

<b>CAPÍTULO TERCERO. LA ACCIÓN DE REALIDAD</b> .....	127
<b>1. Introducción</b> .....	127
<b>2. El ‘hecho’ universal de la acción de realidad</b> .....	127
<b>3. El ‘hecho’ universal de la acción moral de realidad</b> .....	132
<b>4. La teleología de la acción moral de realidad</b> .....	139
<b>5. Contenido formal de la acción moral de realidad</b> .....	142
5.1. <i>Momento de verdad</i> .....	142
5.1.1. Dinamismo de intelección sentiente en el hombre .....	142
5.1.1.1. La aprehensión primordial de realidad.....	145
5.1.1.2. El logos sentiente .....	147
5.1.1.3. La razón sentiente .....	150
5.1.2. Actualización de la realidad en la intelección sentiente	153
5.1.2.1. La verdad real.....	154
5.1.2.2. La verdad coincidencial .....	155
5.1.2.3. La verdad racional.....	156
5.2. <i>Momento de amor</i> .....	157
5.2.1. Dinamismo de sentimiento afectante en el hombre.....	158
5.2.1.1. Atemperamiento de realidad .....	159
5.2.1.2. Comunicante ‘yo-tú’ .....	159
5.2.1.3. Hacia la comunidad histórica .....	161
5.2.2. Actualización de la realidad en sentimiento afectante	162
5.2.2.1. La estética .....	162
5.2.2.2. El amor personal .....	165
5.2.2.3. El amor de justicia.....	168
5.3. <i>Momento de libertad</i> .....	173
5.3.1. Dinamismo de voluntad tendente en el hombre .....	173
5.3.1.1. La exigividad de tendencias obligantes .....	174
5.3.1.2. La opción por posibilidades deseables.....	175
5.3.1.3. La ejecución de la opción deseable.....	176
5.3.2. Actualización de la realidad en voluntad tendente .....	177
5.3.2.1. La liberación .....	178
5.3.2.2. La libertad para la realización del bien ple- nario del hombre .....	179
5.3.2.3. La praxis ejecutiva de la acción concreta.....	180
<b>6. La obligación de la acción de realidad</b> .....	182
<b>7. La autoridad de la acción de realidad</b> .....	182

## CAPÍTULO TERCERO

# LA ACCIÓN DE REALIDAD

### 1. INTRODUCCIÓN

Como en toda época, la nuestra es el tiempo de la acción <sup>1</sup>. Prolongando el análisis de X. Zubiri, aquí se ofrece como nuevo paradigma de acercamiento a los hechos: *la acción moral de realidad* <sup>2</sup> de inspiración zubiriana y finnisianna. Un análisis atenido a los hechos con pretensión de justificación de los derechos humanos, que no es una simple formulación de opinión arbitraria, sino que puede ser avance o retroceso, pero siempre como avance o retroceso hacia la realidad verdadera en continua radicalización <sup>3</sup>.

Las páginas que siguen son el análisis de la *acción de realidad*. En síntesis, es el análisis del ‘hecho’ universal, aparentemente ineludible en cuanto ‘encajamiento’ inexorable (επιμαρμενη), del dinamismo de realización del animal de realidades como acción de realidad sentiente. Es el dinamismo binario de la *verdad-amor-libertad* en tanto actualización de la realidad en promoción, o degradación (mentira-odio-opresión), en intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente, como momentos del dinamismo de la única acción por la que discurre la vida humana. Una acción físicamente moral hacia el *télos* de la realización, que se convierte en el origen del poder, la legitimación de la autoridad, y la ejecución de la obligación.

### 2. EL ‘HECHO’ UNIVERSAL DE LA ACCIÓN DE REALIDAD

Coincidiendo en el análisis con J. Finnis, comenzamos el acercamiento a la realidad humana desde el análisis del ‘hecho’ de la acción (Finnis), pero

<sup>1</sup> Cf. E. BLONDEL, *Le problème moral* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000) 4.

<sup>2</sup> Sobre la relación entre el nuevo paradigma científico y la filosofía de Zubiri ver: T. B. FLOWLER, *The Great Paradigm Shift: Xavier Zubiri and the Scientific Revolution, 1890-1990*: Faith & Reason, vol. XX, nº 2 (1994) 163-198.

<sup>3</sup> A. GONZÁLEZ, *Hacia una filosofía primera*, 357.

como *acción moral de realidad* <sup>4</sup> (X. Zubiri). Dejando para los apartados siguientes lo que sea la acción como 'hecho', realidad y moral, ahora nos centramos en el estudio del punto de partida: la acción.

En la búsqueda de la justificación de los derechos humanos, antes que de cualquier teoría antropológica o teoría del conocimiento, el punto de partida que tomamos es el hecho de la *acción* humana (*πραξις*) por la que discurre la vida. En línea con M. Blondel, la acción es el hecho más general de la vida; es una necesidad inescapable <sup>5</sup>, la expresión en mí de un 'determinismo' universal <sup>6</sup>. La acción es punto de partida de un método analítico para una ciencia del hombre con el hombre <sup>7</sup>, puesto que la ciencia de la conciencia es ciencia de la acción <sup>8</sup>. La acción es el punto de partida de toda filosofía primera <sup>9</sup>.

La acción es la praxis de la vida del hombre. Por ello, decir que se parte de la acción viene a coincidir con la afirmación de que arrancamos del hecho de la *vida humana* como realidad radical (Ortega). Partimos, pues, de la vida humana como acción práctica (*πρακτικός*): como praxis.

Conviene precisar que la acción de la vida humana en su integridad es acto, actuación y actividad. El hecho por el que debe comenzar el análisis de la realidad es la *acción* y no los actos <sup>10</sup>. Estos son hechos sólo en sentido derivado, en cuanto integrantes de la única acción. Lo actos <sup>11</sup> que describen la acción son los actos intelectivos-afectivos-volitivos (cf. EDR 232). El hecho

<sup>4</sup> Es un punto de partida parcialmente compartido por A. Gewirth. Para este autor, la búsqueda de la fundamentación del Derecho ha de empezar por la *acción humana* y los juicios morales que se derivan de ella. Su propuesta establece que cada agente, si no quiere caer en la contradicción, debe aceptar que él, y todos los demás agentes, tienen derechos iguales a las condiciones necesarias de la acción, libertad y bienestar. Con ello se consigue defender la universalidad del igualitarismo que, a su juicio, no pudo hacer la tradición aristotélico-tomista. A este principio lo llama 'Principle of Generic Consistency' (PGC). Un principio que es intrínsecamente racional, y principio de igualdad de derechos humanos. La obligación de los derechos concretos viene porque esta necesidad lógica otorga al PGC, y a sus preceptos, irrefragabilidad normativa y obligatoriedad categórica, puesto que ningún agente puede *racionalmente* rechazarlos, en el más estricto sentido de 'racional'. Sin embargo, el análisis de A. Gewirth sobre la acción humana es radicalizado cuando en X. Zubiri se afirma como acción de realidad. Complementando la *acción comunicativa* (Apel-Habermas), la *acción práctico-racional* (J. Finnis) y la *acción racional de libertad-igualdad* (A. Gewirth) aparece la *acción de realidad* (X. Zubiri) donde, más allá de enfrentarse en su negación con la autocontradicción performativa y autocontradicción racional, aparece la *autocontradicción de realización*, cf. A. GEWIRTH, *The Ontological Basis of Natural Law: A Critique and an Alternative*: The American Journal of Jurisprudence 29 (1984) 95-121; ID, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

<sup>5</sup> M. BLONDEL, *L'action* (1893) 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, viii.

<sup>7</sup> *Ibid.*, xiii.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>9</sup> *Ibid.*, xxiii.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 116.

<sup>11</sup> Cf. A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis*, 45-80.

de la acción única de la vida humana se materializa en acciones concretas que llevan en sí mismas la orientación, el sentido; es a lo que A. González llama *actuación*<sup>12</sup>. Y, finalmente, el hecho de la única acción se encarna en el dinamismo de esa pluralidad de acciones concretas orientadas: la actividad<sup>13</sup>.

La posible objeción de que lo que existe como dato previo es una pluralidad de acciones concretas y no la unidad de una sola acción no es tal. Ciertamente en la vida realizamos cada día múltiples acciones concretas, pero éstas son llamadas acciones en un sentido derivado y por referencia al hecho de la única acción moral de realidad que se extiende a lo largo de todo el curso vital humano, y que por lo demás es imposible de realizar sin las acciones concretas cotidianas. En este sentido, *la acción* es una acción única e indivisa (SH 14) que no se quiebra mientras hay vida, y cuya muerte es la destrucción del animal de realidades (SH 15). La unidad lo es no de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento y volición), sino de tres momentos de una sola acción: intelectual-sentimiento-volitiva. Sus tres momentos conciernen a la realidad en forma distinta, pero siempre en forma indisoluble actualizada respectivamente como (verdad-amor-libertad) (SH 16). Por ello dice Zubiri que «*la unidad primigenia de la acción humana una y única es ‘comportarse con la realidad’*. Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma en ella, determino lo que quiero en realidad» (SH 17).

La unidad indisoluble no significa ‘interdependencia de las facultades humanas’ sino que toda acción de inteligencia se integra en intelección sentiente, sentimiento afectante y en la voluntad tendente<sup>14</sup>. Analizar la acción en términos de facultades es moverse no en los hechos, sino en una teoría que sostiene que el ser humano ejecuta en cada acción concreta una síntesis de tres acciones concurrentes distintas: una acción de inteligencia, una acción del sentimiento y una acción de la voluntad (cf. SH 17). Por el contrario, en el dinamismo de la única acción del viviente humano, éste realiza su vida en la

<sup>12</sup> A. González mantiene que las acciones concretas, cuando se encuentran orientadas, ya no son acciones simples sino actuaciones. «A diferencia de las simples acciones, nos encontramos ahora con *actuaciones* orientadas. Las actuaciones son, por así decirlo, acciones con sentido... las actuaciones son acciones a las que se les agregan los actos de entendimiento o actos «intencionales» (p. 110). Las actuaciones son acciones fijadas que no implican ser necesariamente conscientes del sentido (pp. 110-111) y que tienen carácter lingüístico y social. Cf. A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis*, 109-145.

<sup>13</sup> Para A. González, la actividad aparece cuando las actuaciones intencionales «no nos ofrecen criterios suficientes para orientar nuestra actuación» (p. 147). En la actividad se integra la acción y la actuación con un tipo de acto: el acto racional. «De este modo diremos que la actividad es una estructuración de nuestros actos que incluye, junto con los actos que integran la acción y la actuación, a los actos racionales» (p. 149). Los actos racionales: A) Son una búsqueda de lo que las cosas son con independencia de nuestros actos. B) Son la apropiación de una cierta posibilidad entre otras. C) Pueden ser de carácter eminentemente lingüístico (pp. 149-150). Y la actividad racional tiene un carácter creativo: de futuro, innovador, experiencial, transformador e inquieto (pp. 153-155); carácter personal, histórico, científico, verdadero y ético (pp. 156-171). Cf. A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis*, 147-186.

<sup>14</sup> A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 237.

unidad de la realidad (SH 19) porque «*la vida del viviente humano de suyo sólo es acción, aquella acción en la que el viviente se realiza a sí mismo en posesión de sí*» (IRA 37).

Por tanto, la acción de inspiración zubiriana asume totalmente el punto de partida del análisis de J. Finnis. Para éste la acción práctica *identifica lo deseable* como una *posibilidad* para que algo bueno sea hecho, conseguido, alcanzado o realizado. Esta concepción de algo como deseable es suficiente motivación para la acción; y en la acción práctica es donde se encuentra la realización del ser humano.

La afirmación de que la acción humana es un hecho tiene un significado particular <sup>15</sup>. En el análisis de la acción humana comenzamos por enfrentarnos con la descripción analítica del hecho de la acción <sup>16</sup>, no nos movemos en el mundo de los hechos científicos como construcciones racionales que van hacia la esencia de lo dado en la aprehensión de ese enfrentamiento. Propiamente, en el mundo científico no hay hechos puros, sino que los hechos científicos son construcciones racionales desde esa aprehensión primordial, y desde el análisis. Por ello creemos que, en nuestra pretensión de justificar los derechos humanos, es analíticamente correcto comenzar por el análisis del hecho de la acción, y no por una teoría antropológica <sup>17</sup>.

Que la acción humana es un hecho significa que se *actualiza* en la intelección y que por su misma índole es *observable por cualquiera* (IRA 182) <sup>18</sup>. El hecho de la *acción* es como actualización de la realidad en la unidad de sus tres momentos: intelectual-sentimiento-volitivo <sup>19</sup>. En el momento del análisis intelectual en que nos encontramos, la actualización es el estar dándome cuenta de algo que me está presente (IRE 22s); en la intelección, la acción me está presente como algo de lo que yo estoy dándome cuenta. Este 'darse cuenta' es una comunicación previa a la consciencia (el dinamismo de la acción es más extenso que el dinamismo de la consciencia humana). Por ello no debe identificarse el 'darse cuenta' con consciencia, sino que es una captación de lo presente (IRE 23). El hecho de captación de lo presente en la actualización de la acción no es creación mía, sino que es aprehensión primordial de algo de

<sup>15</sup> J. COROMINAS, *o. c.*, 265; 273-276.

<sup>16</sup> Cf. M. OLIVER MOLERO, *Análisis de hechos y antropología filosófica en Xavier Zubiri* [trabajo de investigación de la Universidad de Sevilla] (Sevilla, 1988).

<sup>17</sup> A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 180.

<sup>18</sup> Para Zubiri son hechos: los actos (IRE 20), la formalización (IRE 43), la impresión de realidad (IRE 82-85, 134-135), la actualidad (IRE 143) y la conexión de las cosas reales (IRE 197). Por otro lado, no es un hecho: la conceptualización en facultades y potencias (IRE 91-92), ni la tesis de Berkeley (IRE 145).

<sup>19</sup> Este es el hecho desde donde surge la filosofía como *filosofía primera*; filosofía de la praxis de la acción y no como filosofía del sujeto, ni como una teoría antropológica. La 'fundamentación' de la filosofía se inicia en un momento anterior a las teorías antropológicas: en la aprehensión de realidad. Cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 182s.

realidad que se me impone. Superándose el dualismo clásico<sup>20</sup>, en el hecho de la actualización de la acción hay algo que se manifiesta como no totalmente funcionalizado por esa aprehensión, sino que se afirma en y desde sí mismo como siendo 'de suyo'. Es un *positum*<sup>21</sup>.

Que la acción es un *positum* significa que está 'sólo actualizada' en su presentarse; que tiene el carácter de positividad. El *positum* de la acción tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo (IRA 180). Como dice X. Zubiri:

«Por el primer momento, el *positum* es algo aprehendido. Por su segundo momento, el *positum* se opone, si se me permite la expresión, a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico, a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el *positum* es un simple observable en la intelección» (IRA 181).

La acción como *positum* no es el estar presente como el estar yacente (*jectum*), pero tampoco es sin más un hecho.

«[E]s la actualización de algo en su estar presente, en su carácter sólo presente, y en estarlo así en su presentarse mismo. No es un carácter de la realidad aprehendida ni como *jectum*, ni como *hecho*, ni como *hecho científico*» (IRA 185)<sup>22</sup>.

Para que la acción sea un 'hecho', como *positum* tiene que ser *por propia índole aprehensible por cualquiera*. No bastará que muchos lo hayan aprehendido, porque algo puede ser aprehendido por muchos y por su misma índole no ser aprehensible por cualquiera, y algo puede ser aprehendido por una sola persona y puede tratarse de algo que por su índole puede ser aprehendido por cualquiera. De manera que cuando ocurre que el *positum* de la acción es accesible a cualquiera tenemos el hecho positivo de la acción:

«[N]o significa que haya varios que lo hayan observado. Aunque no haya habido más que uno que lo observara, este observable sería un hecho si lo observado tiene la índole de ser observable por cualquiera» (IRA 182).

<sup>20</sup> Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Ni intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9 (1982) 201-218.

<sup>21</sup> Como observa A. González, Zubiri insiste en contraponer análisis de hechos a los 'razonamientos conceptuales' (cf. IRE 14; IRA 233), a la 'metafísica' (IRE 20), a la 'discusión dialéctica de conceptos' (cf. IRE 25), a las 'conceptuaciones teóricas metafísicas o científicas' (cf. IRE 89), a la 'teoría' (cf. IRE 14), a las 'construcciones teóricas' (cf. IRE 156, 204s, 285), y a las 'elaboraciones conceptuales' (cf. IRE 203). Así, la filosofía de Zubiri tiene un carácter positivista más radical que el mismo positivismo de Comte sobre 'lo positivo' como lo constatable. Son los hechos, actualizados en la *acción de realidad*, los que son término de 'análisis': son los hechos los que nos mantienen fuera del ámbito de la teoría y dentro de la aprehensión, cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 155.

<sup>22</sup> En X. Zubiri, el hecho es sólo un tipo de realidad 'puesta'; y el hecho científico es a su vez sólo un tipo de hecho. Para que un hecho sea hecho científico, lo observable por cualquiera necesita estar en cierto modo 'fijado' (IRA 184).

De modo que si la acción humana no tuviese dicha índole, lo observado sería ciertamente algo real, sería un *positum*, pero a pesar de ser real no sería propiamente un hecho (v. gr. algunos momentos de la intimidad personal). Con ello, la determinación del *positum* de la acción humana no es subjetivar al *positum* sino su apertura a cualquiera. El hecho de la acción humana no se constituye ni en la subjetividad cerrada ni en la distancia de la subjetividad sino en la aprehensión<sup>23</sup>.

¿Cómo determinamos los humanos que la acción es un hecho aprehensible por cualquiera? En el análisis del logos<sup>24</sup> se determina si la acción es un hecho que por su propia índole es aprehendida por cualquiera. Ello no significa que la acción no esté ya, enteramente, aprehendida en la aprehensión primordial. La aprehensión no es la determinación de su condición de hecho, que es propio del logos. En éste, la intelección de la acción lo es en el campo de la realidad y sin salirse de él. Las afirmaciones sobre la acción a las que llegamos en el ámbito del logos no son simples combinaciones de ideas, sino que están caracterizadas por la ‘evidencia’ (cf. IL 218; 224ss). Ahora bien, la ‘evidencia’ de las afirmaciones sobre el hecho de la acción en el ámbito del logos *no es garantía* frente al error<sup>25</sup>. Por el contrario, todas las afirmaciones de verdad sobre la acción hechas desde el análisis, así como todas aquellas que se puedan construir en las teorías racionales, están necesariamente sometidas al error. En consecuencia, con humildad hemos de reconocer que las afirmaciones que se hacen particularmente en este estudio sobre el ‘hecho’ de *la acción de realidad*, por ser realizadas en el logos analítico, están necesariamente sometidas al error. Este análisis del ‘hecho’ de la acción no pretende ser irrefutable, sino un movimiento en el campo de la realidad que en la marcha racional busca ser verificado.

### 3. EL ‘HECHO’ UNIVERSAL DE LA ACCIÓN MORAL DE REALIDAD

J. Finnis está en lo cierto cuando afirma la moralidad de la acción racional (ARA), sin embargo, desde el atenuamiento al hecho de la acción de realidad (ARE), la acción moral de J. Finnis es verdadera acción de realidad deudora

<sup>23</sup> El hecho de la acción no es fenómeno, ni la realidad ‘allende la aprehensión’ (cf. IRE 129).

<sup>24</sup> El logos no es razón, ni es propiamente lenguaje, sino que es un movimiento intelectual analítico que se mueve afirmativamente en el campo de la realidad.

<sup>25</sup> La inerrancia se reserva sólo a la ‘verdad real’, como actualización de la cosa real en la aprehensión primordial de realidad. Esto se debe a que la verdad del logos es una verdad dual; existe el problema de la coincidencia entre la verdad real de la cosa y la intelección de la cosa desde otras cosas reales (cf. IRA 260). En el logos, la cuestión de la verdad se mueve dentro del mismo campo de la realidad, no se sale del campo de la aprehensión, es movimiento (pero no es marcha que se sale del campo de la aprehensión para decirnos lo que son las cosas allende el campo de realidad) un movimiento analítico que, además, no es ajeno a las conceptualizaciones.

antes que acción moral racional <sup>26</sup>; como acción moral de realidad es verdadera higiene física del hombre; higiene no sólo mental sino psicobiológica (SSV 275).

La higiene moral de la acción de realidad abarca todos los ámbitos de la vida humana, no hay ningún ámbito que esté desposeído por completo de ese carácter, incluso en los actos inconscientes irresponsables se es moral (cf. SH 366). Estamos condenados a la vida y condenados a la muerte <sup>27</sup>, y la abdicación moral es imposible <sup>28</sup>. La acción moral es el punto de convergencia <sup>29</sup>. Incluso el nihilismo es amor absoluto (antes por la realidad) por el ser <sup>30</sup>. El hecho de la acción es una obligación <sup>31</sup>. Imaginar que uno puede determinar el deber mediante deducción de la razón es una ilusión. No es el método deductivo el que dará el contenido moral formal <sup>32</sup>. Y no hace falta conocer el origen de la conciencia práctica para estar obligado por ella <sup>33</sup>. Sino que su dinamismo binario (vida-muerte) como obligada alternativa es inescapable <sup>34</sup>. La moralidad de la acción no es un dogma ni un conjunto de valores, sino el problema ineludible de la alternativa entre la vida y la muerte <sup>35</sup>. Por ello dirá X. Zubiri respecto a la moral de la acción que:

<sup>26</sup> Cf. J. COROMINAS, *o. c.*, 135-136. Sobre el tema ver: L. A. ARANGUREN GONZALO, *La cuestión del sentido de la vida a partir del pensamiento de Zubiri* [trabajo de investigación. Departamento de Filosofía I. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad Complutense], (Madrid, 1992); J. ELLACURIA, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana: Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños* (Madrid, 1975) 325-350; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (1992) 50-51, 89-99; *Ciencia Tomista* 118 (1991) 139-151; ID, *La educación como progreso de posibilitación y de capacitación en Xavier Zubiri: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 38-39 (1989) 75-83; ID, *Realidad y posibilidad. Fundamentos de ética y educación* (Santa Fe de Bogotá, 1995); J. A. MARTÍNEZ, *Xavier Zubiri y su esbozo de educación intelectual: Análisis* 25/48 (1988) 137-156; F. J. NIÑO MESA, *Los otros como posibilidades mías: Cuadernos de filosofía latinoamericana* (Bogotá) 56-57 (1993) 77; ID, *Hacia una pedagogía de la realidad en perspectiva zubiriana: Análisis* 26/49-50 (1989) 223-267; ID, *Inteligencia y educación en el pensamiento de Xavier Zubiri: Cuadernos de Filosofía latinoamericana* 16 (1983) 5-14; A. PINTOR-RAMOS, *El hecho moral en Zubiri: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 17 (1990) 199-217; M. RIAZA, *Planteamiento del tema del mal en la filosofía de Xavier Zubiri. Análisis especial de la noción de mal en el mundo: Revista de Ciencias Sociales* (Chile) 18-19 (1981) 45-62; J. RIBAS DURO, *¿Nuestros instintos son inmorales? La realidad física de la moral en Zubiri: Voluntad de vida* (Ensayos filosóficos) [Managua] (1993) 35-46.

