismo en la moralidad, ni una jerarquía de valores pre-establecida, sí que las decisiones morales son racionales. Lo que un hombre haciéndose cargo de la realidad, de su realidad, ve como su plenificación como persona es lo que, desde su visión, debería desear cualquier hombre, todo hombre. El perfil de la felicidad no es aleatorio, sino razonable, hemos de dar razón de él. De esta forma *una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base.*²³

Toda decisión que lo quiera ser de verdad, ha de ser universalizable, por eso podemos comprender una felicidad distinta a la nuestra, por eso podemos respetarla sin compartirla, y por eso queremos tantas veces propagar nuestra manera concreta de vivir la felicidad; todos nos sentimos con autoridad para proponer a otros lo que a nosotros nos ha ido bien, las decisiones que pensamos que han construido nuestra vida.

Sólo hay un criterio moral a seguir: la fidelidad a sí mismo, a la realidad que me sitúa y que se me ofrece como posibilidad y como poder. Como todo acto nos define, todo acto ha de verse en referencia a la configuración de nuestra personalidad, y es ese horizonte desde el que tenemos que orientar nuestra libertad, sacar en nuestra vida lo mejor de nosotros mismos, lo mejor de nuestra realidad.

Si el hombre como persona está abierto a la realidad en cuanto tal, su personalidad no consistirá en otra cosa sino en dibujar de una manera concreta, dentro de un sistema de posibilidades su condición misma de personidad; es decir, de algo en virtud de lo cual el hombre se define y

¿Podrá existir una contraposición, aparente al menos, entre libertad y felicidad?
¿Qué realidad hará que se contrapongan?

²³ Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre...*, o. c., 431.

se configura en su personalidad como algo en sí mismo, frente al todo de la realidad. Ahora bien, esto es lo que he llamado en otra terminología la ultimidad de lo real, y precisamente esta estructura ya no es estructura de obligación. El hombre está finalmente obligado a sí mismo, pero en su obligación no hace sino realizar una ligadura más honda y radical, aquella que toca lo más radical de su personalidad, que es precisamente la religación de ultimidad.²⁴

Este horizonte de completar su personeidad, inexcusable para toda persona, es el que sitúa al hombre en el trance de responder a la llamada que la realidad le hace. El hombre se ve llamado a ser cada vez más fiel a sí mismo, a esa ultimidad de lo real. La moral zubiriana trasciende en la felicidad. Sin abandonarla la trasciende a la vocación. La realidad interpela al hombre en cada momento de su vida a dar lo mejor de sí mismo para configurar su personalidad. Con esta perspectiva intenta Zubiri, liberar a su comprensión moral de convertirse en un utilitarismo tosco. No son meramente nuestros gustos los que definen el bien o el mal, es nuestra razón la que enfrentándose con lo real y atendiendo a la realidad, descubre qué camino se nos está marcando en nuestra vida.

A pesar de este intento, y de que nuestro autor critica tanto a hedonismos como a utilitarismos²⁵, su perspectiva ética puede parecerle a cualquier lector, susceptible de una interpretación que tiene ciertos parecidos con un hedonismo reformado y moderado, de un utilitarismo personalista. No asume Zubiri en la dimensión ética al otro de forma explícita, ni al otro sufriendo, ni siquiera la amistad ni el amor. No son estos valores o bienes que hayan de manejarse estructuralmente en la perspectiva zubiriana de la moral. Lo que nos parece poco conforme con la experiencia personal. Y sobre todo que nos deja tan desarmados para afrontar el problema moral como el formalismo deontológico. Ni una sola orientación moral podemos descubrir en nuestro autor, ni un solo fundamento a nuestras opciones éticas. Puede ser que no sea ese el objetivo de nuestro autor, sino el de quedarse en un plano descriptivo y analítico de la realidad moral del hombre. Aun así es necesario señalar el límite que a nuestro modo de ver tiene su reflexión, es una moral formalista carente

²⁴ *Ibidem*, 433.

²⁵ *Cf Ibidem*, 403.

de principios éticos materiales que fundamente la versión y la entrega hacia los otros que experimentamos en las experiencias fundantes de nuestra vida.

En el capítulo que en *Sobre el hombre*, dedica a la dimensión social Zubiri analiza pormenorizadamente y a mi manera de ver con un rigor encomiable cómo la realidad de cada uno no es meramente de cada cual, sino que nuestra realidad supone y exige a los otros. *El hombre no puede no estar en alteridad*;²⁶ no puede vivir su vida prescindiendo de los otros en tanto otros personales, por una necesidad interna de nuestra propia naturaleza. Pero a la hora de plantearse el problema de la moral no hace distinción entre las realidades que son respectivas a nuestra libertad y las personas en cuanto personas con las que nos vamos construyendo. Si intentamos encontrar alguna orientación moral en el discurso de Zubiri sobre la dimensión ética del hombre no nos encontramos con una fundamentación de la virtud de la solidaridad, o una justificación del amor como fundamento de nuestra vida en libertad, sino con una vocación de la realidad: una llamada de nuestra vida, en la que se imbrican naturalmente los otros, hacia un perfeccionismo que tiene el peligro de tener al «yo» como centro. El único parámetro de la moralidad en la obra zubiriana es la configuración de la propia personalidad, la figura del yo. No es que estemos diciendo que la dimensión personal de la moral sea despreciable, pero también hay que atender explícitamente a la dimensión interpersonal, y no tan sólo como parte de mi configuración personal, si no queremos estar de espaldas a lo real.

Incluso podríamos conceputar a este desarrollo de la moralidad como puramente prudencial. Moralidad consistiría en saber moverse por la propia realidad siendo feliz y sacando provecho de todo las posibilidades que se me ofrecen. Pero sabiduría y moral se diferencian tanto como el camino y la meta. Saber, pero para llegar a dónde, esa es la pregunta moral. Esa ultimidad de nuestra realidad que nos llama ¿a dónde nos conduce?. Si la hiperformalización biológica dio a luz a la libertad y esta exige la sabiduría moral, es la propia hiperformalización la que deja muda a la sabiduría ante la pregunta ética: ¿qué debo hacer ante las personas que me encuentro? ¿es el amor o el individualismo la mejor manera de ser fiel a mi realidad?.

²⁶ *Ibidem*, 306.

La formalidad de que se acusaba a la reflexión kantiana cae sobre el planteamiento del pensador español. Su reflexión moral ciertamente es metafísica, ahonda en la raíz de la realidad ética del hombre, pero en este esfuerzo no logra introducir elementos de orientación para nuestras opciones fundamentales. El rigor intelectual, elogiado desde cualquier punto de vista, no consigue dar el salto hacia los acuciantes problemas morales de nuestra vida. Poco más o menos nos da que en vez del deber por el deber, se nos hable de la fidelidad si esa fidelidad a la realidad que me constituye no establece un valor moral para las personas con las que voy contruyendo mi personalidad.

Por otra parte, estamos de acuerdo con las críticas antes expuestas, a la ética deontológica, que al final no resuelve los verdaderos problemas éticos siempre concretos y pluridimensionales. Pero creemos que Zubiri ha oscurecido una dimensión fundamental del planteamiento de Kant y que él mismo no perfilará del todo en su reflexión antropológica sobre la dimensión moral del hombre: la universalidad que quieren tener las aprehensiones (normas, valores, bienes) morales.

Las aprehensiones morales se nos presentan con una fuerza tal en nuestra vida que suscitan su afirmación absoluta y sin ambages: ¡esto es injusto! Y lo es para cualquiera que quiera verlo, y lo es en cualquier circunstancia, y lo es por encima de toda supuesta justificación. Ética y pretensión de universalidad tal como describió Kant han de ir de la mano si no queremos perder la realidad que los hombres vivimos. Pero la universalidad de las decisiones morales tal como las justifica Zubiri no es más que una universalidad subjetiva: soy yo quien me decido desde las realidades fruibles que me encuentro; una universalidad que tiene como origen un contemplar la realidad moral desde mi constitución personal, y en esto se adolece de confundir el bien con la prudencia.