<sup>27</sup> M. BLONDEL, *L'action* (1893) vii.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>31</sup> *Ibid.*, viii.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 357-388.

<sup>35</sup> Cf. E. BLONDEL, *Le problème moral*, 2.

«No se trata de que el niño lo sepa sino de que, en lo que hace y en la manera de hacerlo, el niño es, infantilmente pero realmente, moral en sus acciones. Lo sepa o no lo sepa él, en el niño hay un *mos*, hay un ingrediente en virtud del cual de una manera incipiente se traduce una realidad que tiene una dimensión moral preocupante –porque en su día no sabemos lo que va a dar de sí– pero que innegablemente es moral» (SH 366).

Por ello, desde la ARE conviene precisar la diferencia entre la moral, la conciencia moral y la responsabilidad. El niño, desde el momento que interviene su *acción de realidad*, haciéndose cargo de la realidad misma, comienza moralmente a apropiarse de unas posibilidades. Luego, cuando se inicia a entender que algo es o no apropiado es cuando aparece la conciencia moral. La conciencia moral es anterior a la razón. La razón es algo más que darse cuenta que una cosa está bien o mal. Es entenderlo por sí mismo, mesurar el grado de adecuación entre aquello que se dice es malo o bueno, y la idea determinada de hombre que de una u otra forma se le ha dado al niño; aquí se puede hablar ya de responsabilidad. Por ello dirá Zubiri que moralidad, conciencia y responsabilidad no son términos convertibles. Toda responsabilidad supone conciencia y toda conciencia supone moralidad. Lo recíproco no es cierto. Ni todo lo moral es esencialmente consciente, ni toda conciencia moral es responsable (SH 436) <sup>36</sup>.

La anterioridad de la moralidad a la razón viene porque la acción de realidad es praxis en la cual el hombre *necesita* ‘apropiarse’ de unas posibilidades en lugar de otras *para* vivir. Y como la vida es dinamismo accional vital anterior y más amplio que la acción racional, la acción moral racional que formula los valores, los derechos y deberes sólo es posible en una realidad que es anteriormente moral (SH 345). En esta anterioridad de la acción vital humana el hombre no está ‘determinado’ en su realización, sino ‘liberado’ *para* su configuración vital personal <sup>37</sup>. En este sentido entendemos las palabras de X. Zubiri:

«*Mos* no significa pura y simplemente un hábito, una manera de conducirse. Tampoco significa puramente la adecuación a una tabla de valores. Significa la realidad física de un conducirse *qua* realidad humana y personal. La realidad humana es una realidad moral. Esto es precisa y estrictamente hablando moral. Y la moral es el ámbito de la justificación» (SH 361).

<sup>36</sup> En este sentido puede entenderse la afirmación de K. Popper : «I think that values enter the world with life; and if there is life without consciousness (as I think there may well be, even in animals and man, for there appears to be such a thing as dreamless sleep) then, I suggest, there will also be objective values, even without consciousness». Los valores aparecen como funciones de la emergencia de la vida, anteriores a la capacidad libre de autodeterminación, (cita recogida en T. R. MACHAN, *Metaphysics, Epistemology, and Natural Law Theory: The American Journal of Jurisprudence* 31 (1986) 69-70.

<sup>37</sup> El hombre, dice X. Zubiri, no está ‘por-bajo-de’ sus propiedades sino ‘por-encima-de’ ellas; no es sólo sub-stante sino supra-stante (SH 343).

La apropiación moral de posibilidades no es indiferente al sentido de las mismas. La ARE en su *preferencia* es movida por el carácter con que las posibilidades mismas solicitan al hombre en virtud de su interna cualidad que trasciende el contenido de la posibilidad concreta: la promoción o degeneración de la vida del animal de realidades. La posibilidad siempre se presenta en sentido *binario*; como buena o como mala respecto al bien de la vida <sup>38</sup>. De manera que el dinamismo moral es el dinamismo de la justificación del carácter de bueno o malo <sup>39</sup>. Así, la acción moral de realidad es el dinamismo del hombre que consiste en la ordenación a moverse entre el bien y el mal. No es que esté oscilando entre el bien y el mal, sino que, como dinamismo, no tiene más remedio que estar oscilando entre el bien y el mal. Es el momento de 'no tener más remedio que' el que marca el carácter de la acción de realidad moral humana (SH 365). Por ello, no es el bien y el mal directa y primariamente lo que justifica la moral, sino la dimensión moral de la acción de realidad del animal de realidades en tanto que realidad (SH 364).

Debido a su intento de vadear el riesgo de la *falacia naturalista*, J. Finnis sitúa la moral en la actividad racional de la acción. Sin diferenciar las acotaciones que suponen la conciencia moral y la responsabilidad moral de lo que es el dinamismo moral de la acción, él restringe el ámbito de la realidad que se muestra moral: la razón. J. Finnis no puede admitir que más allá de la razón, de la actividad racional, el hombre tenga como ingrediente físico propio lo moral; que el hombre, como realidad física, sea dinamismo moral, y que lo moral sea 'físico' <sup>40</sup> (SH 366). Él ha dado por evidente un presupuesto que no es un hecho sino una teoría: que del 'ser' no se puede deducir el 'deber ser'. Pero si nos atenemos al hecho de la *acción de realidad*, con lo que nos encontramos es con que la moralidad aparece en la acción antes que en los actos de razón <sup>41</sup>. En la acción, el hombre actúa, como cualquier otro animal,

<sup>38</sup> Este dinamismo binario de la acción es lo que le lleva a Empédocles a tratar del amor (philia) y odio (neikos); a Platón en el Fedro, de dos caballos alados: uno dócil y otro díscolo, que son conducidos por el auriga de la razón; al mazdeísmo y al maniqueísmo, del dualismo irreductible entre el bien y el mal; y a San Agustín, de la lucha entre el reino de Dios y el reino del Mundo.

<sup>39</sup> Cf. J. COROMINAS, *o. c.*, 128-132.

<sup>40</sup> Para Zubiri, hecho físico es la constatación de la realidad. La constatación es algo propio del logos, y como hecho físico no puede ser borrado por la reducción fenomenológica. Aquí, entonces, no se hace referencia sino a la actualización moral de la realidad como hecho precisamente 'real'. Físico se opone a lo meramente intencional; a lo que consiste sólo en ser término del darse cuenta (IRE 22). Sobre el tema ver: A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 246ss.; Ver: C. G. ACEVEDO, *Raíces biológicas de la inteligencia en Piaget y Zubiri* [tesis de licenciatura en la Universidad Centroamericana de San Salvador] (San Salvador, 1987); I. ELLACURÍA, *Biología e inteligencia: Realitas III-IV* (Madrid, 1979) 281-335; ID, *Fundamentación biológica de la ética: ECA 34/368* (1979) 419-428; D. GRACIA, *Biología e inteligencia: ECA 37/406* (1982) 801-816; ID, *Fundamentación de la bioética: J. GAFO* (ed.). *Fundamentación de la bioética y manipulación genética* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1988) 11-86; E. T. SEGURA, *Biología e inteligencia: Hombre y Realidad. Homenaje a Xavier Zubiri, 1893-1983* (Buenos Aires, 1985) 53-58.

<sup>41</sup> J. COROMINAS, *o. c.*, 15.

por y para sus propio dinamismo, pero en esa actividad está, a una, actuando en todo momento moralmente para la vida o para la muerte de su propio dinamismo de realidad. En línea con X. Zubiri, se puede afirmar que en la ARE el hombre moral está inexorablemente abocado a su propia realización; ser realidad formalmente suya, abierta al todo de la realidad, y por ello, necesitada de realización. En eso consiste la acción de realidad moral humana <sup>42</sup>.

Ahora bien, la *acción de realidad* como hecho moral es la unidad del dinamismo de sus momentos: intelectual-afectivo-volitivo. Habitualmente, en la concreción de las acciones promovemos un momento con mayor intensidad que el resto. Y ello suele conducirnos a creer que hay una especialización en las acciones humanas en tal grado que de hecho lo que existe es su disgregación. Pero la disgregación de la ARE en acciones distintas ya hemos indicado que es una teoría (cf. SH 17) <sup>43</sup>. De este modo, la unidad de la *acción moral de realidad* en sus momentos es lo que se convierte en el *lugar moral geométrico de la realidad* (SH 79) <sup>44</sup>.

La actualización de la realidad en la unidad de la *acción moral de realidad*, en los momentos de su dinamismo, fluye ( $\pi\alpha\nu\tau\alpha$  ρει) en intelección sentiente, desde la aprehensión primordial de realidad, en el logos, hacia la razón, como verdad real, verdad coincidencial y verdad racional respectivamente; en sentimiento afectante, desde el atemperamiento, en la vinculación comunicativa, hacia la comunidad histórica, como estética, amor personal y amor de justicia respectivamente; en voluntad tendente, desde las tendencias obligantes (hacerse cargo de), en la opción de las posibilidades deseables (cargar con), hacia la ejecución de la opción deseada (encargarse de), respectivamente como liberación, libertad *para* y praxis ejecutiva. Tres momentos que, en la unidad de su dinamismo, se dan en la praxis de cada acción concreta por donde discurre la vida moral del animal de realidades.

La *acción moral de realidad*, en la actualidad de sus momentos (verdad-amor-libertad) es una unidad que interactúa recubriéndose en la promoción o degradación. Los tres momentos de la *acción de realidad* no son independientes, sino que se afectan en cada uno de ellos. La promoción <sup>45</sup> o degeneración de la condición humana depende del crecimiento o decrecimiento armónico

<sup>42</sup> F. J. NIÑO MESA, *Los otros como posibilidades mías*, 74.

<sup>43</sup> A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 179.

<sup>44</sup> Éste es el punto de partida de toda filosofía primera, que debe asentarse, no en las estructuras últimas de la realidad, sino en la realidad humana; en su estrato más aprehensible que es la acción de realidad como *hecho moral total e integral* anterior a toda antropología, metafísica o noología (HD 128), cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 182; cf. J. COROMINAS, *o. c.*, 155-158.

<sup>45</sup> Respecto al optimismo de Zubiri: «En cuanto real, todo es verdadero, bueno y pulcro. En cuanto limitado, puede ser falso, malo y feo. Pero siempre dominará lo positivo, es decir, lo verdadero, lo bueno y lo pulcro sobre lo falso, lo malo y lo feo»(SSV 391).

de los tres (cf. SSV 380). El recubrimiento de los momentos de *la acción moral de realidad* es posible porque la realidad es respectiva (SSV 339-40) <sup>46</sup>.

Cuando el dinamismo de la unidad de recubrimiento no ocurre tenemos auténticos intentos de disociación patológica en el hombre. En este sentido advierte X. Zubiri: «Uno se pregunta si la vida que comprende, y que no pretende sino comprender no será vida sin comprensión. En todo caso uno piensa que, bajo esa forma de pura comprensión de las demás vidas, no late una conformación de la propia vida, que quiere mantenerse al margen de las vidas de los demás» (SH 590). Por ello, la salud moral como higiene psicobiológica del hombre es su realización: *el amor de la libertad en la verdad* <sup>47</sup>.

Una vez que hemos afirmado que la ARE es acción moral es momento de preguntarse: ¿cómo se discierne el sentido binario de la acción moral concreta? El criterio de juicio moral para cada acción concreta es el análisis de la promoción de la *acción moral de realidad*, como felicidad; o su degeneración, como la muerte del animal de realidades, en el campo del logos, y la verificación en el mundo de la razón <sup>48</sup>. Un planteamiento más radical que el de J. Finnis, donde los bienes que expresan los fines generales de la vida humana no adquieren fuerza moral hasta que son concretados en proyectos y disposiciones de la acción racional. Para J. Finnis, los bienes básicos y los principios de razonabilidad práctica son las únicas guías que tenemos los seres humanos. Cada uno de los bienes es objetivamente básico, primario e inconmensurable con los otros respecto a su importancia. Los requerimientos de razonabilidad práctica sirven de criterios objetivos para distinguir procesos de deliberación y para distinguir entre la actuación moralmente recta y equivocada. Estos requerimientos son principios morales que completan los primeros bienes premorales que describen las formas básicas del bien los valores humanos <sup>49</sup>. El fruto del dinamismo de estos principios es la moralidad, entendida –como se ha indicado anteriormente– en tanto reducción del daño social; incremento del bienestar; incremento de la armonía social; universalización del proceder; la realización del individuo; la preservación de la libertad y la identidad personal; la promoción de la razonabilidad práctica.

¿Qué significa que el discernimiento de la acción moral de realidad se mueva en el campo del análisis del logos? El análisis enjuicia la acción concreta respecto al grado de promoción o degradación armónica respectiva de la unidad de los momentos: verdad-amor-libertad del dinamismo de la *acción moral de realidad*. El juicio de la acción concreta respecto al momento de ver-

<sup>46</sup> A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, 151; cf. J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, 60.

<sup>47</sup> A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, 163.

<sup>48</sup> Cf. R. ECHEVERRÍA ALVARADO, *La vida humana como búsqueda y discernimiento. El dinamismo de la personalización en la antropología filosófica de Xavier Zubiri*. [Excepta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregorianae] (Roma, 1996).

<sup>49</sup> C. COVELL, *The Defence of Natural Law*, 201.

dad es sobre la promoción o degradación del dinamismo que desde la verdad real, en la verdad como coincidencia, fluye hacia la verdad racional; el juicio respecto al momento de amor es sobre la promoción o degradación del dinamismo, que desde la estética fluye comunicante en el amor personal hacia la justicia mundial; el juicio respecto al momento de libertad es sobre la promoción o degradación del dinamismo que desde la liberación fluye en *libertad para* la praxis de cada acción particular.

Ahora bien, en este juicio en el logos de la ARE, ¿no se está de lleno en la *falacia naturalista* al pretender obtener juicios de valor de hechos? Desde Hume <sup>50</sup> parece estar establecido como dogma incuestionable que las percepciones a lo sumo lo que nos pueden dar es hábito o costumbre pero nunca causalidad (EDR 77). De manera que de lo que *es* no se puede obtener el *deber*. Afirmar lo contrario sería caer en la falacia naturalista <sup>51</sup>. Pero este dogma es falso porque se asienta en dos errores fundamentales: que el 'por qué' es causalidad, y que la causalidad no está dada en nuestras aprehensión sentiente. Ambas ideas son equivocadas porque la funcionalidad de lo real campal está dada en el sentir intelectual (IRA 237); y en la funcionalidad de la realidad analizada en el logos la 'sucesión' no es la sucesión de dos impresiones (Hume) sino una impresión de realidad sucesiva. Por consiguiente, la sucesión es ya un modo de funcionalidad. Por ello puede afirmarse que por percepción sensible podemos discernir en el logos, en funcionalidad de lo real, una realidad que es intrínsecamente debitoria.

Pero el discernimiento del logos no es algo apodíctico, sino que, como hemos visto, está sometido al error. Por ello, desde su humilde evidencia, invita a adentrarse en una marcha posterior. El discernimiento moral también sig-

<sup>50</sup> Cf. T. FOWLER, *The Formality of Reality: Xavier Zubiri's Critique of Hume's Analysis of Causality*: The Xavier Zubiri Review 1 (1998) 57-66.

<sup>51</sup> Para Moore, la falacia naturalista la cometen tanto las éticas naturalistas, que identifican la bondad moral con otras cualidades naturales, como las éticas metafísicas, que la identifican con propiedades no naturales pero de género diferente a las morales. También es frecuente entender por falacia naturalista aquella que surge al pretender deducir conclusiones prácticas normativas o valorativas a partir de premisas que contienen sólo información acerca de hechos. Pero como advierte G. Gutierrez, en línea con J. Finnis, el mismo Hume cae en la falacia de la *ignoratio elenchi* al mantener su convicción de que el uso de la razón, en la moral, se reduce a secundar eficazmente el deseo; la razón no es, ni debe ser, más que sierva de las pasiones. Si Hume distorsiona las relaciones entre la naturaleza y la moralidad, el propósito de Zubiri es recomponer la unidad rota en la modernidad entre el hombre y el mundo por planteamientos falaces, cf. G. GUTIÉRREZ, *De la naturaleza a la realidad. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista*: VARIOS, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, 63-64; 68; 70; cf. J. COROMINAS, *o. c.*, 349-355. Sobre el tema puede verse: J. DODD-S. STERNILLET, *The Is Ought Gap, the Fact Value Distinction and the Naturalistic Fallacy*: Dialogue-Canadian Philosophical Review, vol.34 no.4 (1995) 727-745; D. ROHATYN, *Burying Moore Naturalistic Fallacy*: Proceedings Of The American Catholic Philosophical Association, vol.56 (1982) 173-185; P. SIMPSON, *Thomas, Saint on the Naturalistic Fallacy*: Thomist, vol.51 no.1 (1987) 51-69; J. WROBLEWSKI, *Kelsen, The Is-Ought Dichotomy and Naturalistic Fallacy*: Revue Internationale De Philosophie, vol.35 no.138 (1981) 508-517.

nifica entrar en el mundo de la razón (donde se encuentra J. Finnis). Significa que nuestro juicio moral busca ser verificado en el encuentro como realidad verdadera. Con todo, en ocasiones, después del análisis de la acción concreta respecto a la promoción en la unidad de los momentos de la *acción moral de realidad*, puede ocurrir que no se alcance claridad. En esos casos la búsqueda debe continuar. Y como la búsqueda es un dinamismo que requiere tiempo, si el criterio de discernimiento moral se torna provisional, aparentemente imposible o contradictorio, ello es fruto de la misma gradualidad del acercamiento en marcha hacia el encuentro de la realidad verdadera. En estas situaciones puede resultar prudente condicionar la acción concreta a que más análisis, y más búsqueda racional, finalmente la clarifique.

En definitiva, todo intento de fundamentación en general no puede hacerse desde la acción moral racional que no infiere normas desde los hechos. J. Finnis afirma que la tradición de Derecho natural tomista ha respetado la imposibilidad de la inferencia del 'deber ser' desde el 'es'. La cuestión clave para descubrir lo que es moralmente correcto o incorrecto es preguntarse por la concordancia con la naturaleza humana desde los primeros principios no-derivados de la *razonabilidad práctica* que no hacen ninguna referencia a la naturaleza humana sino solamente al bien humano. En el análisis de la ARE, sin embargo, la ARA es acción moral de realidad. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes sólo es posible en una realidad que es dinamismo moral; *físicamente moral y como moral es físicamente real*. En la *acción de realidad* la preferencia es movida por el carácter con que las posibilidades mismas solicitan al hombre en virtud de su interna cualidad que trasciende el contenido de la posibilidad concreta. Desde el atenuamiento al hecho de la acción de realidad, la *acción* —a diferencia de lo que afirma J. Finnis— es ella misma dinamismo moral en un dinamismo anterior a toda conciencia o responsabilidad moral.

#### 4. LA TELEOLOGÍA DE LA ACCIÓN MORAL DE REALIDAD

Desde el hecho de la ARE, en parcial coincidencia con la ARA, el *télos* de la acción está en la misma acción, *bonum semper in actu*<sup>52</sup>. El *télos* es la producción y reproducción de la vida ( $\beta\iota\omicron\varsigma$ ), o la muerte. La vida como bien es la promoción de la realidad humana en orden a la felicidad ( $\epsilon\nu\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ ) como su plenificación<sup>53</sup>. Si en la ARA de J. Finnis la plenificación se entiende no como otra cosa que la realización de los bienes básicos, sin que exista algún tipo de 'contenido' más allá de ellos, en la ARE el bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad (SSV 252). La condición buena del hombre, su *télos* inmediato y próximo, es justamente la plenitud de su interna e intrínseca sustantividad como felicidad (SSV 253); felici-

<sup>52</sup> M. BLONDEL, *L'action* (1893) 139.

<sup>53</sup> Cf. J. COROMINAS, *o. c.*, 132-133.

dad que es el placer de todos los placeres, el interés de todos los intereses y la utilidad de las utilidades; es *vivere secundum naturam* en el sentido promotor de sí mismo, que es más que vivir 'correctamente' de acuerdo con la razón (κατορθωμα).

El *télos* lo es de la sustantividad humana. El hombre, en su ARE, tiene que comportarse en una u otra forma respecto de esa realidad que es él mismo. En ese 'comportarse', la conformidad con la felicidad es la promoción del bien de la sustantividad humana; conformidad que no es mera adecuación estática y formal, sino que es dinamismo respecto del bien, donde la acción concreta, precisamente por su condición, promueve o no promueve el bien de la sustantividad humana. Pero conviene precisar que la sustantividad humana no es lo mismo que persona, antes de toda consideración sobre la persona, las acciones concretas tienen consideración de buenas o de malas respecto de la sustantividad humana. La persona lo que añade a la realidad 'de suyo' del hombre es únicamente el poseerse a sí misma, 'el ser suya'. Lo único que agrega la acción moral personal es que el bien y el mal son 'mi' bien y 'mi' mal, pero no constituye el bien y el mal que son míos (SSV 254).

El *télos* es dinamismo de realización. En el hombre, la realidad se le presenta en formalidad de bien que es dinamismo moral. El bien de la acción no es el objeto de 'lo que todos desean' de Aristóteles porque, como señala X. Zubiri, en este caso lo que hace el deseo es definir una justeza pero no una justificación. Tampoco el *télos* es un 'valor' que esté en la realidad independiente del hombre. El valor no es lo último porque su 'valía' es en orden a la realización; su valía lo es para la apropiación de posibilidad humana de realización (cf. SH 285). La *perfectio* de la 'realización' es el contenido del *télos*. En la ARE el hombre busca 'realizarse' haciéndose cargo de la realidad (promoviendo o degradando el dinamismo de la propia ARE) en cada acción concreta: su figura de perfección. En coincidencia con el planteamiento de J. Finnis, la figura de la *perfectio* de la ARE no está determinada y puede ser multiforme. Ello es debido al carácter inespecífico como riqueza expresiva infinita y abierta de la ARE, ya que por ser el hombre su propio bien radical deja 'a su cargo' la figura concreta del bien (SH 388). Pero la indeterminación de la *perfectio* de la ARE no es absoluta; lo que el hombre determina no es el ser hombre (el dinamismo armónico de verdad-amor-libertad), sino el cómo ser efectivamente hombre; su figura plenaria de realización humana (SH 390).

En la determinación de cómo se es efectivamente hombre lo que se busca es la felicidad definitiva como la posibilidad radical que el hombre tiene apropiada y que es la posibilidad de todas las posibilidades de realización <sup>54</sup>. Como contenido, esa posibilidad no está concretada, pero, como posibilidad que el hombre posee, es perfectamente real (SH 393). En la búsqueda de esta felicidad el hombre no se siente 'meramente' bien en su subjetividad, sino que

<sup>54</sup> Ibid., 133.

se siente 'realmente' bien; en buena figura respecto a su dinamismo de *verdad-amor-libertad* (cf. SH 391). En este sentido, la vida del hombre no es otra cosa que la felicidad en las acciones concretas de la vida. Acciones que tienen el carácter de definitorias, pero no son definitivas mientras el hombre viva.

El t́elos de la felicidad lo es de una comunidad hist́orica. La felicidad como la realidad moral en la plenitud del dinamismo de sus momentos se encarna en comunidad hist́orica. Ello significa que 'los otros' no son śolo espectadores pasivos de mi realizaci3n personal como dinamismo de mi plenificaci3n, sino que, por el contrario, sus acciones, y el dinamismo pasado, presente y futuro de su realidad sustantiva ser3n inesquivable fuente de posibilidades o imposibilidades para la realizaci3n personal y viceversa <sup>55</sup>.

En definitiva, la ARE confirma el t́elos de la *perfectio* de J. Finnis pero con un contenido de realidad. En la fundamentaci3n de los derechos humanos de J. Finnis su t́elos se asienta sobre un conjunto de bienes fundamentales que configuran el bien com3n, ́el los denomina las formas b3sicas de realizaci3n humana. J. Finnis afirma una completa aprehensi3n del bien humano, y se distancia de las teorías reduccionistas. En J. Finnis estos siete bienes b3sicos son *pre-morales* e inconmensurables. ́El argumenta que los bienes objetivos son 'propuestos' por la raz3n pr3ctica. Bienes humanos que informan los permanentes principios de la raz3n pr3ctica, y que organizan la b3squeda de lo que cualquier ser humano podría razonablemente querer hacer, tener o ser; bienes b3sicos que J. Finnis considera ser parte integral de la realizaci3n humana. Sin embargo, desde el an3lisis de la ARE, aunque se coincide con J. Finnis en que el bien es la promoci3n de la realidad humana en orden a la felicidad como su plenificaci3n, en el hombre, por ser dinamismo de realizaci3n moral, la realidad se le presenta en formalidad de bien que es moral. La 'realizaci3n' es el contenido del bien como felicidad que no es meramente sentirse bien, sino sentirse 'realmente' bien en la posibilidad de todas las posibilidades. Felicidad que es en śi misma moral y en la que no cabe disyunci3n entre ser feliz y ser moral.

En la ARE el bien queda vinculado a la moral porque el hombre est3 proyectado f́isicamente ante śi mismo en forma de felicidad (cf. SH 391). El hombre tiene que ir haciendo su vida mediante la resoluci3n de las situaciones en las que inevitablemente se ve comprometido. Pero no puede salir de ellas de cualquier manera, sino en la 'mejor forma'; en forma plenaria. Ella es la posibilidad de las posibilidades: la plenitud o perfecci3n humana psicobiol3gica. En eso consiste la felicidad; ser hombre en forma plenaria. Con ello, la ARE se distancia de quienes entienden que la moral no tiene nada que ver con la felicidad. Por el contrario, el bien de la felicidad es en śi mismo moral, y no cabe disyunci3n entre ser feliz y ser moral (SH 394). De modo que el dinamismo moral de la justificaci3n de la vida no es, y no puede ser otra cosa, sino

<sup>55</sup> F. J. NIÑO MESA, *Los otros como posibilidades mías*, 77-78.

la propia felicidad concreta del hombre (SH 440). Ciertamente, este dinamismo de la felicidad tiene un carácter abierto desde su propia estructura en orden a la determinación de la forma plenaria de la misma (SH 415). Su forma concreta tiene que determinarla el hombre, como necesidad intrínseca, por estar abierto en su propia inteligencia sentiente a cualquier forma de realización. En la concreción de la felicidad, las posibilidades reciben un signo por referencia a esa posibilidad radical. El signo binario puede ser el bien o el mal, siempre en referencia al bien supremo de la felicidad (SH 395). En ello, la inconmensurabilidad de los siete bienes básicos ofrecidos por J. Finnis lo es de los tres momentos de la actualización de la realidad en la ARE: *verdad-amor-libertad*, y que es el núcleo integrador de todos los demás.

## 5. CONTENIDO FORMAL DE LA ACCIÓN MORAL DE REALIDAD

### 5.1. *Momento de verdad*

El contenido de la ARE en su sentido binario positivo de *producción y reproducción de la vida* ( $\beta\iota\omicron\varsigma$ ) es actualización de la realidad en intelección sentiente como promoción de la verdad: (i) verdad real, en la actualización de la realidad en la aprehensión primordial de realidad; (ii) verdad coincidencial, en la actualización de la realidad en el logos sentiente; (iii) y verdad racional, en la actualización de la realidad en la razón sentiente. En el sentido binario negativo (*thanatos*) la actualización de la realidad es como degradación de la verdad: la mentira.

#### 5.1.1. Dinamismo de intelección sentiente en el hombre

En su intento de fundamentación de los DH, dos de las inclinaciones intelectivas espontáneas de la acción práctica del hombre en las que se apoya el análisis de la ARA son, en primer lugar, el incondicional deseo de conocimiento; y en segundo lugar, el deseo de una apropiada relación entre *principium et finis*; los fines (los bienes básicos) humanos y los medios para realizarlos <sup>56</sup>.

El conocimiento, en J. Finnis, es algo bueno en sí mismo, intrínseco, digno de conseguir sin restricción de asunto o limitación a lo que en concreto suscitó su dinamismo. El bien del conocimiento es autoevidente, obvio; un axioma que no puede ser demostrado y no necesita demostración <sup>57</sup>. El conocimiento es un bien en el sentido de ser el objeto deseable, y en el sentido de la manifestación de la forma general de bien que puede ser participada y realizada en muchas maneras y ocasiones. Por otro lado, que el conocimiento sea un

<sup>56</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Unnatural Acts*, 372.

<sup>57</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 65.

aspecto de la realización humana autoevidente no significa que, de hecho, todo el mundo le reconozca su valor<sup>58</sup>. El bien del conocimiento no se deduce del hecho de la existencia de su deseo. La universalidad del deseo no es causa suficiente para inferir que el objeto de tal deseo es realmente un bien objetivo. En J. Finnis, el valor del conocimiento no se deduce del hecho de la existencia de deseos o inclinaciones de una estructura profunda del pensamiento humano<sup>59</sup>.

El conocimiento es, además, un principio práctico<sup>60</sup> (unidad de la razón teórico-práctica), el cual puede ser rechazado o ignorado, pero que, una y otra vez, se encuentra implícito en las deliberaciones y en el discurso, dejando en evidencia las incoherencias. El único modo de evitar su uso práctico es la arbitrariedad como forma de proceder<sup>61</sup>. Para J. Finnis, este bien puede descubrirse por el ateniimiento cuidadoso y sincero a las acciones humanas<sup>62</sup>.

Según J. Finnis, el bien del conocimiento estructura nuestra búsqueda de los demás bienes. La participación en los mismos, en diverso grado, variedad, especialización, combinación y concentración, es conformada por los requerimientos de la razonabilidad práctica a través de los compromisos personales, la selección de los proyectos y su realización<sup>63</sup>.

Sin embargo, desde el análisis de la ARE se entiende que toda reflexión intelectual acerca de las posibilidades del conocimiento práctico de J. Finnis necesita de alguna conceptualización previa de lo que sea la intelección de *realidad*. Como señala X. Zubiri, es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. Desde Kant, se había entendido que la primera tarea por la que hay que comenzar toda búsqueda intelectual es preguntarse sobre ¿qué es lo que se puede saber?, sobre nuestra posibilidad de conocimiento cierto como paso previo a cualquier afirmación que pretenda validez y, además, validez universal. Sin embargo, el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro (IRE 9ss). En esta tarea superadora del racionalismo kantiano, la ARE responde a la pregunta sobre el saber afirmando que éste comienza siendo *intelección* en cuanto tal, no conocimiento (IRE 11). En el sentir, la intelección es más radical que el bien básico del conocimiento de J. Finnis<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid., 66.

<sup>60</sup> G. GRISEZ, *The Structures of Practical Reason, some Comments and Clarifications*, 271.

<sup>61</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 72.

<sup>62</sup> Ibid., 73.

<sup>63</sup> Ibid., 100.

<sup>64</sup> Para Finnis, son formulaciones de principios prácticos afirmar que el conocimiento es algo bueno de conseguir; que es bueno estar bien informado y conseguir claridad mental como forma de vivir y de ser, y que la confusión y la ignorancia, en cambio, deben ser evitadas, J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 59; 63.

La intelección <sup>65</sup> es acto de *aprehensión* de la realidad como *de suyo* en inteligencia sentiente, y no es acto de una facultad ni de una conciencia; la intelección es momento de un dinamismo <sup>66</sup> no formalmente intencional, sino un 'físico estar presente' de las cosas de las que me estoy dando cuenta (IRE 20-25). La intelección es de realidad que no es 'cosa en mí' ni 'cosa en sí' sino *de suyo*, como la forma propia de intelección de los humanos. De este modo, para pretender una justificación atendida a los hechos, la ARE requiere la transformación (no acometida por J. Finnis) de la conceptualización de la intelección propia de la inteligencia concipiente de la metafísica, o de la sensible, por la intelección propia del hecho de una inteligencia sentiente <sup>67</sup>.

<sup>65</sup> En la ARE, el análisis que se hace de la intelección asume y hace suyo el realizado por X. Zubiri, prácticamente en su totalidad. (Ver: Parte I, Capítulo II (2)). Por razones de presentación sistemática del contenido de la ARE hemos juzgado oportuno incluir algo más desarrollados los apartados 5.A(1)(2). Si el lector considera suficiente la extensión del análisis de la Parte I puede omitir ahora la lectura de estos últimos apartados, correspondientes al momento verdad.

<sup>66</sup> Cf. N. ORRINGER, *The Concept of Dynamism in 'Estructura Dinámica de la Realidad'*: *The Xavier Zubiri Review* 1 (1998) 23-29.

<sup>67</sup> En inteligencia sentiente es en lo que consiste el dinamismo de la *acción de realidad* del curso de la vida del animal de realidades. En ese dinamismo se dan tres momentos dinámicos de realidad: intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Tres momentos de la única *acción de realidad* donde la realidad en intelección sentiente —el primero de los tres momentos— fluye desde la aprehensión primordial de realidad en el logos hacia la razón. Por la frecuencia de uso del concepto inteligencia, y para evitar reducciones, creemos que se puede reservar el término inteligencia humana para describir toda la *acción de realidad*, esto es, englobando también el sentimiento afectante y la voluntad tendente junto con la intelección sentiente. En esta línea se manifiesta A. González para quien, si se acepta la convención tomada de la historia de la filosofía de denominar 'inteligencia' a aquello que distingue a la realidad humana de la animal, hay que ampliar el contenido al sentimiento afectante y a la voluntad tendente, cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 187-188. Sobre el tema ver: F. ALLUNTIS, *Meditaciones zubirianas. Logos y razón*: *Verdad y Vida* 47 (1989) 285-304; ID, *Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendencia*: *Letras de Deusto* 20/46 (1990) 109-131; C. BACIERO, *Inteligencia y realidad*: *Cuadernos de Pensamiento* 1 (1987) 11-19; J. BAÑÓN, *La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri*: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 18 (1991) 65-80; ID, *Reidad y campo en Zubiri*: *Revista Agustiniiana* 34 (1993) 233-265; ID, *Inteligencia y esencia en Xavier Zubiri* [tesis en la Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Filosofía] (Salamanca, 1989); S. J. CASTILLO ROMERO, *El dinamismo de la intelección en el conocimiento según X. Zubiri* [tesis en la Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Philosophiae] (Roma, 1992); J. M. CIGÜELA, *Inteligencia, realidad y esencia en el planteamiento de Zubiri*: *Revista de Filosofía (La Plata)* 19 (1967) 23-54; J. CONILL SANCHO, *La noología de X. Zubiri*: *Revista de Filosofía (Madrid)* 8 (1985) 345-369; J. ECHANOA DE BASALDUA, *En torno a la 'intelección humana' de Xavier Zubiri*: *Anales del Seminario de Metafísica* 18 (1983) 113-126; I. ELLACURÍA, *La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente*: *Razón y Fe* 203 (1981) 126-139; ID, *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*: *ECA* 43 (1988) 633-650; G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *La inteligencia según Zubiri*: *Razón Española* 1 (1983) 7-36; A. FERRAZ FAYOS, *Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación*: *Arbor* 108 (1981) 209-214; ID, *Inteligencia y razón en Zubiri*: *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia* 1 (1984-85) 31-67; G. GARCÍA GARCÍA, *La inteligencia sentiente y la dimensión histórica del ser humano, según Xavier Zubiri (Planteamiento metafísico)* (León, 1978); G. GÓMEZ CAMBRES, *La inteligencia Humana. Introducción a Zubiri. II* (Málaga, 1986); G. LOIZAGA LATORRE, *Realidad y dinamismo*

### 5.1.1.1. La aprehensión primordial de realidad

El dinamismo de la *acción de realidad* arranca, en intelección sentiente, de la aprehensión primordial<sup>68</sup> de realidad como retinencia atenta de lo real en su realidad propia. Un momento intelectual ignorado por la ARA y que es una de las grandes aportaciones de la filosofía de X. Zubiri. Pero antes del estudio de sus características, es importante señalar que la ARE comienza en su dinamismo integral por el momento intelectual de la aprehensión primordial de realidad o por el momento volitivo de la praxis ejecutiva de la acción concreta. Comenzar metodológicamente el análisis por la aprehensión primordial significa afirmar que junto al momento intelectual se aprehende el momento de sentimiento y el momento volitivo. Comenzar el análisis por el momento de la ejecución de la acción concreta significa afirmar que en la praxis se ejecuta, junto al momento volitivo, el momento de sentimiento y el momento intelectual. Conviene advertir que la circularidad del dinamismo que comienza o termina por la *aprehensión primordial-praxis ejecutiva* no es la circularidad propia de un sistema cerrado autopoético, sino que, por ser de realidad, es una circularidad en la espiral de la promoción o degradación del dinamismo de realización.

Retomando el momento intelectual de la aprehensión primordial de realidad en sus características, ésta lo es, en primer lugar, como retinencia de lo real 'en su realidad propia'. Es decir, la aprehensión lo es de algo en su formalidad. Pero la formalidad de la alteridad en la aprehensión no funcionaliza totalmente lo aprehendido, sino que es formalidad de la realidad en su modo constitutivo y por sí misma. Es lo que X. Zubiri llama 'de suyo'<sup>69</sup>. En segun-

*en la intelección sentiente. (Análisis de la trilogía zubiriana)*, (San Sebastián, 1986); A. LÓPEZ QUINTÁS, *Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en la realidad: Filosofía española contemporánea*. Temas y autores (Madrid, 1970) 196-272; ID, *Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri*: Homenaje a Zubiri vol. II, (Madrid, 1970) 217-248; J. MARCILLA, *El punto de partida de la filosofía en Xavier Zubiri* [tesis en la Pontificia Universidad Gregoriana] (Roma, 1990); J. M. MELERO MARTÍNEZ, *¿Qué significa 'conocer' para X. Zubiri?: Ensayos*. Revista de la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de Albacete 3 (1989) 77-101; F. NIÑO MESA, *Xavier Zubiri, filósofo de la inteligencia humana*: Revista de la Escuela General Santander (Bogotá) 21 (1983); J. F. PINO CANALES, *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección* [tesis en la Universidad Pontificia de Comillas. Facultad de Filosofía] (Madrid, 1992); A. PINTOR-RAMOS, *Ni intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 9 (1982) 201-218; E. RIVERA DE VENTOSA, *El método gnoseológico de Zubiri: 'atenerse a las cosas mismas'*: Naturaleza y Gracia 22 (1975) 265-291; F. H. RIVERO, *El estudio científico de la inteligencia. Acotaciones filosóficas*: Anuario Filosófico 22/2 (1989) 173-178; M. L. ROVALETTI, *Inteligencia y realidad*: Revista Portuguesa de Filosofía 41 (1985) 449-458.

<sup>68</sup> F. ALLUNTIS, *Meditaciones zubirianas: aprehensión primordial*: Letras de Deusto 19/43 (1989) 121-145.

<sup>69</sup> X. Zubiri entiende que este 'de suyo' es físicamente trascendental, es decir, está abierto como 'de suyo' tanto a lo que es la cosa en su suidada como a las otras cosas. Esta apertura física de la formalidad de la realidad en cuanto tal es la *trascendentalidad comunicativa de realidad*. En esa apertura, lo trascendental permite que la realidad se exprese como fuerza de imposición,

do lugar, la aprehensión primordial de realidad es 'retinencia' como la intelección de algo real en y por sí mismo, pero 'solamente' como real en y por sí mismo; es el modo positivo y primario de actualidad. Es pura y simplemente modo de quedar (IRE 45). La actualidad intelectiva es tener por término la formalidad de la realidad tal como 'queda reposando' sobre sí misma; 'está' presente como realidad (cf. IRE 150-153)<sup>70</sup>. Finalmente, en tercer lugar, que la aprehensión primordial de realidad sea 'atentiva' significa que es aprehensión de *centración* y aprehensión de *precisión*. En el primer momento se delimita lo aprehendido y, en el segundo, lo que no está aprehendido como centro queda al margen de la aprehensión, como simple marginación (cf. IRE 260-262).

Pues bien, en la aprehensión primordial, la precisión centrada del 'de suyo' queda aprehendida en su formalidad: *unitaria*, *directa* e *inmediatamente*. *Directamente* significa que la formalidad de la realidad, en la aprehensión primordial de realidad, no es a través de representaciones o cosas semejantes. *Inmediatamente* significa que no está aprehendida en virtud de otros actos aprehensivos o razonamientos de cualquier orden (IRE 65). La índole *unitaria* significa que la actualidad de la intelección en la aprehensión es la misma que la de lo inteligido porque la actualidad de la inteligencia sentiente es 'a una' actualidad de lo inteligido y de la intelección (IRE 25). Es una actualidad *común*<sup>71</sup>. La comunidad de actualidad es 'con', 'en' y 'de'. Es actualidad 'con' porque al actualizar la cosa, en la intelección sentiente, queda actualizada la realidad de la intelección misma, la intelección queda 'co-actualizada'. Es comunidad 'en' porque en la actualidad común está presente la cosa 'en' la intelección sentiente, del mismo modo que ésta lo hace 'en' la cosa. Es comunidad 'de' porque dicha actualización de una misma formalidad de realidad tiene el carácter de ser un 'prius', como formalidad del 'de suyo'. Por ello se puede decir que en la aprehensión lo actualizado es algo anterior a su actualización misma en la intelección sentiente (cf. IRE 159s).

forzosidad; lo que habitualmente se llama la fuerza de las cosas y que no es sino un momento trascendental de la realidad; del 'de suyo'. En la historia se ha conceptualizado como 'moira', naturaleza, o ley a lo que no son más que formas de llamarle a la fuerza de la realidad. En la trascendentalidad, la apertura tiene un momento suificante según el cual lo que es 'de suyo' es formalmente 'suyo' y hace suyo todo lo que adviene a la cosa. A esta primacía Zubiri le llama poder o poderosidad o mera dominancia de lo real en tanto que real; dominancia del momento de realidad sobre el contenido. Las cosas reales no consisten tan sólo en la intrínseca necesidad *de* la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad, consisten también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de lo real sobre el contenido (IRE 198). Estos tres momentos 'de suyo', fuerza y poder competen a toda impresión de realidad y a toda conceptualización de la realidad en cualquier nivel histórico (cf. IRE 196-199).

<sup>70</sup> Para X. Zubiri no es información ni configuración, sino autonomización; la formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (Gestalt).

<sup>71</sup> Para X. Zubiri, por común hay que entender la mismidad numérica de la actualidad de lo inteligido y la intelección. No es una comunidad de actualidad como comunicación de sustancias, que sería una construcción metafísica y no un hecho (IRE 156).

Pero la afirmación intelectual en la inteligencia sentiente no se agota en la aprehensión primordial de realidad. Aunque la aprehensión primordial de realidad muestra más riqueza como intelección que sus modos ulteriores, sin embargo, ella presenta, a la vez, una gran insuficiencia puesto que lo que algo es 'en realidad' es un enriquecimiento de lo que algo es 'como realidad'. Como señala X. Zubiri, digamos que si los modos ulteriores no nos dan más realidad, es decir, son 'sucedáneo', la realidad en ellos queda actualizada más ricamente (IRE 267).

### 5.1.1.2. El logos sentiente

Si J. Finnis carece del análisis de la realidad de la aprehensión primordial, lo mismo le ocurre con el análisis de la realidad del logos sentiente. Su punto de partida intelectual es la razón. Pero antes que la razón, el dinamismo de la *acción de realidad* en intelección sentiente, desde la aprehensión primordial de realidad, se mueve en el logos sentiente. El logos sentiente tiene su propio ámbito: es movimiento intelectual campal entre y por la realidad, en sus tres momentos de dualidad, dinamicidad, medialidad. Por ello, no se debe identificar o absorber en la razón o el lenguaje.

En la ARE el momento intelectual del logos ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) sentiente *reactualiza*<sup>72</sup> lo real campalmente; en el medio del campo<sup>73</sup>. Toda cosa real abre desde sí misma un *campo de realidad* porque todo lo real es individualmente y campalmente real, y aprehendido siempre en estos dos momentos (IL 14). En la *aprehensión primordial de realidad*, los momentos individual y campal están en la realidad actualizada pero aprehendidos *pro indiviso* como momentos de la cosa real misma. Es una aprehensión compacta de realidad donde lo real es aprehendido 'solamente' en y por sí mismo. Sin embargo, la aprehensión del *de suyo*, en virtud de su apertura respectiva como trascendentalidad, como comunidad física de la realidad, como momento de la comunicación, lo es respectivamente a otras cosas. Lo real, entonces, puede ser aprehendido como algo que por abrir un campo está incluido en éste. El 'campo' ya no es sólo un momento compacto de la cosa real, sino *ámbito de la realidad*, debiendo ser inteligida la cosa real no sólo en y por sí misma sino también respecto a las demás

<sup>72</sup> Por ser movimiento sentiente es por lo que –dice Zubiri– en la inteligencia no sentiente de la filosofía clásica no hace falta el logos (IL 54). El logos antes que declaración es intelección de una cosa; es un modo de intelección y no estructura que reposa sobre sí misma. Por ello critica Zubiri la tendencia de los griegos a la logificación de la intelección (IL 48). Lo que hay que hacer es intellegizar el logos, conceptuarle como un modo, como una modalización del inteligir. Entonces el logos aparece, no como intelección del ser, sino de la realidad sentida en impresión.

<sup>73</sup> El campo es campo de la realidad, es unidad propia de las cosas reales que excede lo que cada cosa es individualmente, es la respectividad de lo real dada en impresión de realidad como trascendentalidad y ámbito. Campo, como modo sentiente de la apertura de la trascendentalidad, y campo como el ambiente que generan las cosas (IL 31).

(IL 15). Por ello, puede afirmarse que el dinamismo de la *acción de realidad* dentro del ámbito de realidad es el dinamismo del *logos*. Un *logos* como un modo de 're-actualización' desde la aprehensión primordial de realidad (IL 16). Así, si aprehender la cosa campal es propio de la aprehensión primordial de realidad, aprehender la cosa campalmente es lo propio del *logos* (IL 20). En el *logos* sentiente toda cosa real está campalmente actualizada como 'entre' otras cosas y 'en función' de estas otras como la *funcionalidad* de lo real<sup>74</sup>. Funcionalidad que es algo sentido y no concebido; no es inferencia sino un dato inmediato y formalmente dado en la impresión de realidad (IL 39). Este aspecto del *logos* sentiente es de capital importancia para poder salir del riesgo de *falacia naturalista* en la pretensión de la justificación de los derechos humanos.