Nuestros razonamientos son falibles, a pesar de que quieren ser universales; también son falibles nuestros juicios éticos, pero la universalidad de aquellos es de una cualidad absolutamente distinta a la de la exigencia moral, a la desvelada por el sentimiento de culpa, sin entrar ahora en su interpretación. La universalidad de la moral la presentimos como absoluta, auto-dada, sin la mediación de razonamientos que se aprenden. La maldad no la vemos como mero error de cálculo, como mero error lógico en nuestro trato con las posibilidades de lo real; tiene resonancias que corresponden a otra dimensión de la realidad.

¿De dónde procede esta limitación de la reflexión moral zubiriana? Zubiri no introduce dentro de su fundamentación de la moralidad humana la dimensión social, simplemente la da por su-puesta, y no articula la libertad que exige la moral con la experien-cia de los otros como realidades irreductibles a mí y que vienen a mi encuentro a llenar la necesidad de comunión, de compenetración, que tiene todo hombre.

En el apartado que Zubiri reserva para la dimensión social del hombre, al enfrentarse con el problema de cuál es la estructura física de enfrentamiento con los otros hombres, nos dice que dos pueden ser esas perspectivas: la solidaridad y la compenetración. Dos son las formas de estar vertido a los otros en sociedad: la comu-nidad y la comunión.

La primera línea son los otros hombres en tanto que son hombres; es decir, la alteridad meramente plu-ral. Y entonces la forma de la funcionalidad, el modo de estar afectado por los demás hombres en tanto que pluralmente distintos, es lo que llamaremos comuni-dad.²⁷

En la comunidad uno contempla a los otros como hombres al lado de los hombres, como alter-egos, entre los que yo soy uno más. La estructura de afrontar esta realidad de la comunidad es la soli-daridad. Esta «hexis» o hábitud de la dimensión social del hombre es la que está a la base de la capacidad y la necesidad del asociarse y vincularse a un grupo social en el que nos sentimos uno más al lado de los otros. Es el fundamento de asociaciones, instituciones, nacionalidades, etc.

Tres líneas, nos dice Zubiri que pueden dar cuerpo a esta hábitud, a esta «hexis» de la comunidad: pluralidad, colectividad e institución. Cada vez acentuando más el rasgo definitorio de esta hábitud: la solidaridad. Pero esta solidaridad no es un valor moral, un camino recomendado o exigido moralmente, sino una realidad patente, física, que está a la base tanto de una asociación en favor del Tercer Mundo, como de una agrupación mafiosa. Por eso esta descripción rigurosísima de la realidad del hombre no nos marca caminos morales de conducta.

²⁷ *Ibidem*, 269.

Nos queda otra dimensión de la funcionalidad: cuando nos dirigimos a los otros no como individuos sino a su carácter de persona. En esta dimensión los hombres no se organizan, se compenetran, y el resultado de la compenetración no es mera comunidad sino comunión.

La unión de las personas, como compenetración de personas no se realiza sólo en el amor sexual. Puede adoptar formas como la amistad. Y puede llegar a la culminación en que las personas se compenetren en forma positiva o negativa, que por muy negativa que sea, lo es de compenetración.²⁸

Compenetración no es cariño, aunque éste supone aquella, puede ser también odio, que también la supone. De nuevo nos pone de manifiesto Zubiri una pieza clave en la metafísica de la persona, pero nos sigue sin servir para la fundamentación de la opción ética, para apoyar una moral material y no meramente formal. Se queda en el límite de fundamentar una dimensión distinta de la libertad que abra la sabiduría, que exige la hiperformalización a la moral, y que enjuicie la propia sabiduría.

Y sin embargo no encontraremos una antropología metafísica que más peso le dé a la dimensión social que la zubiriana. Mi vida no sería vida si no fuera por la vida que los demás comparten conmigo. Son ellos los que hacen que mi realidad dé de sí personalidad propia, una persona humana.

Las vidas de los demás, o los demás en tanto que vivos, en cuanto constituyen posibilidades de mi propia vida, es la única forma en que puedo apropiarme la vida de los demás. La apropiación es la apropiación de lo que hay de posibilidades en las otras vidas como vida propia de mi propia realidad.²⁹

DE LA MORAL PRUDENCIAL A LA MORAL INTERPERSONAL

Un poco más arriba hemos expuesto cómo es la mera presencia del otro, de su intimidad personal la que desencadena el proceso

²⁸ *Ibidem*, 270.