En la ARE, el momento intelectual del *logos* sentiente es dual. La dualidad del *logos* no es, como señala X. Zubiri, duplicidad ni composición de aprehensiones primordiales sino que es aprehender la realidad de la cosa a la luz de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida (IL 59). La dualidad es dinámica, es decir, la dualidad del *logos* es inteligida en un transcurso; en un movimiento en una cosa desde otra. Es una intelección como movimiento de *retracción* en el que tomamos distancia de lo que es en realidad la cosa aprehendida en aprehensión primordial. En la retracción se entiende en una simple aprehensión lo que la cosa sería: su 'esto', su 'cómo', y su 'qué'. Tres dimensiones que dan lugar a tres formas de simple aprehensión: precepto, ficto y concepto. «El 'esto' es aprehendido en simple aprehensión como 'precepto'; el 'cómo' es aprehendido en simple aprehensión como 'ficto'; el 'qué' es aprehendido en simple aprehensión como 'concepto'. Son las tres formas de intelección de simple aprehensión en distancia, son las tres formas de actualización impelente de la actualización diferencial de lo real» (IL 106). Desde esta distancia de retracción la inteligencia en *reversión* vuelve expectante a las cosas reales en su libre creación para intentar inteligirlas como *afirmación*<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Para X. Zubiri la funcionalidad de lo real en sus tipos puede ser: sucesión, coexistencia, posición, espaciosidad, espacialidad, etc. La funcionalidad es lo que se expresa en la preposición 'por'. Así, todo lo real 'por' ser campalmente real lo es funcionalmente 'por' alguna realidad.

<sup>75</sup> Para X. Zubiri, un movimiento de retracción hacia lo que esta cosa 'sería' en realidad, y un movimiento reversivo nos lleva, distanciadamente, a inteligir lo que la cosa efectivamente 'es' en realidad. Una aprehensión dual nos ha llevado a inteligir lo que la cosa real es 'en realidad' como juicio; como una 'afirmación' (IL 110). Afirmación es afirmarnos intelectivamente en lo que es lo real en esa distancia (IL 111). Dicha afirmación tiene cuatro momentos constitutivos: momento de realidad efectiva de lo que se afirma como siendo real; el momento afirmativo en cuanto tal, el momento de la actualización diferencial de la realidad dentro de la realidad, como ir de 'lo real' a lo que es 'en realidad' por el rodeo de irrealidad, y, finalmente, el momento del *discernimiento* de lo afirmado entre los muchos 'sería' de aquello que 'es' (IL 125). La afirmación puede ser posicional, proposicional y predicativa según las funciones de lo real: posicional, complexiva y conectiva. De manera que el *logos*, que nace de la impresión de

«La expectación conduce distanciadamente por el rodeo de la simple aprehensión, a una afirmación: es la intelección de lo que la cosa es en realidad, una intelección en distancia. El *intentum* es ahora una intelección afirmativa» (IL 107).

En la ARE, la intelección de la realidad en logos sentiente es como ‘análisis’. El análisis será correcto cuando los conceptos son conformes a los hechos que se quieren aclarar y que sean inteligibles por el interlocutor. En esa tarea, en la ARE, el lenguaje utilizado en el análisis del logos sentiente toma de hecho los conceptos del lenguaje habitual (es lo que J. Habermas entiende por la apertura del *lenguaje ordinario*), de la filosofía y/o de la ciencia; y puede ser tan minucioso como el que utiliza la razón. Con ello no se abandona el momento intelectual del logos; se permanece en el campo analítico siempre que lo que se haga sea *aclarar los positum* desde un sistema conceptual determinado, dentro siempre del campo de la aprehensión <sup>76</sup>. Sólo cuando se *busca el fundamento* de lo que sean las cosas actualizadas en el campo de la realidad es cuando marchamos ‘hacia’ el mundo de la razón.

En el logos analítico (*αναλυσις*) obtenemos la evidencia <sup>77</sup> (IL 206) como coincidencia en progresiva conformidad, y no como garantías frente al error o como dogmas apodícticos. En la ARE, las evidencias no son dogmas, ni saber absoluto, ni descripciones incuestionables, sino que cabe en ellas el error como una desviación en coincidencia entre la cosa real y las ideas desde las que la quiero inteligir (cf. IL 290ss) <sup>78</sup>.

realidad, vuelve a ella en estas tres formas, fundadas en las tres formas determinadas por lo real aprehendido primordialmente (IL 170). Por otro lado, según los modos de resolución de la expectación intencional tenemos diferentes modos de firmeza: ignorancia, barrunto (vislumbre, confusión, sospecha), duda, opinión (inclinación, probabilidad, convicción), plausibilidad, certeza. Estos modos de afirmación corresponden a la actualización como: indeterminada, inicial (clarescencia, borrosidad, indicación), ambigua, preponderante (clinamen, gravedad, vencimiento), obvia, efectiva.

<sup>76</sup> A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 166.

<sup>77</sup> «Y como tal no nos está dada sino que está medialmente lograda en un dinamismo necesitante, evidenciante, y constituyente de esa intelección sentiente, la cual tiene como carácter formal propio la exactitud, la constricción exigencial. La evidencia, pues, es algo logrado, dinámico, constituyente y exacto» (IL 232).

<sup>78</sup> Y como en el logos no nos hemos salido de la aprehensión, siempre será posible examinar lo que es verdad y error en una afirmación apoyándose en la actualidad misma de las cosas (cf. IL 308-311). De este modo, se produce una gradual aproximación a la conformidad mediante ideas más conformes a la cosa real porque la realidad tiene siempre más propiedades que las ideas desde las que la puedo inteligir (IL 319ss). En este sentido, el movimiento analítico de Zubiri no es alcanzar un saber absoluto, sino arrancar a la realidad *algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad* (IRE 15) en un dinamismo que no es marchar hacia nada sino en moverse en lo aprehendido en el campo (IRE 276). Cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 165ss.

### 5.1.1.3. La razón sentiente

En la propuesta de fundamentación de los derechos humanos de J. Finnis, su análisis le hace afirmar la acción como acción racional, pero no es razón sentiente. Un atenimiento —que se pretende más correcto— a los hechos nos lleva a afirmar que el dinamismo de la *acción de realidad* en intelección sentiente, desde la aprehensión primordial de realidad, se mueve en el logos hacia la razón como momento de búsqueda de lo que es lo real en la realidad mundanal. Razón es modalización de la intelección sentiente y por tanto razón sentiente (IRA 169) <sup>79</sup>.

En la ARE, el dinamismo intelectual termina en la modalización intelectual que es la razón como *marcha* hacia la esencia de la realidad; es marcha hacia el fundamento. Pero esta marcha no parte de cero, sino que está respectivamente dependiendo de un análisis sentiente y de una aprehensión primordial (IRA 13). Desde la aprehensión primordial somos conducidos por un movimiento natural hacia la búsqueda de lo que 'es' <sup>80</sup>. La peculiaridad del movimiento de la marcha respecto al movimiento campal del análisis está en que en el logos es un movimiento desde una cosa real a otra, mientras que en la razón el movimiento es desde una cosa real *hacia* la búsqueda del fundamento mensuradamente determinado de la realidad <sup>81</sup>.

«Se 'afirma' lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad dentro de 'la' realidad, allende las cosas reales sentidas, según una mensura de realidad. Es una búsqueda radical en un mundo abierto en sí mismo. Marcha es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad» (IRA 23-24).

En la ARE, la marcha racional sentiente es actividad intelectual <sup>82</sup> en cuanto es actualidad en 'por qué' <sup>83</sup>; en cuanto es búsqueda abierta creativa del fun-

<sup>79</sup> En este análisis, la razón no puede ser entendida como la esclava de las pasiones (Hume, Russell) sino como *esclava de la realidad*. El fundamento y el contenido de la moral, y el Derecho, es la realidad que desborda a las emociones, las pasiones y los impulsos. Por eso, además, la moralidad no es un tipo de acción racional, sino que la razón es un momento de la acción moral de realidad, cf. C. FRIED, *Reason and Action: Natural Law Forum* 11 (1966) 30.

<sup>80</sup> M. BLONDEL, *L'action* (1893) 47.

<sup>81</sup> «[L]a razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad» (IRA 65).

<sup>82</sup> Para X. Zubiri, la marcha racional es actividad que en cuanto tal es el pensar; y en cuanto modo de intelección la actividad pensante ya no es mero pensar sino que es razón. Razón como carácter intelectual del pensar (IRA 25). La actividad no es de pura y simple acción concreta sino que es un estar accionado en orden a un contenido formal propio (IRA 29), y el pensar es un inteligir que está abierto por lo real mismo como búsqueda de algo allende lo que estoy entendiendo ya. De este modo, el pensar entiende, en actividad, lo real 'allende' en apertura como intelección incoada (IRA 31) y activada por la realidad en cuanto abierta (IRA 32), en busca de la realidad sopesada (IRA 40). La razón en sus momentos propios es intelección en profundidad, intelección mensurante, e intelección inquiriente.

<sup>83</sup> Para X. Zubiri, el objeto del conocimiento es el 'por qué' experimentado como 'por'; la funcionalidad mundanal. Un 'por' que es algo sentientemente dado en la impresión de realidad en cuanto 'por', de modo que lo que se busca es el 'qué' de este 'por' (IRA 241).

damento en el mundo (IRA 109). La ARE busca el fundamento en los tres modos de creación racional señalados por X. Zubiri: *modelizar* (se dota a la realidad profunda de un contenido modélico), *homologar* (se dota a la realidad profunda de estructura básica) y *postular*<sup>84</sup> (se dota a la realidad profunda de un contenido completamente creado), para poder encontrar lo real de la unidad coherencial primaria: la *esencia* (IRA 117)<sup>85</sup>.

En la ARE, la intelección de algo en su realidad profunda, como intelección racional, es lo que formalmente constituye el *conocimiento*. Al enfrentarnos al conocimiento como intelección en razón, el conocimiento resulta *inquiriente* de realidad, intelección *en profundidad* de la realidad mundanal, e intelección formalmente principal y canónicamente *mensurante* de la realidad. Pero desde la ARE el conocimiento no es idéntico a la intelección (antes que razón es aprehensión primordial y logos), ni tampoco a la ciencia (un modo entre otros de conocimiento).

En la ARE, la estructura formal del conocimiento es *objetualidad, método y encuentro* verdadero (IRA 172)<sup>86</sup>. Es la actualización de un *positum* como modo de búsqueda para acceder a la experiencia de lo que es la realidad mundanal<sup>87</sup>.

En la ARE, la razón es momento de búsqueda del conocimiento de lo que es la realidad mundanal<sup>88</sup>. El mundo se constituye en virtud de la apertura respec-

<sup>84</sup> Estos modos de creación racional se apoyan en tres aspectos de análisis campal: la experiencia de notas, la estructura, la constructividad. Respectivamente es experiencia libre, sistematización libre, y construcción libre. En la primera se dota a la realidad profunda de un contenido modélico. En la sistematización libre se dota a la realidad profunda de estructura básica, y por la tercera se dota a la realidad profunda de un contenido completamente creado. «Los tres no son sino modos de movernos intelectivamente en unidad primaria, idéntica e inamisible formalidad de realidad. Y como esta formalidad está intrínsecamente y formalmente dada en impresión de realidad, resulta que los tres modos de creación racional son tres modos creadores de la razón sentiente» (IRA 133).

<sup>85</sup> Respecto al objeto formal de la actividad racional, éste es lo que lo real podría realmente ser (IRA 142). Este 'podría' como posibilidades reales se encuentra en unidad determinando la realidad de un modo incoactivo, coligente y explicativo (IRA 146).

<sup>86</sup> En primer lugar, la objetualidad consiste en ser lo que Zubiri llama *ob-sente*, y que tiene dos caracteres esenciales: carácter categorial, el 'ob' es categoría de actualización; y carácter positivo, el 'ob' es un positum por lo real mismo (IRA 186). En segundo lugar, método como modo de la búsqueda del fundamento en el mundo no es método científico sino que es vía de acceso, vía 'entre, a través de' las formas de realidad (IRA 204). En tercer lugar, el acceso a lo que se quiere conocer es formalmente experiencia, experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal (IRA 222).

<sup>87</sup> En X. Zubiri la experiencia tiene cuatro modos fundamentales: experimentación, penetración, comprobación, conformación. No son métodos sino modos de intelección metódica según los cuales inteligimos 'vialmente' lo real (IRA 257).

<sup>88</sup> Sobre el tema ver: A. GONZÁLEZ, *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*: Miscelánea Comillas 44 (1986) 485-521; J. G. POUT SOLO, *La realidad humana y su actualización mundanal en el pensamiento de Zubiri*: Franciscanum 31 (1989) 195-204; J. SÁEZ CRUZ, *La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1992) 313-362; ID, *Mundanidad y transcendencia en Xavier Zubiri* [tesis en la Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de filosofía] (Salamanca, 1990).

tiva de la formalidad de realidad<sup>89</sup>. Esto es previo a una teoría sobre los contenidos y talidades del cosmos<sup>90</sup>. De este modo, el mundo sentido en impresión de realidad queda abierto; mundanalmente abierto porque es real. En la actividad racional la realidad mundanal sobre la que intelige es la realidad fundamental; es una intelección inquiriente, en profundidad y mensurante<sup>91</sup>. En la ARE, este dinamismo de búsqueda racional mundanal es algo impuesto por la realidad aunque no lo sea su contenido material; y en el mundo la razón da conocimiento, ni la aprehensión primordial ni el juicio lo dan<sup>92</sup>. Los tipos principales de razón mundanal son: la *razón científica* (estudia las cosas en su talidad) y la *metafísica* (estudia las cosas en su transcendentalidad)<sup>93</sup>. Una metafísica que, como señala M. Blondel, requiere una nueva forma de acción<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> Como afirma A. González en *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, la razón mundanal en la filosofía contemporánea ha acusado una subjetivización que ha visto el mundo como el mundo de un sujeto. En Kant, el mundo no es más que una idea de la razón. En el positivismo, el mundo es la totalidad de objetos como posibilidad de sensaciones. En el neopositivismo, lo que interesa no es la objetividad del mundo sino la comunicación intersubjetiva. Más que lo 'qué' sea el mundo, lo que interesa es 'la construcción lógica del mundo' de Carnap, o 'los hechos en el espacio lógico' de Wittgenstein, llegando al solipsismo de la afirmación de que 'el mundo es mi mundo'. Los límites del lenguaje marcarán los límites de 'mi mundo'. La fenomenología de Husserl convertirá el mundo en un título para ciertas unidades de sentido referidas según su esencia a ciertas conexiones de la conciencia absoluta y pura (p. 487). Para Heidegger, el mundo es aquello hacia lo que trasciende el Dasein, transcendencia como ser-en-el-mundo. El mundo, entonces, no es nada óptico sino estructura de relación, aquello desde lo cual el Dasein se da para indicar ante qué ente y cómo se puede comportar. Planteamientos opuestos a estas subjetivaciones se encuentran en Nietzsche y algún discípulo de Heidegger como Karl Löwith. Ellos mantienen la necesidad de volver hacia la mentalidad helénica que hacia del mundo lo verdaderamente absoluto y santo porque la mentalidad post-helénica que va desde San Agustín a Hegel ha hecho perder al mundo su verdad (pp. 489-91). Xavier Zubiri no se encuentra demasiado lejos de la crítica nietzscheana de la filosofía moderna. Sin pretender un regreso al pasado, busca precisamente llevar a cabo una filosofía que viva desde sí misma; una 'metafísica intramundana'. En su estudio sobre el mundo no se ocupa de explicar los resultados de la antropología filosófica sino del análisis de la impresión de realidad donde se encuentra la apertura mundanal. El mundo no es concepto ni propiedad sino formalidad de realidad, expansión física de la formalidad de realidad. El análisis de Zubiri debe ser entendido desde la radicalización que supone su análisis de la 'acción de realidad' respecto a la tradición filosófica occidental. Para una inteligencia 'conciente' que no ha atendido a la formalidad de la realidad del sentir, el mundo sólo puede comprenderse desde sus contenidos. Por eso, tanto los antiguos como los modernos han tratado más bien de lo que Zubiri denomina cosmos (pp. 490-91).

<sup>90</sup> Cf. P. LAIN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, 29-67.

<sup>91</sup> Cf. S. J. CASTILLO ROMERO, *El dinamismo de la intelección en el conocimiento según X. Zubiri* [tesis en Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophiae] (Roma, 1992).

<sup>92</sup> Estos pueden dar descripción, afirmación, coincidencia, pero en la razón mundanal, la experiencia o probación física de la realidad aprueba o reprueba las posibilidades construidas como *verificación*; si hay encuentro con la realidad hay verdad racional. En este dinamismo de 'encuentro', el esbozo de posibilidades creadas por la razón necesita que lo real verifique a la razón en la experiencia.

<sup>93</sup> De este modo, el inteligir mundanal es entendimiento cuyo acto propio es el comprender, que genera un estado: el saber. Y el hombre queda sabiendo algo de lo que es real siempre retenido constitutivamente en la realidad mundanal. Por ello dirá Zubiri que el saber estar en la realidad mundanal es el gran problema humano.

<sup>94</sup> M. BLONDEL, *L'action* (1893) 298.

### 5.1.2. Actualización de la realidad en la intelección sentiente

Una vez analizado el dinamismo intelectual del ARE del viviente humano hay que analizar el hecho de cómo queda actualizada la realidad en la intelección sentiente. Con ello nos situamos ante la verdad ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ). Respecto a la justificación de los derechos humanos, la verdad de la realidad de los mismos se evidencia clave para su análisis correcto y completo <sup>95</sup>.

La verdad, en la ARA, en primer lugar, es el fruto de un conocimiento ‘especulativo’ como conocimiento de la verdad por sí misma, a diferencia del conocimiento ‘instrumental’ que se busca como útil para algún otro objetivo. Verdad por sí misma entendida no como una entidad abstracta, sino como la verdad de los juicios que afirman o niegan proposiciones en la actividad humana que intenta averiguar, comprender y juzgar correctamente <sup>96</sup>. Verdad que en J. Finnis, como principio que merece buscarse, no es algo innato o inscrito en la mente desde el nacimiento, sino que el valor de la verdad llega a ser obvio sólo a quienes han experimentado la fuerza de la pregunta <sup>97</sup>; a quienes han aprehendido la conexión entre preguntas y respuestas <sup>98</sup>; a quienes les parece que el conocimiento se constituye por respuestas correctas a cuestiones particulares, y a quienes les resulta consciente la posibilidad de avanzar con preguntas y respuestas más profundas <sup>99</sup>. En segundo lugar, como ‘verdad práctica’, ésta comienza con los primeros principios en cuanto ‘is to be’, y no en cuanto ‘is’, propio de la verdad teórica. Para J. Finnis, lo conocido por el dinamismo de la verdad práctica (Good is to be done and pursued) es irreducible a la verdad teórica <sup>100</sup>.

En la ARE, sin embargo, antes que la verdad de los juicios como afirmación o negación, el hecho con el que nos encontramos es con la verdad como la intelección <sup>101</sup> en cuanto aprehende lo real presente como real; actualiza-

<sup>95</sup> Es una pregunta que nos deja ante la realidad de la verdad como bien humano. Cf. J. PIEPER, *Living the Truth: The Truth of All Things and Reality and the Good* (San Francisco: Ignatius Press, 1989).

<sup>96</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Right*, 59-60.

<sup>97</sup> J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*: The American Journal of Jurisprudence 43 (1998) 53-57; *Scepticism, Self-refutation and the Good of Truth*, en P.M. HACKER-J. RAZ (Eds), *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart* (Oxford: Oxford University Press, 1977) 247-67.

<sup>98</sup> J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, 59.

<sup>99</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Right*, 65.

<sup>100</sup> FINNIS-GRISEZ-BOYLE, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, 115-117; cf. H. MATHER, *Natural Law and Right Answers*: The American Journal of Jurisprudence 38 (1993) 297-33.

<sup>101</sup> Sobre el tema ver: I. ELLACURIA, *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad. Conocimiento-fé y su configuración histórica*: Revista Latinoamericana de Teología 3/8 (1986) 113-131; M. FERNÁNDEZ MANZANEDO, *La esencia de la verdad*: Studium 7 (1967) 169-172; D. GRACIA, *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*: J. TELLECHEA IDÍGORAS (ed.), *Zubiri (1898-1983)* (Vitoria: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984) 73-137; ID, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona: E. Labor, 1986); J. F. ORTEGA

ción de la realidad en la intelección sentiente en forma de *verum* (IRE 230). A J. Finnis se le escapa esta dimensión de la verdad porque se mueve en una inteligencia concipiente sin aprehensión primordial de realidad, logos sentiente o razón sentiente. En la ARE, el *verum* tiene sus diversos modos. La verdad propia de la aprehensión primordial la denomina X. Zubiri *verdad real*; en el logos se da otro modo de verdad como verdad dual, y cuyo contenido no consiste en actualización sino en *coincidencia*; en tercer lugar, la verdad propia de la razón es la *verdad racional*, no se trata ya de actualización ni de coincidencia, sino de encuentro entre el esbozo de posibilidades y la realidad verdadera como verificación.

### 5.1.2.1. La verdad real

En la ARE, la actualización de la realidad en aprehensión primordial de realidad en intelección sentiente es la *verdad real* (*αληθεια*). La verdad real es actualización de la realidad ratificada como 'de suyo', sin error. La aprehensión primordial de realidad no consiste en la sencillez de lo aprehendido sino en que toda su interna variedad está aprehendida en y por sí misma de una manera unitaria sin error<sup>102</sup>. Sin error significa que en la ARE, la verdad real no admite el error por ser intelección primaria de realidad. Puede que lo aprehendido en actualidad deforme lo que lo real es en profundidad. Pero esto no implica que lo aprehendido no sea real 'en' aprehensión misma (IRE 236). Desde esta inerrancia, lo real está ratificando (IRE 235) como la fuerza de la realidad en la intelección; y puesto que la intelección es actualización ratificante resulta que con X. Zubiri se puede afirmar:

MUÑOZ, *Verdad y realidad en Zubiri*: Analecta Malacitana 2 (1979) 361-383; A. PINTOR-RAMOS, *La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 13 (1986) 277-314; ID, *La verdad real en Zubiri*: Aporías 5/ 19-20 (1983) 5-44; S. RABADE ROMERO, *Precisiones de N. Hartmann y de X. Zubiri al concepto tradicional de verdad*: Verdad, conocimiento y ser (Madrid: Ed. Gredos, 1965) 96-101; E. SALCEDO, *Xavier Zubiri y la inteligencia poseída por la verdad*: Ecos e imágenes al fondo del espejo (Valladolid, 1985) 202-204; J. SÁNCHEZ VENEGAS, *El concepto de verdad en X. Zubiri*: Estudios Filosóficos 35 (1986) 337-346.

<sup>102</sup> La verdad real es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente, que no sale de la realidad, que no se identifica con la realidad, no añade a lo real nada distinto a su propia realidad pero 'ratifica' el 'de-suyo' según lo cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma (IRE 233). Como dice X. Zubiri, no es la sencillez de un contenido, sino la simplicidad del modo de aprehensión. Es aprehender algo directamente, inmediatamente y unitariamente, *per modum unius* (IRE 237). «Las tres dimensiones de lo real (totalidad, coherencia, duratividad) se ratifican en tres dimensiones de la verdad real (riqueza, 'qué', estabilidad) según tres modos propios de ratificación (manifestación, firmeza y constatación). La unidad intrínseca de esas tres dimensiones de ratificación y de sus modos propios constituye lo radical de la verdad real, lo radical de la ratificación de la realidad en la intelección» (IRE 241). La riqueza no es la totalidad de notas de lo real, sino que es esa totalidad en cuanto ratificada en intelección sentiente. 'Qué' es la ratificación de la coherencia real del sistema en la intelección. La estabilidad es la ratificación de la realidad durable, en el sentido de ser duro (IRE 240).

«[...] no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma» (IRE 242).

Toda forma de verdad posterior a la verdad primaria y radical está determinada por lo real mismo como verdad real de arrastre; somos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones <sup>103</sup> (IRE 242).

### 5.1.2.2. La verdad coincidencial

En la ARE, la realidad queda actualizada en el logos de la intelección sentiente como verdad coincidencial. Es el momento del dinamismo que desde la verdad real se mueve en ella como *aproximación de conformidad* (δοξα).

La verdad coincidencial lo es en una intelección en distancia <sup>104</sup> como intelección afirmativa o juicio (καταφασις) (IL 316). De este modo, la verdad en el logos no es algo que ‘está’ en un enunciado sino que se mueve en un movimiento coincidencial afirmativo, ya que es en él donde ocurre la actualización coincidencial de lo real. La verdad ahora es dinamismo de un movimiento que nos distancia dentro de la cosa real para inteligir retractivamente lo que ‘sería’ en realidad, y volver después intencionalmente a lo que ‘es’ (IL 317-318). Este movimiento es la ‘conformidad’ <sup>105</sup> entre lo inteligido y lo real en la coincidencia afirmativa <sup>106</sup>. Ahora bien, como señala X. Zubiri, la adecuación será siempre y sólo una meta lejana. De aquí que todo juicio verdadero sea aproximación como movimiento en lo real dado en aprehensión primordial (IL 324).

<sup>103</sup> En X. Zubiri, el hombre, en efecto, puede moverse intelectivamente con preferencia en la riqueza insondable de la cosa sin saber si llegará a alguna parte –la intelección como aventura en la realidad; otras veces, moviéndose a tientas el hombre busca en las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza, la intelección como logro de lo razonable; finalmente, buscará la clara constatación de su realidad, lo que efectivamente ‘es’ –la intelección como ciencia (SE 131-2).

<sup>104</sup> Esta intelección ‘en distancia’ se afirma formalmente dentro de la aprehensión primordial con un carácter propio de movimiento ‘entre’, donde el parecer y el ser real se dan en la misma actualidad de lo real ya aprehendido como tal.

<sup>105</sup> Esta conformidad de la verdad coincidencial lo es, a su vez, *hacia* la adecuación como formalmente término final del movimiento intelectual. «[c]ada conformidad es una dirección hacia la adecuación: tal es la estructura dinámica de la verdad dual en cuanto verdad» (IL 324).

<sup>106</sup> «La actualización coincidencial de la verdad dual lleva intrínseca y formalmente en su seno mismo la verdad simple de lo real» (IL 331). Es una presencia doble porque a la verdad dual le es intrínsecamente presente la verdad real de aquello que se juzga, y porque la verdad dual se halla fundada en el medio de intelección que es la verdad real del campo (IL 331).

### 5.1.2.3. La verdad racional

En la ARE, la realidad queda actualizada en la razón como verdad racional en tanto dinamismo que desde la verdad real fluye en la verdad del logos hacia la verificación (demostración, ἀποδειξις) progresiva del problema de lo real.

La verdad racional es una forma de verdad coincidencial donde lo real campal está actualizado formalmente en una actividad de búsqueda mundanal. En la verdad racional lo real está actualizado y verdea en forma de *encuentro* <sup>107</sup>. «Y este encuentro es un modo irreductible de verdad porque no es un momento extrínseco a la intelección sino que pertenece a ella intrínseca y formalmente» (IRA 261).

La verdad racional como encuentro es la verificación. La verificación es la forma propia y exclusiva de verdad de la intelección racional (IRA 262). Es encontrar lo real; es un cumplimiento sobre lo que se ha esbozado de lo que lo real podría ser <sup>108</sup>. La verificación es dinamismo: *ir verificando* <sup>109</sup>. La verificación es encuentro de algo que ya se busca, y en su estructura tiene carácter de necesidad, de posibilidad y de dinamismo como progreso <sup>110</sup>.

Verificar como encuentro, como cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser, tiene una unidad intrínseca. Es una verdad de índole lógico-histórica, de manera que la verdad racional es una verdad lógico-histórica (IRA 317). Verdad lógica, en el sentido que la verificación, es un modo de verdeaer dualmente que envuelve al logos (IRA 297); verdad histórica en el sentido de ser actualidad posibilitada, actualidad cumplida (IRA 304). Precisamente en la actualidad de lo real como ‘pro-blema’ está la unidad radical de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional (IRA 310).

En suma, respecto a la fundamentación de los DH, la acción racional de J. Finnis afirma el bien premoral del *conocimiento* como algo bueno en sí mismo, intrínseco, digno de conseguir; es autoevidente y obvio; no puede ser demostrado y no necesita demostración. Para J. Finnis, el alcance de su afirmación no se deduce del hecho de la existencia de su deseo, sino que el conocimiento es un principio práctico, el cual puede ser rechazado o ignorado teóricamente, pero que una y otra vez se encuentra implícito en las deliberacio-

<sup>107</sup> La verdad racional abarca la autenticidad y la veridictancia pero es autenticidad y veridictancia en encuentro.

<sup>108</sup> Autenticación, veridictancia, verificación son –en X. Zubiri– las tres formas de la verdad dual, sin embargo, sólo la verdad de la razón y sólo ella será verificación (IRA 262).

<sup>109</sup> Ver: F. DIEZ, *Teoría de la verdad real en Xavier Zubiri*: El problema de la verdad en la filosofía actual (Universidad de Puerto Rico, 1968) 21-41; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, 1994).

<sup>110</sup> ‘En sí misma la verificación tiene un momento de suficiencia (consecuencia, concordancia, convergencia) y un momento de excedencia’. En ambos momentos es un *ir verificando* más o menos adecuadamente, y donde lo ya verificado constituye un momento esencial como progreso (IRA 277).

nes y en el discurso, dejando en evidencia las incoherencias. La única forma de evitar su uso práctico es la arbitrariedad como forma de proceder. En J. Finnis, el bien del conocimiento práctico estructura nuestra búsqueda de los demás bienes. Sin embargo, desde la ARE se entiende que toda reflexión acerca de las posibilidades del conocimiento de J. Finnis necesita de alguna conceptualización de la *intelección de la realidad*, porque es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. En esta tarea superadora del racionalismo del que participa J. Finnis, la ARE responde a la pregunta sobre el saber afirmando que éste comienza siendo *intelección* en cuanto tal, no conocimiento. En el sentir, la intelección es más radical que el bien básico del conocimiento de J. Finnis. En intelección sentiente la realidad fluye desde la aprehensión primordial de realidad, en el logos, hacia la razón. En el dinamismo intelectual, la realidad queda actualizada como verdad. Pero antes que como la verdad racional de J. Finnis, es la actualización de la realidad en impresión primordial de realidad como la *verdad real*. La verdad real es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente que ‘ratifica’ el ‘de-suyo’, según lo cual, lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma. La verdad real no admite el error. La realidad queda actualizada en el logos de la intelección sentiente como verdad coincidencial; es el momento del dinamismo que desde la verdad real se mueve en ella como aproximación de conformidad en un movimiento coincidencial afirmativo pero sometido al error. Finalmente, la realidad queda actualizada en la razón como verdad racional; como el dinamismo que marcha hacia la verificación progresiva del fundamento en forma de encuentro en la verificación.

En el intento de justificación de los derechos humanos, la mayor parte de las opciones seguidas a lo largo de la historia han elegido el dinamismo de la libertad y/o la igualdad como principios últimos <sup>111</sup>. Sin embargo, desde la ARE, que radicaliza la propuesta de J. Finnis, se reclama la verdad, más que como principio, como momento de un único dinamismo de realización junto a los de igualdad y libertad, que serán tratados a continuación.

## 5.2. *Momento de amor*

El contenido de la ARE en su sentido binario (φιλικα και νεικος) positivo de producción y reproducción de la vida es actualización de la realidad en sentimiento afectante como promoción del amor: (i) la estética en la actualización de la realidad en el atemperamiento a la realidad; (ii) el amor personal en la actualización de la realidad en el yo-tú comunicante; (iii) y el amor de justicia en la actualización de la realidad en el nosotros histórico. En el senti-

<sup>111</sup> Ver Parte III, Capítulo 5 § (3)(f).

do binario negativo (thanatos) la actualización de la realidad es como degradación del amor: el cinismo <sup>112</sup>.

### 5.2.1. Dinamismo de sentimiento afectante en el hombre

En cuanto a la búsqueda del fundamento de los derechos humanos se detecta en el análisis que hace J. Finnis de la acción práctica, una carencia compartida por la mayor parte de los enfoques de la filosofía jurídica. La carencia es la de entender la *acción de realidad* en la unidad de su dinamismo, que no es sólo intelección sentiente sino sentimiento afectante; otra cosa que tendencias, modos subjetivos o valores. Y es que la *acción de realidad* humana, que se nos ha descubierto en la intelección como razón sentiente que marcha desde el movimiento de un logos sentiente en la aprehensión primordial de realidad, vive en la inteligencia como algo más que mera intelección de realidad. El dinamismo de realización humana es también *sentimiento de realidad* <sup>113</sup>; es dinamismo que fluye como dinamismo de sentimiento afectante de realidad desde el atemperamiento a lo real, en el 'yo-tú' comunicante, hacia la comunidad histórica.

«Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición» (IRE 283).

Dentro del movimiento analítico (retracción-reversión) en que nos encontramos en la elaboración de este trabajo es metodológicamente correcto analizar el contenido de sentimiento dado en la aprehensión primordial de realidad.

<sup>112</sup> Cf. E. BLONDEL, *Le problème moral*, 67-93.

<sup>113</sup> Zubiri trata el análisis del momento del sentimiento en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, curso que impartió los días 15 y 22 de abril de 1975. Para X. Zubiri los sentimientos no son *modos del apetito* que junto a la inteligencia forman al hombre (paradigma predominante hasta el siglo XVIII); tampoco los sentimientos son *modos subjetivos de sentirse* en la intimidad (paradigma predominante desde el siglo XVIII); ni son *valores* (paradigma axiológico desde los años setenta). Sentimiento es un momento de realidad de la única acción de realidad en que vive el animal de realidades, puesto que la *acción de realidad* no se agota en intelección, sino que además es sentimiento y voluntad. Sobre el tema ver: A. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Recuperar la fruición-Recuperar la realidad: La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* (Santiago, 1996) 187-225; L. JIMÉNEZ MORENO, *Sobre el sentimiento 'conocer y querer' en Xavier Zubiri*: The Xavier Zubiri Review 1 (1998) 31-37; E. LÓPEZ CASTELLÓN, *Para una psicología moral del sentimiento: Ética y estética en X. Zubiri* (Madrid, 1996); P. M. PÉREZ ALONSO-GETA, *Fundamentos antropológicos de la comunicación: una aproximación al pensamiento de X. Zubiri*: Enrahonar (quaderns de Filosofia) 22 (1994) 143-149; A. PINTOR-RAMOS, *El lenguaje en Zubiri*: Cuadernos Salmantinos de filosofía 14 (1987) 93-133; B. ROJO RUIZ, *Sentires, sentido y poesía en Xavier Zubiri*: The Xavier Zubiri Review 1 (1998) 39-47; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, 142s.

Una tarea que podrá ser verificada o no posteriormente por la razón como verificación o refutación de la afirmación. Todo ello porque el sentimiento afectante se da junto a la intelección sentiente en aprehensión primordial de realidad con la misma radicalidad.

### 5.2.1.1. Atemperamiento de realidad

El dinamismo de la *acción de realidad* en sentimiento de realidad comienza siendo *atemperamiento de realidad* como la acomodación tónica a la realidad <sup>114</sup>. En el atemperamiento la modificación del tono vital humano es la afectación de la realidad en forma genitiva. El hombre 'se' siente afectado en su realidad y en el modo de estar en su realidad desde la realidad. Como dice X. Zubiri, los sentimientos están conectados con la realidad en forma 'genitiva' porque el sentimiento es *sentimiento-de-la-realidad* (SSV 336) <sup>115</sup>. Por ello, en el atemperamiento los sentimientos nos presentan 'afectaciones' de la realidad, y no solamente estados subjetivos (SSV 336); son 'afectaciones' humanas 'de' la realidad actual en ellas (cf. SSV 345). Así se puede afirmar el segundo momento de la ARE, el sentimiento afectante <sup>116</sup>, como acomodación tónica a la realidad en cuanto fruitivamente se actualiza en atemperamiento (SSV 340).

### 5.2.1.2. Comunicante 'yo-tú'

El dinamismo de la ARE fluye desde el atemperamiento en la comunicación 'yo-tú'. Es en cuanto *comunicación* como se produce en la ARE la modificación tónica; el atemperamiento a la realidad. Sin este momento clave en el sentimiento afectante, al igual que sin intelección sentiente (y voluntad tendente), no hay vida humana que siempre es co-vida humana. En la comunicación, el atemperamiento es ahora comunicante de realidad; la alteridad en la acción de realidad comunicante <sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Por atemperamiento X. Zubiri no entiende una persona moderada o comedida en sus reacciones, sino acomodamiento tónico a la realidad (SSV 335). El sentimiento comienza por ser acomodado tónicamente a la realidad porque la realidad es atemperante, no es solamente aprehensible u optable, sino que es también atemperante. Es una cualidad intrínseca de la realidad que X. Zubiri llama *temperie* (SSV 341). De modo que el sentimiento es 'atemperamiento' porque la realidad es también formalmente atemperante (cf. SSV 328-342).

<sup>115</sup> Por eso el animal, para X. Zubiri, no tiene sentimientos, pues le falta justamente el momento de realidad. En el hombre, el sentimiento es su modo de estar animalmente en la realidad. Sentimiento que no es lo mismo que afección. Si la afección la tiene también el animal, para que esa afección fuera sentimiento, el animal necesitaría estar afectado por realidad como tal, cosa que el animal no tiene. Cf. A. DEL CAMPO, *El hombre y el animal*: Realitas. III-IV (Madrid, 1976-1979) 239-279.

<sup>116</sup> Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, 143.

<sup>117</sup> Cf. M. VILA PLADEVALL, *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de X. Zubiri consideradas en su apertura a la transcendencia* [tesis doctoral, Pontificia Universitas Lateranensis] (Roma, 1998).

En la ARE el dinamismo de la acción de realidad comunicativa comienza siendo, en primer lugar, *expresión*<sup>118</sup>. Como expresión de la acción, la comunicación es *exteriorización* de la respectividad de la realidad. Exteriorización de mi realidad en tanto que realidad en inteligencia sentiente<sup>119</sup>. Esta exteriorización, sentida como forma de realidad, expresa mi realidad, el contenido de mi realidad expresada, y es aprehensible para los demás. Propiamente, la expresión es *co-expresión de realidad*. Co-expresiva respecto a las demás personas y su mundo, no como un fenómeno intencional, sino como una estructura real y física de la vinculación con los demás. La comunidad comunicativa co-expresiva es *unidad en la diversidad* como momento originario de la realidad yo-tú. Este momento comunicativo co-expresivo *yo-tú* nace en la comunicación sin referencia a un 'yo' o a un 'tú' como antecedentes previos a la comunicación.

En segundo lugar, en la ARE, como reducción del ámbito de la expresión, aparece el *signo*. La reducción de la signación se debe a que en la expresión la comunicación es de la realidad *in modo recto*. Por el signo, en cambio, se va a la realidad *qua manifesta*, a lo manifiesto de la realidad.

En tercer lugar, reduciéndose el ámbito de la signación, la ARE como acción comunicativa de realidad es significación: lenguaje ( $\phi\omega\nu\eta$  en el caso particular del lenguaje verbal)<sup>120</sup>. En la significación predomina el carácter de *sentido* dado al signo, pero no hay que olvidar que todo lenguaje lo es de realidad, como apertura física de la comunidad de comunicación<sup>121</sup>, antes que de

<sup>118</sup> La expresión no es expresión intencional de una interioridad, sino que es expresión de la corporalidad de los demás actualmente impresa en la acción. La expresión es un hecho (cf. IRA 183). El lenguaje, en el sentido del que habla Zubiri, es expresión (cf. IRA 215). Cf. J. COROMINAS, *o. c.*, 153-154.

<sup>119</sup> Cf. P. M.<sup>a</sup> PÉREZ ALONSO-GETA, *Fundamentos antropológicos de la comunicación: una aproximación al pensamiento de X. Zubiri*: Enrahonar (quaderns de Filosofia) 22 (1994) 143-149.

<sup>120</sup> Para A. Pintor-Ramos hay que separar el estudio del lenguaje del estudio de la sociedad que hace Zubiri porque aquél está realizado en 1953-54 lejos de su última obra, apareciendo cargado de 'construcciones teóricas' incompatibles con un análisis de lo actualizado en la aprehensión, ver: A. PINTOR-RAMOS, *El lenguaje en Zubiri*, 107-109; ID, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 197. A. González, por su parte, no ve obstáculo para hacer objeto de análisis realidades como la del lenguaje que están actualizadas en la aprehensión. Toda realidad actualizada en la aprehensión puede ser término de mero análisis. Y el contexto en el que Zubiri aborda el problema del lenguaje, su estudio sobre la sociedad, no es un enfoque parcial del que se pueda prescindir. En este contexto, Zubiri pretende hacer un análisis estructural del lenguaje. Estructural en el sentido de análisis de la unidad de las notas actualizadas en la aprehensión, no en el sentido de estructuras constitutivas. No pretende hacer una teoría genética sobre el origen del lenguaje, cf. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo...*, 316ss; 327; cf. A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis...*, 98-99.

<sup>121</sup> La propia obra de Zubiri ha sido considerada por algunos autores como auténtica filosofía de la comunicación. Ciertamente, en la *acción de realidad* el hombre, más allá de toda clausura de la intención, se encuentra en la apertura de la alteridad de la realidad intelectivamente actualizada en la aprehensión primordial, y ahora como coexpresión de realidad en sentimiento afectante. Cf. A. FERRAZ, *Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación*, 61; 64; 66; cf. P. M. PÉREZ ALONSO-GETA, *Fundamentos antropológicos de la comunicación*, 144.

intención. El lenguaje es física alteridad dialogal que se asienta en el signo y en la expresión; y por ser expresión es la puesta en marcha de la alteridad de realidad (SH 289)<sup>122</sup>. Aunque formalmente sean distintas, coexisten en todo lenguaje la *expresión-signación-significación* (SH 296). «[E]l lenguaje es unitariamente significación, que es reducción de una signación, de un carácter signitivo; y el carácter signitivo es reducción de un carácter expresivo» (SH 299). Será gracias al carácter *coexpresivo* del lenguaje que la significación intencional de éste pueda ser *diálogo*; comunicación de la realidad como *διαλογος* y no *μονολογος* (SH 293)<sup>123</sup>.

### 5.2.1.3. Hacia la comunidad histórica

El dinamismo de la ARE en sentimiento afectante, desde el atemperamiento a la realidad, se mueve en la vinculación comunicativa ‘yo-tú’ hacia el ‘nosotros histórico’. Lo propio de este último momento de sentimiento afectante es que la vinculación comunicativa ‘yo-tú’ lo es con la comunidad histórica del ‘nosotros’.

Desde el análisis del hecho de la ARE, la comunidad del ‘nosotros’ no es unión, sino *unidad* dada, primaria y real (*κοινωνία*) (SH 254). La comunidad del ‘nosotros’ no es un pacto creado como contrato social (tesis de Rousseau), ni como protección ante el aniquilamiento por la competencia entre los *lobos humanos* (tesis de Hobbes). Si nos atenemos a los hechos, estas afirmaciones son teorías que se mueven en el error porque: A) Parten del entendimiento del hombre como individuo (substancia individual de naturaleza racional, en vez de animal de realidades ‘yo-tú’). B) Sostienen que hay un nexo entre individuos como unión (pero para que pueda haber unión es necesario la previa unidad de los hombres)<sup>124</sup>. C) Sostienen que la unión es obra de la razón de Estado o de la razón social y la voluntad, pero ‘antes de que haya razón de estado debe haber un estado de razón’, y el ‘estado de razón’ no es obra de la razón concipiente, sino que la razón es un modo intelectual de la inteligencia sentiente como *razón sentiente* (cf. SH 248-250)<sup>125</sup>.

En la ARE, la unidad dada anterior a toda unión es la convivencia como *versión* en el ‘nosotros’<sup>126</sup>. El animal de realidades vertido a los demás vive,

<sup>122</sup> Como física alteridad comunicativa emerge junto a la intelección sentiente y la voluntad tendente en la inteligencia sentiente, y hace al hombre *animal comunicante de realidades*.

<sup>123</sup> Cf. NOAM CHOMSKY, *El lenguaje y el entendimiento*, tr. Juan Ferraté (Barcelona: Planeta-Agostini, 1992).

<sup>124</sup> X. Zubiri advierte la importancia de no haberse analizado desde el atemperamiento a los hechos la diferencia entre la *unidad* y la *unión*.

<sup>125</sup> Zubiri niega también que el nexo sea labor, colaboración (Durkheim), porque es falso que todo lo social sea de tipo laboral y porque no toda labor es de carácter social (SH 251).

<sup>126</sup> Para X. Zubiri, la vida de la comunidad es la convivencia donde mi vida toma cuerpo con la vida de los demás como co-principio con otros, principio de presencialidad actual, cf. I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Trotta, 1991) 195.

antes que en cualquier unión, *con* la 'pluralidad del nosotros' (el yo-tú se vive desde la búsqueda del nosotros), *con* la 'colectividad del nosotros' (el yo-tú que se vive en la dependencia del nosotros) y *con* la 'institución del nosotros' (el yo-tú se vive hacia la funcionalidad del nosotros) (cf. SH 269). La versión en el nosotros es vinculación comunicativa en la comunidad que, además, no es únicamente al 'nosotros' de los demás hombres 'desnudos' sino a su 'morada' como lugar (τοπος) mundial (SH 255).

Finalmente, en la ARE, la versión comunicativa comunitaria por serlo en el tiempo es histórica <sup>127</sup>. Es versión dinámica que arranca del pasado de la comunidad, del 'nosotros' de ayer, se mueve en el 'nosotros' presente y marcha hacia el 'nosotros' de la comunidad de mañana (cf. EDR 260).

### 5.2.2. Actualización de la realidad en sentimiento afectante

En el momento de sentimiento afectante de la acción de realidad ésta queda actualizada como estética, amor personal y amor de justicia.