²⁹ *Ibidem*, 306.

ético de contemplar mi propia intimidad personal, de contemplarme como responsable de mi personalidad. No soy yo el que descubre la intimidad del otro en mi mirar su intimidad, soy yo el mirado en mi mirar, soy yo el interpelado por mi mirar. Enfrentándome a la presencia del otro no puedo desdecir mi dignidad personal. A la que llegamos no por la autoconciencia de la responsabilidad que tenemos de ir construyendo nuestra propia personalidad, sino que es la mirada del otro a mi intimidad la que me regala la dignidad personal, la que me hace persona.

No es que sea la vivencia del otro la que haga surgir ni fundamentalmente la dimensión moral del hombre. Como bien nos dice el autor español las vivencias llegan tarde para fundamentar nada. La dimensión moral del hombre tiene una fundamentación física muy anterior a la vivencia personal. Pero es esta vivencia la que nos hace consciente de nuestra realidad moral. No soy un ser moral por la presencia del otro, pero es la presencia del otro la que me fuerza a pasar de elegir esto o aquello (que ciertamente me constituye) a elegir constituirme en esto o aquello ante él. Es la presencia del otro la que me hace aprehender la verdad real de mi personalidad como trascendentalmente mía.

La invocación que hace la realidad a la persona no es una invocación impersonal; es la presencia de lo personal, de lo íntimamente personal lo que desencadena esa invocación de la que hablaba Zubiri. Es la presencia del otro al que descubro como intimidad y que me descubre mi intimidad, la que me sitúa en un plano moral y no ya meramente prudencial. Esta invocación es llamada a mi dignidad personal, a la dignidad personal reconocida en el otro. Mi auto-poseción, mi libertad me sitúa por encima de estímulos, afectaciones o sentimientos; en ellos, pero sin confundirse con ellos está mi vida y mi persona de la que dispongo, de la que soy responsable.

La primera interpelación realmente moral no es por qué hago esto, cuya respuesta puede responderse siempre en un nivel prudencial haciéndome cargo intelectivamente de la realidad, sino por qué soy como soy, por qué encamino de esta forma el decurso de mi vida. Es lo que nos decía Zubiri, pero la razón que él daba es insuficiente. No soy yo el que en soledad reflexiva descubro mi intimidad, es el mirar a la intimidad del otro la que me descubre como intimidad. Este descubrimiento no es creación, no es la presencia del otro la que crea la dimensión moral, tan sólo pone las condiciones necesarias para que la pueda aprehender. Es el mirar la intimi-

dad del otro lo que me hace aprehender sentientemente quién soy.

Por eso la interpelación que siento viene dada con carácter de universalidad. Es aquí donde se nos aparece la necesidad de universalización de toda vivencia moral. No en las razones prácticas de mi actuación; podría yo equivocarme en mis razonamientos y no por eso ser inmoral. Sino en auto-contemplarme como intimidad. No es aún tomar a toda persona como un fin en sí mismo, no es postular tampoco un deber racional en sí. Pero sí es poder presentar mi personalidad ante cualquier rostro, sabiendo que soy aceptable, que me acepto a mí mismo. En vocabulario kantiano, que me reconozco como un fin en mí mismo.

Pero es necesario dar un paso más. Esta invocación de la realidad de la intimidad personal adquiere un nivel nuevo al contemplar la dignidad del que me mira. Es el segundo paso que hemos de dar para pasar de lo prudencial a lo moral. Si cuando intento mirar la intimidad del otro veo descubierta mi dignidad, me siento descubierto, al mirar mi intimidad recién descubierta sólo puedo reconocer que a quien miraba es otra intimidad que exige ser tratada con dignidad personal.

Ciertamente puedo cerrarme a la realidad de su intimidad, de su dignidad, y puedo actuar desde esa cerrazón; puedo querer no hacerme cargo de esa realidad, como puedo desentenderme de los perjuicios que me traen ciertas conductas en mi vida (iniciar el camino hacia la ludopatía o el alcoholismo), o como puedo cerrarme a la propia dignidad de mi persona. Pero la realidad está ahí. El camino de la mera prudencia a la moralidad plena es libre, nadie nos lo puede imponer; podemos asumir la intimidad del otro o vivir de espaldas a esta realidad.