#### 5.2.2.1. La estética

En el análisis de la ARA, la experiencia estética <sup>128</sup> es un bien básico inde-mostrable, inconmensurable y sin articulación jerárquica con el resto de bienes básicos. A diferencia del juego, que requiere actividad, la estética no necesita ninguna acción propia en la fruición. Ello no impide que, con frecuencia, la experiencia estética se encuentre en la ejecución activa de cualquier trabajo creativo <sup>129</sup>. Aunque J. Finnis considera el juego (la acción por el disfrute en sí mismo sin ulterior objeto), y la experiencia estética, como dos bienes básicos

<sup>127</sup> Sobre el tema ver: M. J. ÁLVAREZ POLO, *Presupuestos fundamentales para la comprensión de la historicidad en Xavier Zubiri*: Cuadernos de Pensamiento 1 (1987) 91-106; A. CARDONA, *Realidad e historia según el pensamiento de Xavier Zubiri* [tesis en la Universidad de Friburgo. Facultad de Filosofía] (Friburgo, 1977); I. ELLACURÍA, *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri*: Estudios de Deusto, 14 (1966) 245-285 ; 523-547; ID, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, 1991); D. GRACIA, *La historia como problema metafísico*: Realitas. III-IV, 1976-79 (Madrid, 1979) 79-149.

<sup>128</sup> Sobre el tema ver: C. FERNÁNDEZ CASADO, *Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri*: Realitas. I. Trabajos, 1972-1973 (Madrid, 1974) 221-291; D. GRACIA, *El enfoque zubiriano de la estética: Ética y Estética en Xavier Zubiri* (Madrid: Trotta, 1996); A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición*: VARIOS, *Ética y Estética* (Madrid: Trotta, 1996) 141-163; ID, *La racionalidad propia del arte. Creatividad y acceso a lo real*: Realitas. III-IV, 1976-79, (Madrid, 1979) 151-228; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Ideas estéticas de Xavier Zubiri y el realismo fantástico latinoamericano*: Universitas Philosophica 7 (1986) 63-75; ID, *Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 60 (1994) 43-65; F. NIÑO MESA, *Arte y realidad en Zubiri*: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 17 (1983) 60-72; J. D. WILHELMSSEN, *La metafísica del amor* (Madrid: Rialp, 1964).

<sup>129</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 87-88.

diferentes, reconoce que muchas formas de juego, como la danza, la canción o el fútbol, llevan en sí mismas experiencia estética <sup>130</sup>.

Pues bien, la experiencia estética y el juego, bienes básicos en J. Finnis, quedan integrados en el momento estético (αισθητική) del dinamismo de la ARE. Pero ¿qué es la estética? En la ARE, para responder ateniéndonos a los hechos, hemos de situarnos frente al primer momento del sentimiento afectante del hombre: el atemperamiento, y analizar cómo se actualiza la realidad en dicho momento: la estética <sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Ibid., 87.

<sup>131</sup> La estética en Zubiri es una estética formal de lo bello [D. GRACIA, *Ética y Estética...* 89]. El enmarque de la estética en la filosofía de Zubiri es una tarea que hasta el momento no se había hecho y que recientemente ha acometido D. Gracia (pp. 83-92). Zubiri se distancia del naturalismo, del racionalismo e idealismo. La estética de Zubiri se aleja del naturalismo estético, de la falacia estética de las teorías basadas en el ordo (SSV 326). En segundo lugar, la estética de Zubiri —señala D. Gracia— (p. 84) no sigue la distinción tajante entre conocimiento sensible e inteligible del racionalismo estético. Tampoco habla Zubiri de idealismo estético de Platón, Plotino o Hegel quienes mantienen que la belleza es ‘el esplendor de la ‘Idea’ o la ‘manifestación sensible de la idea’. Zubiri, en cambio, habla del esplendor de la realidad. Además, la *estética de la realidad* no es positivista, sociológica o psicoanalítica. La línea estética por la que pasa Zubiri para llegar a ese esplendor de la realidad es la estética fenomenológica. La estética en Zubiri ha vivido de la evolución de la ‘frucción’ así como lo que sea ‘querer’. ‘Frucción’ aparece en el primer escrito-resumen filosófico de Zubiri en 1914 en *El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás* en la revista colegial *La Aurora de la Vida*. En este artículo ya se apunta algo que sostendrá Zubiri durante años: que el acto fuente es el fin último al que tiende todo el proceso de volición [G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Reflexiones zubirianas sobre la frucción y el amor*, 46]. Abordará el tema del amor por primera vez en *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, curso dado en Madrid entre 1934-1935. Allí no niega la conxión entre la voluntad y el amor pero deja claro que el amor es algo más que una virtud, no se puede confinar el amor al reino de las virtudes morales o teologales, sino que es ‘una dimensión metafísica de la realidad’ (NHD 464). Prefiere utilizar el término ‘amor’ sabiendo que engloba el eros y el ágape porque ambos expresan una dimensión común que consiste en poner el pie ‘fuera de sí’ en dirección a lo que amamos; un éxtasis (p. 49). Entre los años de 1953 y 1961, en los cursos *El problema del hombre* de 1953-1954, *Sobre la persona* y *Acerca de la voluntad* de 1961 [los dos primeros están recogidos en el volumen *Sobre el Hombre* y el tercero en *Sobre el sentimiento y la volición*], Zubiri aborda el problema de la voluntad utilizando la mediación lingüística del verbo ‘querer’ con su carga semántica de querer como descart, decidir, amar. En la época del primero de estos cursos Zubiri destaca dos significados de querer que entiende corresponden con momentos estructurales de la realidad humana, ‘querer’ en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad (SH 369). Como recuerda G. Marquín [Reflexiones zubirianas sobre la frucción y el amor, 51] tener afecciones o afectos ‘es amar’ y determinarse a algo es ‘tomar resoluciones’ (SH 572-3). En este momento, para Zubiri la dimensión radical es la de amar e identifica amor y frucción afirmando que ‘el acto formal de la voluntad’ consiste en ‘frui’, en frucción’ (SH 369). Así dice Zubiri, hablando sobre la voluntad, que «antes de que la voluntad tenga dimensiones intencionales de proponerse algo, de querer los medios en virtud de un fin, etc., tiene una estructura primaria y más elemental: es el ateniimiento real y físico de la frucción a la realidad» (SH 372). Es la modulación del ‘frui’ de la realidad en cuanto realidad. De este modo la frucción amorosa, antes que fin, es acto que interviene en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo (SH 371). Dicha apertura, sentiente y frutiva, es la base de todo lo que luego se razona y resuelve el hombre porque la esencia de la voluntad es querer. El hombre ha de resolver el

La realidad que se actualiza en el atemperamiento de todo sentimiento únicamente lo hace en forma de fruición o disgusto (cf. SSV 340)<sup>132</sup>. *Fruir*-

problema de su querer. Así el hombre disfruta con las cosas, sabe algo de ellas y además modifica con su vida las cosas (SH 328). Las tres dimensiones se dan en una forma unitaria. El hombre que posee las cosas, se pone a sí mismo en ellas disfrutándolas, sabiéndolas y modificándolas (p. 53). En este momento, en línea con Zubiri se podría decir que es siempre el amor el que nos despierta para conocer y querer. En el curso *Sobre la persona* de 1958 añade a 'querer' el significado de 'apetecer'. Ahora, tenemos 'querer' como amar, decidir y apetecer. La voluntad no es querer puro sino querer apetente o movido por el deseo. Los tres significados han de tomarse al unísono porque «ninguna volición hay en el hombre que no sea apetitiva; ninguna determinación que no se apoye en apetitos y tendencias; ningún amor que para realizarse como pura fruición no necesite poner en juego tendencias y determinaciones (SH 142). En 1961, en el curso *Acerca de la voluntad* introduce un 'nuevo' significado: querer como actividad. Pero, curiosamente, mantiene el sistema tripartito de significaciones del verbo querer. Querer como apetito, determinación y actividad (SSV 33) (p. 54). Lo que ha ocurrido es que ahora al amor se le significa con una de sus características esenciales que es la actividad. Amar es 'estar' amando. 'Fruir' una cosa no por su utilidad sino por lo que es en realidad. La fruición amorosa es reposo activo en sí mismo de carácter afectivo o sentimental que todavía Zubiri atribuye a la voluntad. De manera que desde 1953 hasta aproximadamente 1975, Zubiri sostiene que la esencia de la voluntad es querer y que dicho verbo entraña tres significados que corresponden a tres dimensiones de la voluntad: la voluntad apetente, la voluntad determinante y la voluntad amante. «El amor es el fin último de la volición, que se caracteriza por ser un acto activo o estable de fruición, un estado sentimental de la voluntad, en que el amante queda deviniendo en el amado» (p. 58). Hacia 1975 se produce en Zubiri un giro en la manera de considerar la fruición [punto en cuya importancia difieren G. Marquín Argote y A. Pintor-Ramos, cf. G. MARQUÍN ARGOTE, *Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor*, 58 ; A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y sentido*, o. c., 67]. En los tres primeros capítulos de *Sobre el hombre*, en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* y en la primera parte de *El hombre y Dios*, Zubiri ya no va a recurrir a las mediaciones lingüísticas del verbo querer sino al enfrentamiento del hombre con la realidad: inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente. Ahora el sentimiento es considerado como un momento de la unidad primaria de la ARE en que consiste 'comportarse' con la realidad. «Haciéndome cargo de ella, atemperando en cierta forma a ella, determino lo que quiero en realidad» (SH 17) [G. MARQUÍN ARGOTE, *Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor*, a. c., 59]. Para G. Marquín (p. 61) el sentimiento es el momento central del sistema funcional trifásico. Del mismo modo que la intelección sentiente es el momento primario de actualización de lo real, las impresiones de realidad confluyen en el mundo de los sentimientos e influyen en el tono vital alterando el modo de estar y de sentirse el hombre acomodado a la realidad en un equilibrio dinámico. En él refluye todo como el corazón mismo o centro de la vida humana. La fruición es ahora estado de aquiescencia real en la realidad (SH 17) propio del sentimiento y no de la voluntad. Zubiri reconoce que el parentesco de los sentimientos y la volición es muy grande siendo difícil determinar dónde termina y dónde comienza la frontera de uno y otro. Conceptualmente lo intenta entendiendo el sentimiento como acomodamiento atemperante a la realidad. Este acomodamiento es estético en el sentido de gusto o disgusto (p. 62), desde donde brotará el amor (p. 63) como el devenir de aquel que ama en otro (EDR 305) en comunión de personas (EDR 256) (p. 64). Entonces es cuando nos sentimos encantados porque estamos positivamente acogidos por la realidad.

<sup>132</sup> No son dos sentimientos más entre los muchos que el hombre tiene, sino la dimensión de todo sentimiento; de todo acto sentimental mío en cuanto referente a la realidad (SSV 344). Se le puede llamar fruición, goce o complacencia pero *es siempre el sentimiento en su dimensión de atemperamiento a la realidad*. La realidad complaciente queda actualizada en mi sentimiento que se atempera a ella (SSV 345). Justamente a esto le llama Zubiri el sentimiento estético, cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, 144.

*ción v. disgusto* no son sentimientos sino que es la dimensión de todo sentimiento como fruición o disgusto. Por ello afirma X. Zubiri que todo puede convertirse en término del sentimiento estético si en lugar de considerar las **cualidades de las cosas las considero únicamente desde su actualidad como real (SSV 347)**<sup>133</sup>. Esta fruición primera es diferente de la fruición de las cosas **reales por** las cualidades que poseen; es **complacencia de las cosas reales como realidades. En este sentido, la realidad es bella en sí misma (SSV 356)** porque la belleza **no es una cualificación extrínseca** de las cosas. Así como las cosas son verdaderas en sí mismas, también son bellas en sí mismas. De modo que la belleza **no añade una cualidad a las cosas; la estética en sentido puro no añade notas a la realidad sino tan sólo su actualidad que es frutiva en sí misma, bella en sí misma (cf. SSV 357).**

En particular, en la ARE, la actualización del **atemperamiento a la realidad puede ser: a las cosas en su realidad, por ser reales, y en el ámbito de la realidad en cuanto tal**<sup>134</sup>. Estos tres estratos<sup>135</sup> no son sino **distintos aspectos de la realidad en su actualización. No es lo mismo actualizar una cosa por las buenas cualidades que tiene, que por ser real, y que por ser un momento del ámbito de realidad (SSV 372).**

### 5.2.2.2. El amor personal

En la búsqueda del fundamento de los derechos humanos, desde la ARA práctica de J. Finnis, se considera la vida en igualdad y amistad como bienes básicos indemostrables, incommensurables y no susceptibles de jerarquía. La vida es la condición de todo bien básico como **dinamismo que coloca al ser humano en buena forma para la autodeterminación. Vida, en J. Finnis, incluye**

<sup>133</sup> De la misma forma que la intelección siempre se entiende 'de' lo inteligido; y en la volición sus actos son actos 'de la ejecución de la realidad' que **quiero ser (SSV 348)**, la fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento: **es el disfrute de esta actualidad (SSV 341).**

<sup>134</sup> Para X. Zubiri lo bello se ha entendido desde la antigua filosofía como **aquello que es perfecto, lo que está en 'forma'**. De modo que las cosas perfectas **son hermosas y lo feo es lo deforme (SSV 359)**; esto es ver las cosas 'en su realidad'. Hay una segunda forma de ver las cosas y es verlas 'por ser reales', y en **este estrato lo que antes fue deforme o feo, ahora, contemplado por ser real es parte de la realidad y término de mi fruición y de goce estético (SSV 361)**. Si se deja la palabra bella para las cosas en el primer estrato, en el segundo Zubiri utiliza la palabra a 'potiori' bellas. En el tercer estrato las **cosas se contemplan 'en cuanto realidad'**, aquí el sentimiento como fruición de la realidad no **recae solamente sobre unas cosas en su realidad y sobre las cosas por ser reales sino que recae en el ámbito de la realidad en cuanto tal**, cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, 147ss.

<sup>135</sup> Para X. Zubiri «cada estrato que se funda en una actualidad primaria, que es la materia; se *expande* en actualidades superiores, que no están separadas de ella sino que están trascendiendo en ella; y esta expansión revierte sobre cada uno de los estratos en una forma concreta, que es la *expresión*. En esto consiste, a mi modo de ver, toda la estructura interna del *pulchrum*» (SSV 377).

la vida corporal-cerebral, la salud, la liberación del dolor y de las lesiones del mal funcionamiento orgánico <sup>136</sup>. La vida humana es vida vegetativa y animal en su dimensión sentiente y motora, y por otro lado, es vida intelectual; al mundo intelectual pertenece el entendimiento, la conciencia, y la autodeterminación mediante el juicio y la elección <sup>137</sup>. Vida que es *sociabilidad* en su forma más elemental. La sociabilidad en su forma más elemental se consigue por un mínimo de paz y armonía entre los hombres y mediante el desarrollo de la comunidad humana; en su más fuerte realización se muestra como *amistad*. La amistad, para J. Finnis, implica actuar por el interés del bienestar de un amigo <sup>138</sup>. Amistad que supone el compartir los bienes con el amigo sin otro interés que la expresión de la amistad. De este modo, la realización no es una actividad solitaria '[p]orque la propia búsqueda de la realización sería no razonable y auto-mutilante si fuera indiferente a la amistad' <sup>139</sup>. Así pues, la vida como sociabilidad y amistad forma parte del contenido de la 'dignidad' del ser humano.

En la ARA, la igualdad es el reconocimiento de la misma condición humana. Es el reconocimiento de que los bienes básicos se realizan en las vidas de los demás como en la propia. La igualdad integra el contenido de la dignidad. En su planteamiento justificador la igualdad, la amistad, la realización y la justicia son conceptos interdefinidos <sup>140</sup>. Para explicarse el asiento último, J. Finnis recurre, críticamente, a lo que el llama la 'methaphysics of the activity of discourse' de la tradición platónico-aristotélico-tomista. Las potencialidades y la esencia de la *psyche* o *anima* son otorgadas de forma completa a cada individuo al comienzo de su existencia, y por ello es posible afirmar la igualdad de condición, y de derechos, de la realidad del otro. 'Ésta es la raíz de la dignidad que todos tenemos como seres humanos' <sup>141</sup>.

Ahora bien, en el dinamismo de la ARE, en su momento comunicante 'yo-tú', la realidad queda actualizada como *amor* (ερωσ-φιλια-αγαπη). En dicha actualización se integra el bien básico de la vida en amistad <sup>142</sup> y la igualdad <sup>143</sup> de J. Finnis. Amor es el dinamismo frutivo (ερωσ) en su unidad

<sup>136</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 86.

<sup>137</sup> J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, 67.

<sup>138</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 88.

<sup>139</sup> J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, 60.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>142</sup> Cf. D. GRACIA, *Antropología de la amistad*: Revista de Occidente 116 (1972) 222-234.

<sup>143</sup> Tradicionalmente, la igualdad ha sido el principio jurídico que, junto a la libertad, ha llenado de contenido la 'dignidad humana' en la mayor parte de justificación de los derechos humanos. En el interesante artículo de J. E. COONS-P. M. BRENNAN, *Nature and Human Equality*, los autores recuerdan que el dinamismo de la dignidad humana podrá superar los riesgos del relativismo si el contenido de igualdad se asienta sobre la misma estructura de la vida moral. La pregunta por lo que hace esa igualdad creíble ha merecido escasa atención --para sorpresa de ellos-- en la historia del pensamiento. A J. Maritain le reconocen el esfuerzo más serio. Éste afirma que la igualdad humana es ontológica y concreta; es comunión en el misterio de la

comunicante (φιλικα) de promoción de la realidad (αγαπη). Dinamismo que viene de la estética y que se mueve hacia la justicia cuando el yo-tú se hace posible como realidad reconociéndose en comunicación y promocionándose mutuamente. El 'yo' aislado no puede promocionarse como realidad humana porque la comunión está en el origen por la respectividad comunicativa. Desde la versión comunicativa al tú, por ser la realidad humana constitutivamente vinculada, se pone en marcha el dinamismo común de promoción de la verdad y la libertad <sup>144</sup> en el reconocimiento bello del yo-tú: es el amor. En particular, este recubrimiento de los momentos de la ARE es puesto de relieve cuando San Agustín insiste en su afirmación de que no se puede entrar en la verdad sino por la caridad.

La acción, que no es vida individual <sup>145</sup>, se reproduce a sí misma (ενεργεια ο ποιησας το εργον εστι πως) <sup>146</sup> como acción de amistad (amor). Es por verdadero amor que el hombre llega a la vida <sup>147</sup>. En la verdad del amor, la

especie humana: no es una idea sino que se encuentra en el corazón de cada hombre como su propia substancia: la metafísica realidad de la razón y la voluntad. Ellos, siguiendo esta línea de argumentación, proponen que aquello que hace la igualdad creíble es lo que llaman la 'obtension' como un acto de auto-perfección moral. La 'obtension' sugiere la subjetividad del acto y la objetividad del bien al cual el acto es dirigido como su ideal (p. 291). Entienden que desde la tradición renovada de Derecho natural es posible justificar el dinamismo de igualdad. Sin embargo, la igualdad encuentra dificultades, en primer lugar, en lo que llaman tradición del *Common Sense* (la metafísica de Aristóteles). En esta versión se afirma la existencia de un verdadero fin; una perfección natural como telos, discernible empíricamente y directamente, de los hechos naturales por la razón. Desde este intelectualismo de la perfección, los niños o los privados de razón (hard cases) quedan al margen. La igualdad no se puede defender en su universalidad (pp. 297-306). En segundo lugar, la versión *Clásica* de Dn (Suárez), y el Nuevo Dn (Finnis-Grisez) tampoco hacen posible una buena articulación de la igualdad debido a que, desde un cuestionable fideísmo, se sigue aceptando la perfección como la conformidad con cierta realidad 'externa' (pp. 306-319). J. E. Coons-P. M. Brennan proponen asentar la igualdad no en el dinamismo moral que desde la libre elección se corresponde con el orden externo, sino con el dinamismo de aquellos que 'intentan' dicha correspondencia. Para lograr su justificación recurren a la obra de Bernard Lonergan (1904-1984). El dinamismo de atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad lleva al hombre de 'conocedor' a 'hacedor' responsable. La interrelación de estos elementos hace al hombre: sentir atentamente, comprender inteligentemente, juzgar razonablemente y decidir responsablemente. Siguiendo estos imperativos: ¡Se atento. Se inteligente. Se razonable. Se responsable!, el hombre encuentra la 'objetividad' como fruto de su auténtica subjetividad. Una objetividad constituida en su conocimiento y decisión. Los cuatro principios trascendentales llevados por el desco de lo que es real (no de la imaginación) dejan al hombre en la realidad sin necesidad de cruzar puente alguno. La igualdad es, entonces, posible porque lo que importa no es si el sujeto alcanzó la objetividad sino si en la actividad de búsqueda ha habido autenticidad, cf. J. E. COONS-P. M. BRENNAN, *Nature and Human Equality: The American Journal of Jurisprudence* 40 (1995) 287-334.

<sup>144</sup> Infra. Cap. III, 5.B.

<sup>145</sup> M. BLONDEL, 201.

<sup>146</sup> Ibid., 223.

<sup>147</sup> Ibid., 252.

acción se extiende al nosotros histórico (el país y la humanidad) <sup>148</sup> mundial <sup>149</sup>, porque la '[I]'action est un appel et un écho de l'infini' <sup>150</sup>.

### 5.2.2.3. El amor de justicia

Intentar analizar lo que sea justicia (*dikaioisyne*) no es tarea fácil. La historia de la reflexión jurídica la ha entendido diferentemente como virtud religiosa y/o moral (*μεσοτης*), razón individual y/o social (*λογικη και πολιτικη*), valor, sentimiento irracional, ideal, principio general, etc. En particular, para J. Finnis, desde su análisis de la ARA, la justicia es simplemente la concreta implicación del requerimiento general de que se debe favorecer el bien común en la propia comunidad (un principio que, J. Finnis, encuentra en relación de cercanía con el valor básico de la amistad, y la exclusión de la autopreferencia arbitraria en la búsqueda del bien) <sup>151</sup>. Él llama justicia al orden, y la constante preocupación por el orden, en las relaciones con los demás en el ámbito comunitario, con objeto de permitir la realización de cada uno <sup>152</sup>. Tanto en el individuo como en la comunidad, el 'orden' es bueno porque es inteligente y razonable, y el desorden es malo por su no razonabilidad <sup>153</sup>. No puede tenerse armonía en la propia voluntad si cada individuo no anticipa y realiza lo que puede en la promoción y el respeto de un orden de justicia igual en la comunidad <sup>154</sup>. Este orden en la sociedad, que no es inventado, sino que se nos hace claro por la experiencia, la investigación, la discusión y el juicio racional, lo llama *natural*; como algo *naturalmente* bueno <sup>155</sup>. Una teoría de la justicia es, entonces, el análisis de lo que es debido para la consecución de dicho bien común natural <sup>156</sup>. Pero antes de la elaboración de una teoría de la justicia, en el análisis de la ARE, la justicia aparece como algo más que simplemente la concreta implicación del requerimiento general de que se debe favorecer el bien común en la propia comunidad. Radicalizando el valor básico de la amistad de J. Finnis, y la exclusión de la autopreferencia arbitraria en la búsqueda del bien, la justicia puede ser conceptualizada como el dinamismo de promoción de la acción de realidad en el 'nosotros histórico'.

Con relación al contenido de la justicia, el análisis de la ARA es flexible y pluralista. No se ofrece un único principio que regule todas las cuestiones de

<sup>148</sup> Cf. *Ibid.*, 252-278.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>151</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 164; Aquinas. *Moral, Political, and Legal Theory*, 118-123.

<sup>152</sup> J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, 60.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 61-62.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>156</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 165.

justicia como 'según la necesidad' o 'distribución equitativa'<sup>157</sup>. Para J. Finnis, la justicia, en sentido genérico, engloba tres elementos: su carácter intersubjetivo, el carácter exigitivo y debitorio, y la igualdad o proporcionalidad. Se distancia, con ello, de la concepción restrictiva de justicia de Rawls; de la restricción aristotélica a las relaciones entre miembros libres e iguales en la comunidad política; y de la restricción al principio 'trata igual los casos parecidos y diferente los casos diferentes'. En su opinión, la justicia debe incluir principios de valoración de cómo una persona debe tratar a otra, indiferentemente de si otros son tratados de ese modo (la prohibición de la tortura es para J. Finnis un principio aplicable a todos los casos); no debe restringirse a las condiciones ideales de una sociedad en la cual todo el mundo cumple con los principios y las instituciones; y debe incluir la realidad de la guerra, del castigo, de la obligación, y de la legislación injusta<sup>158</sup>.

Profundizando esta línea, el análisis de la ARE ofrece el contenido de la justicia como el dinamismo de la realidad en sentimiento afectante que desde la estética se actualiza como amor en el nosotros histórico (cf. EDR 260). La realidad que se actualiza en el sentimiento afectante, en el atemperamiento afectante queda actualizada como estética; en el 'yo-tú' comunicante queda actualizada como amor; y, finalmente, en la comunidad histórica queda actualizada como justicia. La justicia es la institucionalización en la comunidad histórica de estructuras de promoción de la belleza en el amor comunicante; de la verdad; y de la libertad. Es promoción de la búsqueda desde la verdad real, en la verdad como coincidencia, hacia la verdad verdadera; es promoción 'haciéndose cargo' de la liberación, 'cargando con' y 'encargándose de' la libertad. De este modo, atendiendo al contenido del dinamismo de la ARE, se puede hablar de un único dinamismo de justicia que es al tiempo: *justicia de verdad*, *justicia de amor* y *justicia de libertad*. Un dinamismo histórico en el que la actualización de la realidad es como justicia con el pasado, en su presente, y hacia su futuro. De manera que el dinamismo de promoción de realidad en el 'nosotros' fluye del pasado, por el presente, y proyectándose como posibilidades posibilantantes de justicia hacia el futuro. Así la justicia se des-

<sup>157</sup> Para J. Finnis, consideraciones de necesidad tienen ciertamente prioridad, pero otras consideraciones también son importantes. Como el bien común necesita algún grado de colaboración y coordinación de la conducta, surgen entonces las cuestiones sobre los beneficios y las cargas de la comunidad, y cómo deben ser distribuidas. Junto a los problemas de la justicia distributiva aparecen también, cuestiones de justicia entre las personas en el ámbito de la justicia 'correctiva' aristotélica, como J. Finnis la llama siguiendo a S. Tomás, de 'justicia conmutativa'. En aquel, las diferencias entre justicia conmutativa y distributiva son más distintivos adoptados por conveniencia que realidades fundamentalmente diferentes. Ellas simplemente representan dos diferentes aspectos de un problema general de promoción del bien común. La última cuestión en este punto es cómo se sirve mejor el bien común. Cuando la realidad es un asunto común, lo más apropiado es el recurso a la justicia distributiva, cuando el asunto concierne a la realidad de personas no unidas en una empresa común lo mejor es el recurso a la justicia conmutativa, cf. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 173ss.

<sup>158</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 163-164.

pliega como momento moral histórico de la *acción de realidad* en que últimamente consiste el animal de realidades.

Atendiendo al contenido del momento de sentimiento afectante en la ARE, cabe diferenciar en la justicia: *justicia estética*, *justicia personal* y *justicia comunitaria*. En la justicia estética el dinamismo va dirigido a la promoción de la realidad estética en sus diferentes estratos. Una promoción que, por serlo de una estética de realidad, lo es de una realidad mundanal como morada humana. En la justicia personal (tradicionalmente entendida como conmutativa), pero desbordando su reducción mercantil, el dinamismo va dirigido a la promoción del reconocimiento comunicativo igualitario del momento yo-tú. En línea con J. Finnis, la justicia personal (conmutativa) es el ámbito de las relaciones y tratos entre personas donde están en juego cuestiones de *reconocimiento*, *diálogo* (verbal-económico-erótico) y *promoción* de compromisos entre las relaciones de partes<sup>159</sup>. Con relación a la justicia comunitaria (distributiva), el dinamismo va dirigido a la promoción del contenido de la ARE desde las estructuras institucionales de la comunidad<sup>160</sup>. La justicia comunitaria desborda la reducción distributiva tradicional. En primer lugar, como justicia económica no sólo atiende a la fase distributiva de los bienes, sino que

<sup>159</sup> Cf. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 178.

<sup>160</sup> En J. Finnis, el problema de la justicia distributiva es determinar a quién y en qué condiciones se hace la apropiación de los recursos de la comunidad. Ahora bien, él subraya que el bien común es el bien de los individuos y por ello no debe confundirse con los bienes comunes, que son medios de realización del bien común. De esta forma, J. Finnis insiste en que es equivocado pretender absorber el individuo dentro de la comunidad por razón de la búsqueda del bien común [J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, 120-121]. El ideal es conseguir ayudar a los individuos para que 'se ayuden a sí mismos'; se realicen a sí mismos. Por ello, en el mundo de la actividad económica, donde los individuos, las familias y los grupos relativamente pequeños pueden ayudarse a sí mismos por su propio esfuerzo e iniciativa, sin lesionar el bien común, deben de poder hacerlo y sería injusto pedirles que sacrifiquen su iniciativa privada exigiéndoles que se sumen a una 'empresa' pública. Para J. Finnis, incluso si el beneficio material que los individuos recibieran de una empresa pública fuese mayor que el producido por la actividad privada, aun así, debería permitirse este último [J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 168-169]. En concreto, el régimen de propiedad privada sería un requerimiento de justicia si sus beneficios se hacen participar a todos los miembros de la comunidad en su debida medida (p. 170). La propiedad privada es concebida, por tanto, como una institución de justicia en orden al bien común, a lo distributivamente justo (p. 172). Ahora bien, más allá del beneficio privado, parte de la propiedad y de sus frutos se convierte en parte de los bienes comunes en orden al beneficio común. Según J. Finnis, esto puede ser hecho mediante la inversión del 'plus' en la producción de más bienes para su posterior distribución y consumo; por la creación de puestos de trabajo; por las aportaciones a hospitales, escuelas, centros culturales y orfanatos, o directamente por el alivio de la situación de los pobres. Y como puede ocurrir que los dueños de la propiedad privada no realicen sus deberes, entonces el poder público debe justamente ayudarles a hacerlo recurriendo a planes de distribución mediante el sistema impositivo para cubrir las necesidades del Estado de bienestar, o recurriendo a medidas de expropiación (p. 173). En línea con Santo Tomás, cualquiera que está encargado de algo de los bienes comunes tendrá deberes de justicia distributiva; de este modo, cualquier propietario puede tener dichos deberes puesto que los bienes de la Tierra deben ser explotados y usados para el bien común. Hoy, sin embargo, los deberes de justicia distributiva han sido atribuidos

también integra el momento de *creación y circulación* de la riqueza comunitaria. En segundo lugar, la justicia comunitaria tiene por contenido los asuntos del diálogo verbal y erótico, así como de reconocimiento y promoción. En tercer lugar, como se ha indicado arriba, la justicia comunitaria es, además de justicia de amor comunitario, justicia de verdad y de libertad.

El criterio de justicia distributiva, desde la ARE, se puede formular diciendo: *a cada persona según sus necesidades de realización, y de cada persona según sus posibilidades de realización, con los recursos disponibles en la comunidad mundial*. La realización ofrece el contenido, el juicio y la práctica de la humanización. Un criterio que evita los riesgos de ‘clasismo’ en la propuesta de J. Finnis. Él menciona, sin ánimo de ser exhaustivo: la *igualdad*, la *función*, la *necesidad* y la *capacidad*, el *mérito y contribución*, y la *previsión y aceptación de riesgos evitables*. Igualdad implica que todos los miembros de una comunidad tienen el mismo derecho a una consideración respetuosa cuando surgen problemas de distribución (es el principio formal de la justicia). El objetivo de la justicia no es la igualdad sino el bien común; la realización de todos los miembros de la comunidad. De aquí deduce que dicho fin no se alcanza necesariamente por el trato idéntico de todos los miembros. Si embargo, él reconoce que no hay criterio universalmente aplicable para resolver dichas cuestiones de distribución. Respecto al criterio de *necesidad*, resulta claro únicamente en situaciones de emergencia <sup>161</sup>. En lo que se refiere al criterio de *función*, J. Finnis lo dirige a las responsabilidades que se tienen en la comunidad. El criterio de *capacidad* lo refiere a las oportunidades de desarrollo del individuo. El criterio de *mérito y contribución* a la comunidad supone la retribución adecuada al sacrificio y calidad del esfuerzo. *La previsión de riesgos evitables* es otro criterio para la justa distribución de los costes y las pérdidas comunes <sup>162</sup>. Para J. Finnis, el principio de que ‘cada persona cuenta por una y nada más que una’ es una versión del utilitarismo <sup>163</sup>, que él critica y que –en su opinión– se aleja del principio de razonabilidad práctica puesto que desde la realidad de la fuerza vinculante de la promesa, de la cuantía de las deudas de gratitud, de sus relaciones de interdependencia, o de autoridad con otras personas en la comunidad, unos seres humanos ‘pesan’ más que otros <sup>164</sup>.

Respectivamente, como J. Finnis diferencia, cabe hablar de una injusticia personal (conmutativa) y comunitaria (distributiva) <sup>165</sup> (y una injusticia estético-

sólo al Estado, que personifica la comunidad; y la justicia conmutativa a las transacciones privadas. La consecuencia de más alcance, para J. Finnis, es que el Estado, o la comunidad como tal, ha quedado como único responsable de la justicia distributiva, en una drástica limitación de la perspectiva de Santo Tomás [J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 185].

<sup>161</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 174.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>163</sup> J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, 14-20.

<sup>164</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 177.

<sup>165</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 352-353.

ca en la perspectiva zubiriana) si se atiende al momento del sentimiento afectante. La injusticia estética degrada la realidad de la morada humana; la injusticia personal atenta contra el reconocimiento, la comunicación (erótico-económica) y la promoción (verdad-amor-libertad) de los acuerdos entre las personas; y la injusticia comunitaria atenta contra la creación, existencia, y la acción de estructuras e instituciones de promoción humana <sup>166</sup>. Si atendemos al contenido de los momentos de la ARE, cabe hablar de la injusticia comunitaria como dinamismo del mal que en el ámbito comunitario se institucionaliza y propaga como la *injusticia de la mentira* (negación del momento de encuentro de la verdad), *injusticia cínica* (como negación del momento de comunicación erótica, y como injusticia económica en la generación-circulación-distribución de la riqueza comunitaria) e *injusticia tiránica* (negación del momento práctico de la libertad).

Por último, la justicia necesita medios para realizarse. De la justicia, como positivación histórica de posibilidades de promoción de la realidad humana, surgirá el Derecho. Pero la justicia es más que el Derecho, es el momento del dinamismo del sentimiento afectante que viene desde la estética por el amor. Sentimiento afectante que, junto a la intelección sentiente y la voluntad tendente, forma la unidad de la *acción de realidad* que se nos está mostrando como intrínsecamente moral. El contenido del Derecho, en su legalidad, no podrá dejar de ser moral, y como moral se dirigirá a promover o degradar estructuras posibilitantes de plenificación de la realidad humana. De aquí brota su legitimidad, y en la justicia tiene su juicio.

En definitiva, en el movimiento analítico para una fundamentación de los derechos humanos, el análisis de la ARE lleva a afirmar la unidad de un dinamismo que no es sólo intelección sentiente sino sentimiento afectante. Se afirma que el sentimiento afectante se muestra como el dinamismo de la *acción de realidad* que fluye desde el atemperamiento a lo real, en el 'yo-tú' comunicante, hacia la comunidad histórica. La actualización de la realidad en sentimiento afectante es, en un primer momento, como experiencia estética. Si en la ARA ésta es un bien básico, en el análisis de la ARE es la fruición de lo real como realidad. En un segundo momento, la actualización de la realidad en sentimiento afectante es como amor comunicante; amistad o sociabilidad en su forma más elemental para J. Finnis. De este modo, la complacencia en la realidad humana es complacencia en la realidad personal. En un tercer

<sup>166</sup> Para J. Finnis es injusticia distributiva la situación donde existe una apropiación de parte del bien común por clases o sectores sociales que no están autorizados a ello según criterios de justicia distributiva. En estos casos, aunque no exista defecto en la intención, en el autor o en la forma de la ley, ésta sigue siendo injusta por denegar participación en el bien común a un sector de la comunidad, o por imponer algunas cargas de las cuales otros quedan excluidos o exentos. Según J. Finnis, esta ley es injusta al denegar a alguien un derecho humano absoluto a ejercer lo que en su circunstancia es consistente con los requerimientos de orden público, salud pública, y compatible con el ejercicio debido de otros derechos humanos o del mismo derecho de otras personas [J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 353-354].

momento, si para J. Finnis la justicia es simplemente la concreta implicación del requerimiento general de que se debe favorecer el bien común en la propia comunidad, en el análisis de la ARE la justicia es mucho más, es el dinamismo de promoción del amor en el ‘nosotros histórico’ mundanal.

### 5.3. *Momento de libertad*

El contenido de la ARE, en su sentido binario positivo de producción y reproducción de la vida, es actualización de la realidad en voluntad tendente como promoción de la autonomía (αυτονομία) de la libertad: (i) liberación en la actualización de la realidad en la exigitud de tendencias obligantes; (ii) libertad *para* en la actualización de la realidad en la opción por posibilidades deseables; (iii) y la praxis en la actualización de la realidad en la ejecución. En el sentido binario negativo de thanatos la actualización de la realidad es como degradación de la libertad: la tiranía.

#### 5.3.1. Dinamismo de voluntad tendente en el hombre

Respecto a la justificación de los derechos humanos, la libertad (*eleutheria*, griego; *libertas*, latino) como valor o principio ha sido denominador común, y en muchos casos elemento exclusivo, en la articulación de propuestas fundamentadoras. Si nos preguntamos por su contenido, por su decurso y su fin, encontramos múltiples respuestas. Para Rousseau, por ejemplo, la libertad es propia de la condición de ser hombre. Sin embargo, en la historia de la humanidad, en nombre de la libertad se han cometido y se cometen los crímenes más sangrantes. ¿Qué libertad entonces? ¿La de los perros en la Democracia que diría Platón? Para Mostesquieu, no consiste en hacer lo que uno quiera, sino en tener el poder de hacer lo que uno debería querer hacer; sin ser obligado a hacer lo que uno debería no querer hacer. Para Rousseau uno puede ser *forzado a ser libre* para no verse sometido a otra persona, a los impulsos, o a las tendencias negativas <sup>167</sup>.

En particular, en el análisis de J. Finnis, la libertad es dinamismo de la voluntad como *capacidad de actuar* en orden a respetar, preservar, realizar o participar en los bienes aprehendidos por la inteligencia <sup>168</sup>. La voluntad mueve <sup>169</sup> a la acción deseable como apetito racional <sup>170</sup> (afirmación negada por Hume) <sup>171</sup>. En la acción se *experimenta* el bien aprehendido como tal,

<sup>167</sup> Cf. G. THOMAS, *Introduction to Political Philosophy* (London: Duckworth, 2000) 153-175; 153; 154; 163.

<sup>168</sup> J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, 62-71.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>170</sup> G. GRISEZ, *The Structures of Practical Reason, some Comments and Clarifications*, 270.

<sup>171</sup> J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, 72-78.

haciéndose posible la plena participación en el mismo gracias a nuestra naturaleza intelectual-corporal <sup>172</sup>. De manera que la primera operación de la voluntad es volición de fines. La volición presupone el conocimiento dirigido a los fines de la razón práctica. Pero los principios de la razón práctica no presuponen ninguna operación de la voluntad <sup>173</sup>.

En la línea del entendimiento de la libertad que tiene J. Finnis, la libertad es analizada en la ARE como actualización de la realidad en voluntad tendente <sup>174</sup>. Voluntad tendente que es unidad del momento de voluntariedad y del momento de tendencia (SSV 53). La unidad de la voluntad tendente es el *acto de querer*. Una unidad que no es una unidad abstracta de principios, sino una unidad concreta en cada hombre bajo la forma concreta de *capacidad de querer* (SSV 59) <sup>175</sup>. De este modo, la *capacidad de actuar* de la ARA queda integrada en el dinamismo más amplio de la *capacidad de querer* de la ARE.

### 5.3.1.1. La exigitudad de tendencias obligantes

El dinamismo de *la acción de realidad* en voluntad tendente fluye desde las tendencias obligantes del animal de realidades como la *exigitudad* de no tener más remedio que *hacerse cargo* de su situación <sup>176</sup>. La exigitudad es

<sup>172</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 47; FINNIS-GRISEZ-BOYLE, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, 105-106; R. P. GEORGE, *Recent Criticism of Natural Law Theory*, 1402-1417.

<sup>173</sup> G. GRISEZ, *The Structures of Practical Reason, some Comments and Clarifications*, 270.

<sup>174</sup> En el caso de la volición falta en Zubiri un análisis detallado de su momento. *Inteligencia sentiente* es la obra clave que nos permite analizar el dinamismo de voluntad tendente que se actualiza como libertad. Las aportaciones de Zubiri sobre la voluntad pertenecen a un curso inédito de Zubiri, en mayo de 1961, *Acerca de la voluntad* y que La Fundación Xavier Zubiri publica en 1992 dentro del volumen *Sobre el sentimiento y la volición*. Sobre el tema véase: J. M. MARTÍNEZ DE ILARDUÍA, *La volición en Xavier Zubiri* [tesis en la Universidad de Deusto. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación], (Bilbao, 1990); A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y bondad trascendental en Zubiri: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 18 (1991) 81-118.

<sup>175</sup> Zubiri describe que el 'acto de querer' es primeramente un proceso dinámico que pasa por los siguientes momentos: pático, alerta, preferencia, espectancia, urgencia, arrojo, firmeza. Conviene señalar aquí que Zubiri, en sus escritos de 1961, incluya la fruición como último momento del proceso del querer en la voluntad tendente. Pero posteriormente reservó el término para el sentimiento afectante según se muestra en las *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* de 1975. Momento pático es la movilización de la capacidad para el hecho mismo de querer. Por la alerta el hombre reconoce el panorama de aquello que tiene que querer. En ese panorama sobre lo que tiene que querer, el hombre deposita su preferencia en unas cosas u otras (aquí, según las tendencias nos encontramos con el pesimista, el optimista, el hipocondríaco, etc.). La espectancia se muestra como la visión de lo accesible o de lo inaccesible. La importancia de la urgencia se refiere a la necesidad de elegir alguna vez. El arrojo significa que la cosa una vez ya elegida y querida interiormente hay que ponerse a ello. Finalmente, el momento de firmeza significa que las acciones humanas normalmente no son instantáneas sino que duran algo (SSV 63). La capacidad es distinta en el hombre, y en sus extremos Zubiri sitúa al hombre apático, que nunca se pone en situación de querer, y el hiperpático que se lanza alocadamente a querer

<sup>176</sup> Para X. Zubiri, el 'hacerse cargo' es la particularización del dinamismo de realización; es la responsabilidad intransferible de cada cual ante la situación. Ésta es, finalmente, el

ineludible como imposición del *poder* de la realidad que exige. El poder de lo real mueve al hombre, por exigencia de determinación, a ‘tener que’ ejecutar algunas acciones, es decir, a tener que elegir un sistema concreto de posibilidades dentro de la realidad (EDR 235). Es, por decirlo así, la *coacción* de la realidad; la condena a ‘tener que’; la *forzosidad* de lo real como *limitación* que brota de la condición de ser animal de realidades y no poder dejar de serlo. Incluso la muerte voluntaria de la realidad humana no dejará de ser fruto de la forzosidad de este ‘poder’ de la *acción de realidad*. En definitiva, el dinamismo de la ARE en voluntad tendente comienza siendo la forzosidad de no tener más remedio que querer o que hacerse cargo de la situación.

### 5.3.1.2. La opción por posibilidades deseables

El *no tener más remedio que querer o que hacerse cargo de la situación* lleva, en la acción racional de J. Finnis, a la apertura a las alternativas de la *razón optativa de lo deseable*<sup>177</sup>. Ello es posible por un entendimiento movido por la reflexión sobre la experiencia que ha de decidir entre dos bienes *inteligibles*. Inteligibilidad de los mismos que es aprendida en el razonamiento práctico<sup>178</sup> donde la razón práctica *identifica lo deseable*. Esto, lo deseable, está en el pensamiento práctico como una *posibilidad* para que algo bueno sea hecho, conseguido, alcanzado o realizado. La elección no lo es sólo de un medio para conseguir un fin, sino que tiene en cuenta el fin. Esta concepción de algo como deseable es suficiente motivación para la acción. Es la *intención* como aquello que opta hacer, que es otra cosa que emoción<sup>179</sup>.

Según J. Finnis, la razón práctica no es entonces simplemente la *razón teleológica* que ha de encontrar caminos de realización de los deseos presentados a la razón de uno mismo de forma independiente y anterior al funcionamiento de la propia inteligencia<sup>180</sup>, sino que el razonamiento práctico lo es como *razón descubridora* que identifica aquello que es querido y continúa en la búsqueda satisfactoria de modos de realizar la participación en el ‘objeto’ querido<sup>181</sup>. De manera que la primera aprehensión de lo que es bueno para nosotros como realización de todas nuestras potencialidades, como participación en la

imparable dinamismo de *la acción de realidad* en un animal de realidades concreto y determinado por sus tendencias. De modo que en el hombre, que no quiere de una forma arbitraria y azarosa, sino que quiere porque no tiene más remedio que querer, el carácter tendente de su voluntad es el que hace que las tendencias le lleven a esa situación en que *no tiene más remedio que querer*, sin más remedio que hacerse cargo de la situación y de las cosas, enfrentándose a ellas como realidad. Así, el hombre se encuentra volcado sobre la misma situación (SSV 71).

<sup>177</sup> Cf. J. FINNIS, *Object and Intention in Moral Judgments according to Aquinas*, *Thomas Thomist*, vol. 55 no.1 (1991) 3; 5.

<sup>178</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 138.

<sup>179</sup> J. FINNIS, *Object and Intention in Moral Judgments according to Aquinas*, 24.

<sup>180</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 35.

<sup>181</sup> *Ibid.*

realización del ser humano en la actualización de su realidad <sup>182</sup>, es una aprehensión teórico-práctica en forma de *querer* (optar por) *lo que es bueno* <sup>183</sup>.

Coincidiendo con el fondo del planteamiento de J. Finnis, pero desde el análisis del hecho de la ARE y no desde la razonabilidad práctica, el momento de voluntad tendente cobra su propio ámbito dimensional. En el momento volitivo puede estar presente la razón y todo el dinamismo afectivo. Ello es por la respectividad del hecho de la única *acción de realidad*. Y, además, es que todo el dinamismo intelectual y de sentimiento afectante debería armónicamente articularse en cada uno de los momentos de la volición tendente, si es que se quiere un saludable dinamismo psicobiológico. Ahora bien, el dinamismo de volición tendente no es absorbido por una razón descubridora de lo deseable, optante y/o teleológica. El momento de volición tendente tiene su propio carácter en la dinamicidad.