De tarde en tarde aparecerá y se pondrá delante de nuestros ojos acusando, desvelando nuestras contradicciones y nuestras frustraciones. Recordándonos lo que ya sabíamos: que no hemos respondido a lo que la realidad nos exigía; recordando que no hemos cometido simplemente una torpeza o un olvido, sino una traición. En el nivel de realidad de la intimidad personal la intelección moral que nos invita a considerar las posibilidades de nuestra realidad, descubre un nuevo elemento para nuestra decisión, que se muestra especialmente exigente, que reclama con fuerza insospechada nuestra respuesta.

¿Qué nos exige, a qué nos interpela, qué actuación concreta nos pide? Sólo lo podremos ir sabiendo desde el nivel de moralidad

prudencial, en un proceso de acierto-error y sin tener una normatividad pre-establecida de antemano. Nuestras actuaciones concretas sólo podemos decidir las desde la intelección prudencial, pero estas han de asumir y dar respuesta a las exigencias planteadas por la aprehensión moral.

La exigencia de universalidad de la moral no conlleva necesariamente una ética material. Pero tampoco se resuelve nada desde una formalidad vacía que trae más preguntas que respuestas.

Dos situaciones privilegiadas nos abren la interpelación del otro: el rostro desfigurado y el rostro conocido. El otro en pobreza, sufriendo, despojado de elementos necesarios para su configuración personal es un grito en su dignidad violada. Los ojos de los niños no pueden dejar de mirar al pobre que pide limosna en la acera por la que ellos andan, porque su mirada ha descubierto la intimidad desatendida del mendigo de la calle. Nuestros ojos no se acostumbran al sufrimiento por hambre, por enfermedad, por muerte de tantos hombres. Y cada una de sus vidas es una llamada a acudir en su ayuda. La vida nos endurece en ocasiones, podemos asumir justificaciones y razones que excusen o razonen nuestra comodidad, pero el grito silencioso del sufrimiento sigue resonando en nuestro corazón pidiendo respuesta. En la parábola del buen samaritano (*Lc 10,25 ss*) el sacerdote y el levita que desatienden al herido del camino no se atreven a pasar a su lado, dan un rodeo para no pasar cerca del hombre herido, apaleado. La cercanía de un hombre sufriendo es un grito que nos cuesta no escuchar. Eran estos dos hombres de corazón duro, pero no se fiaban de que la cercanía reblandeciera su egoísmo. Es el rostro del sufriente el que con más rapidez nos sitúa en el nivel moral. Y donde con más claridad descubrimos la realidad de la intimidad de las personas.

Pero si el rostro desfigurado es catalizador del desarrollo moral de la persona no es su nivel más profundo, no es la lástima el sentimiento más profundo y verdaderamente moral.

Ese nivel se alcanza cuando el otro tiene nombre y apellidos, cuando la mirada que nos arrostra tiene un rostro que la singulariza, una historia que conocemos, una personalidad que nos ofrece. Mientras más accedemos a la individualidad personal del rostro que nos interpela con su mera presencia, más nos interpela su intimidad, porque más patente y manifiesta se nos ofrece.

Se trata, pues, para asegurar la responsabilidad hasta en el amor, de que la conminación designe no sólo al otro como tal, sino a *tal* otro como la mirada invisible que cruza la mía. Que tal otro me ordena implica que se me impone como insustituible y estrictamente irreemplazable. ...El amor no sobrepasa la responsabilidad más que si la conminación alcanza la particularidad atómica: el amor requiere nada menos que la *haecceitas*, la cual, también ella, se sitúa más allá de la esencia (a menos que haya que decir más acá de la esencia).³⁰

Marion sigue afirmando que es la desmaterialización del «mi» la que puede dar razón de la experiencia del amor, pero no ha de ser así. Lo que más nos interpela de la intimidad de quien conocemos y nos conoce no es la invisibilidad de su intimidad, sino su intimidad expresada en su rostro y su vida, en su personalidad.