El *querer lo que es bueno* es el dinamismo de la acción de realidad en voluntad tendente que fluye desde la tendencia obligante de no tener más remedio que hacerse cargo de la situación *cargando con la opción* de posibilidades. Una vez que no tenemos más remedio que querer, esto lo hacemos optando. Pero no debe confundirse optar con la elección arbitraria de una acción, optar es asumir en esa acción una determinada forma de realidad entre otras, porque la realidad de cada acción nos impone la forzosidad de una forma de realidad; una forzosidad como *posible* respuesta adecuada. De modo que el hombre se encuentra en la necesidad inexorable de *realizarse* en el ámbito de la pluralidad de *posibilidades* (cf. HD 78). Las posibilidades son posibilidades para *la acción de realidad* como *proyecto* (cf. EDR 230). En este proyecto el hombre, en cierta medida, determina él mismo las posibilidades que va a ofrecer a su realización <sup>184</sup>. En la determinación de las posibilidades se confiere poder a una posibilidad y se anula el poder que tienen las demás que se han rechazado.

### 5.3.1.3. La ejecución de la opción deseable

El poder de la posibilidad determinada se apodera del hombre como el apoderamiento de la 'respuesta' en *la acción de realidad* (EDR 238). El dinamismo de la acción de realidad, que en voluntad tendente, desde la tendencia obligante, fluye en opción de posibilidades deseables, termina en la ejecución de la opción deseable como el *arrojo firme en la praxis de la acción* (εξίτης). En esta perspectiva, ejecución es la realización de la posibilidad optada como deseable. El arrojo se refiere a que una vez que la cosa ya es elegida y querida inte-

<sup>182</sup> Ibid., 21.

<sup>183</sup> Ibid., 12.

<sup>184</sup> Para X. Zubiri, aquí está el carácter de 'cuasi-creación' de la vida humana, y por eso la dinámica justamente de este dinamismo de la vida es la dinámica del proyecto (EDR 240).

riormente, hay que ‘ponerse a ello’; *encargarse de la realización*. Pero el arrojo, normalmente, no es instantáneo sino que requiere lo que Zubiri llama *firmeza*, y J. Finnis *duración y consistencia* en el tiempo <sup>185</sup>, puesto que las acciones humanas normalmente no son instantáneas sino que duran algo (SSV 63). El hombre, en el diario despliegue del dinamismo de la realidad, desde el carácter exigitivo de sus tendencias, no tiene más remedio que ‘materializar’ la posibilidad de la opción deseable. Es el carácter ‘práctico’ de la *acción de realidad* en que culmina cada acción concreta <sup>186</sup>. Desde la ejecución se revierte a la aprehensión de realidad de la que nunca se ha salido, reversión que permite el continuo dinamismo en espiral progrediente de realización.

### 5.3.2. Actualización de la realidad en voluntad tendente

En general, la filosofía clásica ha entendido la libertad como la ausencia de dominio de las tendencias o apetitos inferiores en el acto de voluntad. En el caso particular de J. Finnis, se hace la pregunta por lo que sea la libertad desde la experiencia inmediata, lógica y coherente de la existencia de la libre elección <sup>187</sup>. Él entiende por elección libre aquella que ocurre entre alternativas abiertas donde ningún otro factor, sino la elección en sí misma, es determinante <sup>188</sup>. Frente a quienes niegan la existencia de la elección libre, el argumento de J. Finnis es que dicha negación es posible porque se elige entre las alternativas de adherirse a la racionalidad de su afirmación o su negación. Dicha elección es, en sí misma, una elección libre, de modo que la negación de la posibilidad de la libertad es autocontradictoria <sup>189</sup>. En J. Finnis, la libre elección es más que la ausencia de coacción o compulsión externa, es afirmar que en ocasiones yo elijo entre alternativas abiertas en el sentido de que no hay ningún factor, sistemas de preferencias o deseos que determinen o establezcan lo que yo elijo; es la apertura creativa de la realidad y no el producto de algo que ya estuviese de algún modo determinado <sup>190</sup> como deseos, preferencias o hábitos <sup>191</sup>. Mediante ese dinamismo creador se va modelando la figura de la persona humana <sup>192</sup>, una figura que es constituida por los actos de libre elección efectuados en el decurso de la existencia. En el decurso de los más diversos actos particulares, proyectos o compromisos, la persona se hace a sí misma como autorrealización <sup>193</sup>.

<sup>185</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 143.

<sup>186</sup> J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, 22.

<sup>187</sup> FINNIS-GRISEZ-BOYLE, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, 100-102; J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, 58-59.

<sup>188</sup> J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, 62-71.

<sup>189</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 137; *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, 59.

<sup>190</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 139.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 141.

En el análisis de la ARE se radicaliza la apertura creativa de J. Finnis como el ámbito dinámico de la libertad (SSV 97) <sup>194</sup>. Analizando la acción en su momento de libertad la realidad queda actualizada como *liberación* o libertad 'de'; una *libertad para* y con una praxis ejecutiva; libertad 'de', libertad 'para', y libertad-de-la-ejecución práctica la *acción de realidad* en el medio de las acciones concretas (SSV 87-92). La libertad es promovida desde el 'determinismo' <sup>195</sup>, es un dinamismo previo a la conciencia y necesariamente 'ejecutante' <sup>196</sup>. La acción precede y sigue la libertad moral como condición indispensable para nacer y vivir como tal acción <sup>197</sup>. Nacida de la acción, sostenida en la acción y perfeccionada por la acción, la conciencia de la libertad tiende a la acción <sup>198</sup>. De esta forma la libertad (con el amor y la verdad) moral es el fin y la forma realizante de lo que se ha llamado el orden natural <sup>199</sup>.

### 5.3.2.1. La liberación

Como hemos señalado, la libertad para J. Finnis es la *apertura creativa* de la realidad y no el producto de algo que ya estuviese, de algún modo, determinado <sup>200</sup> como deseos, preferencias o hábitos <sup>201</sup>. Sin embargo, ello no significa que la realidad, desde el análisis de la ARE, no actualice las tendencias exigitivas en voluntad tendente como *libertad de* (en tanto que liberación). La liberación es desde la naturaleza ( $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) un proceso de parcial indeterminación sin abandonar la parcial determinación (cf. SH 594). Es lo que X. Zubiri llama el *peso* y el *apoyo* (cf. SSV 148) <sup>202</sup>.

La *liberación*, como actualización de la realidad en la exigitividad de las tendencias obligantes, es un momento que el hombre *inexorablemente* tiene que producir. El carácter de inexorable le viene de la inconclusión de las ten-

<sup>194</sup> Sobre el tema ver: A. DEL CAMPO, *La voluntad y la libertad según X. Zubiri*: Papeles de Son Armadans 22 (1961) 276-293; J. A. GIMBERNAT, y C. GÓMEZ, *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría* (Estella, 1994); J. M. NAVARRO CORDÓN, *La pregunta por la libertad: La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* (Santiago, 1996) 73-88; I. E. TRÍO BADILLO, *El tema de la libertad en el pensamiento español contemporáneo* [tesis en la Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía y Letras] (Pamplona, 1970). 187-511; ID, *La libertad en Xavier Zubiri* (Puerto Rico, 1988); J. M. VEGAS, *X. Zubiri: realidad y libertad en 'Determinismo y libertad'*: *Dialogo Filosófico* 4/12 (1988) 320-352; 346-348; J. M. VEGAS, *X. Zubiri: realidad y libertad*: *Dialogo Filosófico* 4/12 (1988) 320-352/346-348.

<sup>195</sup> M. BLONDEL, *L'action (1893)* 121.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 140-141.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>200</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 139.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>202</sup> Para X. Zubiri, cada cual va haciendo o deshaciendo su *libertad de* en esta cuádruple forma de «asumir su pasado o desecharlo, de organizar sus tendencias en peso y apoyo, de comprometerse a una libertad ulterior y, sobre todo, de tener una interna habitualidad de libertad» (SSV 149).

dencias que le  *fuerza*  a tener que intervenir si quiere vivir (SSV 98). *Intervenir*  significa que sobrepuesto a sí mismo, en virtud del juego de las tendencias y abierto a distintas posibilidades del desear, sin embargo, ninguna de ellas puede tener vigencia más que por opción (SSV 99). Por ello, la libertad  *'de'*  no es algo simplemente permitido sino exigido (activo). En este sentido se manifiesta X. Zubiri, quien entiende que el hombre es llevado a la situación  *libertad de*  por las propias tendencias activamente, no como simple permisión (SSV 98).

### 5.3.2.2. La libertad para la realización del bien plenario del hombre

En la ARE, además de la  *'libertad de'* , la subsistencia del animal de realidades se desenvuelve en el  *para qué*  del acto libre. En la ARA, la libre elección es una expresión de la opción fundamental por ser razonable <sup>203</sup>, ya que de otro modo significa poner en riesgo la posibilidad de las posibilidades futuras <sup>204</sup>. En este sentido se expresa X. Zubiri cuando dice que el acto libre es: para resolver la situación, es decir, para poder crecer como animal de realidades; para poder realizarse justamente a sí mismo. La  *libertad para* , como actualización de la realidad en la opción por posibilidades deseables, es buscar, entre el bosquejo de posibilidades, el mayor grado de realización. La libertad es desde la liberación y radicalmente  *libertad para*  el proyecto del bien plenario, para ser sí mismo como plenificación de la propia realidad (SSV 102).

La libertad no es entonces meramente la liberación  *'de'*  y  *'en'*  las tendencias del animal, sino que resuelve esa liberación montando un  *bosquejo proyectivo*  <sup>205</sup>, como un sistema de posibilidades que conduce a algo que es lo que el hombre finalmente decide. Desde la parcial determinación nos movemos por la decisión en una parcial indeterminación como  *'casi-creación'*  o innovación; es la  *apertura creativa*  de la realidad <sup>206</sup>.

Pero conviene no olvidar el carácter histórico del proyecto de libertad. Sin despedirse de la naturaleza, el bosquejo proyectivo es entre las posibilidades históricamente heredadas, las que me ofrece la comunidad histórica presente y aquellas que por propia voluntad creo desde mi naturaleza como animal de realidades. Las posibilidades de la realización humana brotan, entonces, desde el condicionamiento de un  *'nosotros histórico'*  y se abren a infinitas figuras de realización.

Tanto en la ARE como en la propuesta de la ARA de J. Finnis, el contenido de ese  *bosquejo de posibilidades*  es la plenificación del propio hombre

<sup>203</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 142.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>205</sup> Cf. FINNIS-GRISEZ-BOYLE, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, 140.

<sup>206</sup> Cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 139.

como su bien o el mal de su destrucción. Así surgen las posibles figuras de realización que el hombre puede decidir en su vida por la promoción o degradación de alguno de los momentos de la *acción de realidad* <sup>207</sup>; bosquejo definitorio, pero no definitivo, porque cabe el *arrepentimiento* <sup>208</sup> mientras el hombre viva.

### 5.3.2.3. La praxis ejecutiva de la acción concreta

En la praxis de la acción concreta ocurre la experiencia de libertad. La experiencia de la libertad no es, en la ARA, algo perteneciente al mundo interior de uno mismo, sino que dicha experiencia ocurre en la *praxis* de confrontar diversas alternativas que han sido aprendidas por el entendimiento práctico como bienes <sup>209</sup>. La libertad en la ejecución es la realización del bien básico del hombre, en virtud del cual dicha acción libre ha sido hecha <sup>210</sup>. En la acción práctica es donde se encuentra, por tanto, la realización del ser humano; la felicidad de la vida como plenitud realizante de la actividad práctica de lo deseable como lo digno en orden a la promoción de un aspecto de la realización humana <sup>211</sup>.

En la praxis es primordial –según J. Finnis– el mantenimiento y la promoción de la propia identidad como un bien; identidad de la vida en contacto con la realidad frente al mundo de las apariencias, de los sueños, de la ignorancia y de la ilusión de placeres irreales <sup>212</sup>. En la experiencia uno llega a entender que en la opción por un bien, desde la razonabilidad ‘práctica’, la inteligencia discierne su total contenido y alcance como dicho bien <sup>213</sup>. La inteligencia humana, en su dinamismo teórico y práctico, lleva al hombre a enfrentarse a una multiplicidad de formas de conseguir la propia realización. Ahora bien, los bienes que se pretenden conseguir para la misma, con frecuencia, nunca quedarán conseguidos en plenitud o exhaustos. En este sentido, los bienes son conseguidos y realizados como *participación*.

Desde el análisis de la ARE, la praxis de J. Finnis es la actualización de la realidad en el momento de ejecución de la voluntad tendente. Esta actualización es como ejecución de la acción concreta que compromete la figura de la *acción de realidad*. La libertad *de* y la libertad *para* se concretizan en la ejecución de acciones. Pero más allá del contenido concreto de los actos de libertad, lo que la *libertad de-para* busca en cada acto es la *ejecución* de la promoción o degradación de la ARE. Ejecución que por la liberación de las tenden-

<sup>207</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>208</sup> Cf. *Ibid.*, 140.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 139; *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, 22-23.

<sup>211</sup> J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 38.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 40-41.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 42.

cias puede ser para la realización; promoción y plenitud de la realidad humana como el progresivo enriquecimiento armónico de la ARE: la vida. Pero también puede serlo para la degradación de la muerte.

En coincidencia con la afirmación de la identidad en la ARA de J. Finnis, la praxis de la ARE es praxis comprometida consigo misma, porque, como señala X. Zubiri, el hombre no sabe si con la ejecución de una acción concreta no habrá cercenado de raíz su propia libertad (SH 605). Y en el transcurso de ese compromiso el hombre constituye *su figura de libertad* (SSV 132). Para J. Finnis, la libre ejecución de la acción tiene su efecto transitivo e intransitivo. El primero constituye los estados creados por mi conducta libre y sus resultados en el mundo; el efecto intransitivo consiste en que mediante mi libre elección, lo quiera o no, me constituyo como una cierta forma de persona <sup>214</sup>; con un perfil como situación en que dejan las tendencias (SSV 122); con un área como extensión distinta (SSV 124); con un nivel (SSV 126) y con unos grados (SSV 130). De ahí que cuando el hombre ha ejecutado una acción prolongada en la vida que le compromete, lo que resulta es su 'realización'. Realización que ocurre siempre por la praxis de acciones concretas, como vida del dinamismo de la *acción de realidad*.

En definitiva, en el intento de justificar los derechos humanos, el papel que juega la voluntad en el dinamismo de la acción es, en la ARA, como *capacidad de actuar*, y en la ARE es *capacidad de querer* que integra la capacidad de actuar como uno de sus momentos. La capacidad de querer es el dinamismo de la opción de posibilidades deseables hacia la praxis de la acción concreta desde unas tendencias obligantes. El dinamismo de la *acción de realidad* en voluntad tendente fluye desde la obligación del animal de realidades como la exigibilidad de no tener más remedio que hacerse cargo de su situación. El *no tener más remedio que querer o que hacerse cargo de la situación* es la apertura de las alternativas: en la ARA hacia la identificación de lo deseable como una *posibilidad* para que algo bueno sea hecho, conseguido, alcanzado o realizado; en la ARE el *querer lo que es bueno* es el dinamismo de la acción de realidad en voluntad tendente que fluye desde la tendencia obligante de no tener más remedio que hacerse cargo de la situación en la opción de posibilidades. Una vez que no tenemos más remedio que querer, esto lo hacemos optando. Optar, es más que elegir una acción. Optar es adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras. El dinamismo de la acción de realidad, que en voluntad tendente, desde las tendencias obligantes, se mueve en opción de posibilidades deseables, termina en la ejecución de la opción deseable como el arrojamiento firme en la praxis de la acción. La libertad es, entonces, la actualización de la realidad en la voluntad tendente como liberación, libertad 'para', y libertad-de-la-ejecución práctica de la *acción de realidad* en el medio de las acciones concretas. La *liberación* es un momento de posibilidades que el hombre inexorablemente tiene que producir; la *libertad para* es

<sup>214</sup> Ibid., 139.

buscar entre el bosquejo de posibilidades el mayor grado de realización. Finalmente, en la praxis de la acción concreta transcurre –en la propuesta de J. Finnis y la ARE– la libertad como la ejecución de la realización del bien básico del hombre, en virtud del cual dicha acción libre ha sido hecha; praxis de la acción concreta como la actualización de la realidad en el momento de ejecución de la voluntad tendente; praxis comprometida consigo misma donde el hombre constituye *su figura de libertad*.

## 6. LA OBLIGACIÓN DE LA ACCIÓN DE REALIDAD

La obligación de la ARE es un dinamismo que no tiene su origen en la promesa (J. Finnis). En la ARE la obligación es siempre un dinamismo moral que pende del carácter físico ‘justificante’ de la acción de realidad del hombre por el que no puede sino preferir en orden a la realización; es la forma en que el deber se apodera del hombre en la preferencia concreta. De este modo, es el carácter intrínseco de ‘justificandas’ de las acciones el que crea la obligación.

En la ARE el hombre inexorablemente ha de ‘justificarse’ (SH 347). «La justificación podrá ser positiva o negativa; una acción podrá ser loable o condenable. Pero esto es cuestión derivada. Lo primero es esa dimensión dentro de la cual las acciones humanas tienen que ser inexorablemente justificadas, su carácter de justificandas» (SH 348). En la ARE la justificación es preferencia de unas posibilidades a otras por el carácter de deseables que tienen (SH 353-4). El carácter de deseables es en orden a la ‘realización’: la felicidad como producción y reproducción de la vida. La preferencia concreta busca el hacerse cargo de la realidad discerniendo un mayor o menor poder de felicidad que hace unas posibilidades más apropiadas que otras (SH 409). El hombre se encuentra ‘ob-ligado’ a unas posibilidades por ser apropiadas en orden a la felicidad, como la posibilidad de todas las posibilidades, a la que se encuentra ‘ligado’.

En la ARE, la obligación crea derechos-deberes de realización, no como una imposición externa, sino todo lo contrario, los derechos-deberes son necesidad intrínseca que el hombre tiene de plenitud. El ser humano habrá de concretizarlos en la mejor forma posible en su comunidad histórica. Por ser la felicidad (realización) dinamismo comunitario, la obligación es dinamismo comunitario respectivamente.

## 7. LA AUTORIDAD DE LA ACCIÓN DE REALIDAD

Con respecto al origen de la autoridad, el hecho del análisis de la ARE lo sitúa en el poder de lo real como la ‘dictadura’ ineludible de tener que estar oscilando entre la vida y la muerte. El poder es ‘la dominancia de la realidad en tanto que realidad’ (EDR 234). Es *Macht* y no *Kraft* (fuerza). Es el dina-

mismo de la realización en cuanto poder del bien, o como dinamismo de regresión en cuanto poder del mal que termina modelando la figura humana mediante las propias acciones (*νεμεσις*, ...) (SSV 273-4; 275-7; 285). Como bien, el poder es la vida moral de la felicidad (SH 398) que actúa *haciéndose cargo, cargando con y encargándose de* la acción concreta (SH 517). Como poder del bien es la dominancia de la realización de la justicia: de la verdad, del amor (estético-personal-comunitario), y de la libertad. Como poder del mal es la muerte en cuanto instauración de la injusticia en el mundo (SSV 285). El poder moral de la vida como dinamismo de bien común termina por institucionalizarse en la comunidad en cuanto *autoridad*. La autoridad del poder reside, pues, en el poder vital del dinamismo de realización comunitaria.

En este momento cabe legítimamente preguntarse: ¿Cuál es el origen de ese poder? ¿Cuál es el origen de la realidad en definitiva? La pregunta nos lleva desde el movimiento analítico de la ARE, como un son de primavera, hacia la búsqueda del fundamento de la eterna melodía. Pero ello desborda los límites de este estudio, que se queda en el umbral de la ciencia, de la metafísica y de la religión.

Antes de terminar el capítulo conviene notar algunos de los principales puntos de coincidencia y distancia en el análisis de la ARE que responde a los interrogantes planteados a la ARA de J. Finnis (Capítulo I). En primer lugar, ambos análisis, con respecto a una fundamentación de los derechos humanos, coinciden en afirmar la praxis de la acción como el lugar de arranque de cualquier pretensión fundante. Ambas propuestas proclaman la universalidad del hecho de este dinamismo. Las diferencias en el análisis se evidencian, en primer lugar, respecto a si la acción es sólo acción racional o lo es acción de realidad, y en segundo lugar, con relación al origen del carácter debitorio de la acción; es decir, si el deber proviene de la razón o últimamente de la realidad.

En segundo lugar, la ARE se afirma como un 'hecho' moral universal prácticamente incluíble, ampliándose el horizonte en el que se mueve la 'acción racional teleológica' aristotélico-tomista de J. Finnis porque: 1) se radicaliza la afirmación de que el saber y la realidad son en su misma raíz estrictamente congéneres, y toda epistemología presupone una investigación de lo que formal y estructuralmente es la inteligencia; 2) el análisis de la 'acción práctica' se realiza en la *Inteligencia sentiente* frente a la inteligencia sensible y conciente de J. Finnis; 3) la unidad de los sentires es unidad primaria, física unidad de ser aprehensores de realidad; 4) la esencia formal de la intelección sentiente es la mera actualidad; 5) la causalidad, como funcionalidad de lo real, se presenta en una percepción sensible, en una percepción en la que se percibe no solamente lo que es real sino que es real.

En tercer lugar, la ARA no infiere normas desde los hechos. El *deber ser* (*ought*) moral no es derivado del ser; es irreductible al *ser* teórico. J. Finnis afirma que la tradición de Derecho natural tomista ha respetado la imposibili-

dad de la inferencia del 'deber ser' desde el 'es'. Sin embargo, la *acción de realidad* —a diferencia de lo que afirma J. Finnis— es ella misma intrínsecamente moral en un dinamismo anterior a toda conciencia o responsabilidad moral. Un dinamismo de realización universal puesto que no cambian los momentos del dinamismo de la ARE.

En cuarto lugar, la ARA fundamenta los derechos humanos, y genera la obligación de los mismos. La obligación es analizada como promesa, como una forma de necesidad racional dentro de su perspectiva de *razonabilidad práctica*. Lo legalmente obligatorio, en su relación al bien común, adquiere un sentido moral y legal. En la ARE, sin embargo, la obligación pende del carácter físico de la moral en el dinamismo 'justificante' en tanto búsqueda de la felicidad como posibilidad a la que se encuentra 'ligado'.

En quinto lugar, la autoridad de los derechos y deberes que brotan de la acción práctica, en la ARA y la ARE, se requiere en orden al bien común. Pero si en J. Finnis la autoridad se justifica desde el ejercicio de la razón suficiente y exclusiva en la resolución de los problemas de coordinación comunitaria, en el análisis zubiriano se radicaliza la justificación moral de la autoridad en el *poder* del contenido dinámico de la *acción de realidad* que se mueve y marcha hacia la plenificación de la vida en sus momentos de libertad, amor y verdad; o hacia la degradación de la muerte como mentira, cinismo y tiranía.