Mi personalidad no permanece inamovible ante el que se me muestra; si la cambia cualquier decisión que tomemos, mucho más la cambia cualquier persona a la que nos acerquemos. La religación con el rostro que se me muestra no es meramente ideal o moral, es física. El otro para toda nuestra vida nos acompañará porque nos es imposible dejar de impresionarnos por la presencia de su personalidad. Nuestra personalidad se ha visto transformada por su presencia, por nuestra relación; y esa transformación no es pasajera sino histórica, al pasar permanece.

Lo que provoca el descubrir la intimidad del conocido y descubrirme la intimidad ante el conocido es que ha de importarme su vida, sus problemas, sus alegrías. El escuchar la intimidad del rostro que se me muestra no me deja impasible, sólo puedo responder sabiéndolo no-ajeno, próximo, prójimo. Y mientras más conocemos de su vida, y mientras más se nos muestra -siempre que queramos reconocerle como intimidad personal- más religado nos encontraremos a su destino.

Hacer amistad con una persona es la experiencia humana privilegiada para descubrir los entresijos de la intimidad personal tanto la propia como la ajena. En la amistad nos enfrentamos con la realidad del otro, como otro-yo, como otra persona que se vive y se siente como nosotros, como una persona con derecho a dudar, a

³⁰ Jean Luc MARION, *Prolegómenos...*, o. c., 111.

arriesgar, a acomodarse, a equivocarse sin que nuestra mirada se convierta en la de un juez que dictamine lo bueno y lo malo, lo enfermo o lo sano, lo lícito o lo ilícito; simplemente nos acercamos a comprender lo que está viviendo y a alentarle con nuestra presencia. En la amistad nuestra intimidad se ve descubierta por nuestra propia conciencia ante la interpelación verbal, testimonial, simbólica del amigo. Y vivimos todo esto sin etiquetar, sin hacer un diagnóstico apresurado de la persona.

Estamos ligados inexorablemente a la realidad de las personas que nos rodean. Su vida es nuestra vida, su realidad la nuestra. Esta religación podemos quererla o sufrirla, desear que no se hubiera dado, actuar como si no existiera, pero una vez que nos abrimos a la realidad de la intimidad de alguien no hay marcha atrás, para siempre estaremos ligados a su personalidad, aun cuando la memoria nos traicione. Más fuerte que el recuerdo es su huella en nosotros. Rechazar la religación del otro no borra su presencia, a veces a pesar nuestro, el intento del olvido la marca con rasgos indelebles.

El hombre por sí sólo no es nada, estamos atados a nuestra realidad, como el pájaro a sus alas. Nuestra nihilidad ontológica es radical, no sólo no somos nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por nosotros solos no tenemos fuerza para estar haciéndonos, para llegar a ser.

Estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es «religación». En la obligación estamos simplemente sometidos a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que somos. En la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, nos hace ser. ... En la religación, por el contrario, no «vamos a», sino que previamente «venimos de».³¹

Venimos a ser desde nuestras relaciones con los demás; rechazar la intimidad de los demás, es rechazar la nuestra, es negarnos a vivir con la realidad de que disponemos. Aunque ciertamente

³¹ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid 1994) 428.

el aceptar esa religación, abrir el camino a la amistad, querer al otro como formando parte de mi vida, aceptarme como formando parte de su vida -es una intimidad como la mía- abre muchos más caminos nuevos a nuestra configuración personal. Tanto si se acepta o no estamos religados a la intimidad de los que nos rodean. El aceptarla sólo nos hace vivir en la verdad, en vez de en la irrealdad.³²

Se puede pensar que esto merma la libertad de la que hemos partido en nuestras reflexiones. La religación parece oponerse a la libertad. Podemos considerar que la conformación ósea de nuestros brazos coarta nuestra libertad de movimiento, no es falso, pero más verdadero es que la posibilita. Podemos pensar que el nacer en una determinada cultura nos limita en nuestra forma de relación con los demás, incluso con Dios, no es falso, pero más verdadero es que

³² No nos resistimos a la tentación, al ir acabando nuestra reflexión, de transcribir un poema de Cernuda en el que, con su indudable calidad poética, intuye y expresa magistralmente estas ideas:

EL AMIGO

Los lugares idénticos parecen,
Las cosas como antes,
Mas él no está, ni la luz, ni las hojas,
Y en esta calma hacia el final del año
Llevas la soledad por toda compañía.

Es grato errar afuera,
Ir con tu nombre, recordando
Lo pasado tan cerca en lo presente,
Crecida ya su flor sin tiempo.
¿Es ésta soledad si así está llena?

El mediodía ahora, con su cielo
Que se acerca velado
Al río de aguas ciegas,
Vuelve hacia ti la historia,
Íntimo y silencioso como un libro.

En su sosiego crees
Que una forma ligera se encamina
Dulcemente a tu lado,
Como el amigo aquel, cuando las hojas
Y la luz, luego idas con él mismo.

Le llamas ido, y no semeja
Su vida, transcurriendo a la distancia,
Espectro de la mente hoy,
Sino vida en la tuya, entre estas cosas
Que le vieron contigo.

Negado a tu deseo, hallas entonces
Que si tocas tu mano es con su mano,
Que si miran tus ojos es con sus ojos,
Y tu amor en ti mismo
Tiene cuanto le dio y en él perdiera.

No le busques afuera. Él ya no puede
Ser distinto de ti, ni tú tampoco
Ser distinto de él: unidos vais,
Formando un solo ser de dos impulsos,
Como al pájaro solo hacen dos alas.

Juan Luis CERNUDA, *Vivir sin estar
viviendo (1944-1949)*, en *Antología*
(Madrid 1981) 242-243.

Una expresión más fuerte de la religación a nivel de la personalidad que la que expresa el poeta no es posible. Pero más vale callar y releer los versos.

nos capacita para ello. Podemos pensar, y de hecho muchas veces lo pensamos, que nuestras relaciones personales podrían haber sido otras, que somos esclavos de una realidad interpersonal impuesta. Las angustias de los adolescentes (y a todos nos falta madurez tantas veces) tienen ciertamente base real; pero lo real está ahí con todo su potencial de posibilidades ofreciéndose nos. Es nuestra falta de realismo lo que más esclavos nos hace.

El indiferentismo ético que nos planteaba Lipovetsky al principio del artículo se nos manifiesta como un profundo irrealismo. Su error no es la maldad o el egoísmo que en él subyace, sino su idealismo. No responde a la realidad de la persona, no asume la estructura antropológica personal-interpersonal del hombre. Su defensa de la autonomía personal se hace olvidando que no somos dioses, que nuestra libertad es libertad situada; que nuestra vida no puede volver los ojos ante lo que nos rodea; y que si así se hace sólo conseguiremos tropezar, en el mejor de los casos, o caer en un barranco tarde o temprano.

Para salvaguardar la autonomía personal no hay que renunciar a la fundamentación metafísica de la ética. Como hemos intentado mostrar, es factible una propuesta que sin ser meramente formal, no coarte nuestro afán de libertad, nuestro ideal de ser creadores de nuestra vida, de nuestra historia.

Quedan preguntas sin contestar que podemos reflexionar al hilo de nuestra exposición: ¿qué consecuencias trae que la conciencia de nuestra propia intimidad en vez de surgir de nuestra mirada a la intimidad del otro surja de la mirada del otro a nuestra intimidad? ¿sería ésta la verdadera heteronomía que coartaría nuestra libertad poniendo la razón de nuestra moralidad en lo ajeno?; ¿cuántas formas tenemos de hacer presente en nuestra vida las interpelaciones de los otros? ¿cómo se convierten esas llamadas en cuestiones morales?. Y sobre todo ¿cuándo y cómo el hecho metafísico de la «proximidad», de la amistad, se convierte en amor? ¿qué rasgos diferenciadores hay entre un nivel ético y otro? ¿hay alguno? ¿es posible vivir sin amor? ¿dónde nos llevará una ética basada en el amor?

Quizás sea prudente profundizar estas cuestiones de la dimensión moral del hombre en otro momento. Por ahora hemos de conformarnos con este intento de análisis de la realidad moral del hombre, con esta reflexión sobre la metafísica de la libertad, abierta e incompleta, pero esperemos que si no muy clarificadora, sí al menos sugerente.