

***LA EDUCACIÓN MORAL COMO LIBERACIÓN.
UNA PROPUESTA DE EDUCACIÓN EN EL DESARROLLO
DESDE LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI.***

Jesús A. Fernández Zamora
Universidad de Valencia.

1. Introducción

Si bien es cierto que en la filosofía de Xavier Zubiri no encontramos un intento de elaborar una pedagogía sistemática, sí que podemos hallar en su reflexión elementos a partir de los cuales esbozar unos principios que sirvan como fundamento para la elaboración de una teoría de la educación del desarrollo. En los escritos de Zubiri encontramos la exposición de una antropología desde la que podemos hablar de un ser humano que es estructuralmente moral y cuyo desarrollo tan sólo será posible desde la educación basada en un proyecto humanizador y liberador. Partiendo de una moral como estructura podremos hablar de unos contenidos morales presentes en cada una de las culturas y épocas históricas, y cuyo objeto no es otro que la búsqueda personal y colectiva de la felicidad, eso sí, una felicidad que comporta una responsabilidad. El carácter moral del ser humano comporta una responsabilidad para con la propia felicidad, pero a su vez comporta una responsabilidad con los demás, la cual conduce al hombre a actuar justamente y a luchar contra toda situación de injusticia. De este modo, partiendo del individuo moral, desde la filosofía de Zubiri descubrimos una comunidad que elabora normas morales, unas normas que, en último término, nacen del descubrimiento de que estamos *ligados* unos a otros y por eso estamos mutuamente obligados. En y desde Zubiri encontramos, pues, una teoría educativa liberadora desde la cual nos podemos encaminar hacia una mayor humanización del hombre. Esta teoría pedagógica puede extraer (*educere*) lo mejor que hay y posee el género humano, ya que tiene en su base una antropología elaborada desde la realidad y que propone responder de ella. Pero también esta teoría puede ser la base para elaborar un programa educativo que busca, sobre todo, hacerse cargo de la realidad para encargarse de ella. Pues bien, desde estos presupuestos queremos presentar las líneas de lo que podría ser un programa de educación moral encaminada al desarrollo del hombre en su dimensión individual, social e histórica. La elaboración de esta propuesta puede partir del intento de contestar a las siguientes preguntas: ¿Dónde encuentra el fundamento la educación moral? ¿Dónde se desarrolla? ¿En función de qué se ha de plantear el desarrollo moral? ¿Cómo se ejercita y cómo se desarrolla la moralidad? De estas cuestiones se pueden derivar unos apartados que desplieguen esta teoría que proponemos. Los pasos a seguir pueden ser: a) La moral frente a la desmoralización: la moral como estructura; b) La pertenencia a una comunidad: el contenido de la moral; c) La búsqueda de la felicidad: el objeto de la moral; d) La capacidad autolegisladora: el individuo responsable; e) Moralidad como actitud dialógica: la

corresponsabilidad¹. Pasemos, pues, a exponer tanto los presupuestos como las líneas en las que basamos esta teoría.

2. La antropología de Zubiri

A la hora de exponer el enfoque antropológico de la filosofía de Zubiri, lo primero que se ha de tener en cuenta es que esta antropología es una metafísica de la realidad humana y no una ontología del ser humano o una filosofía de la naturaleza humana. «Zubiri construye una Antropología realista, que responde a una Metafísica de la inteligencia sentiente y conduce al estudio del hombre como unidad estructural de realidad y ser, que se despliega unitariamente en múltiples dimensiones»². Esta antropología ha de estudiarse desde dos órdenes: el talitativo y el trascendental. Para conocer la realidad de una cosa hay que saber cómo es ésta, cómo ha llegado a ser y cómo realiza su actividad. Esto es tarea de la ciencia, sin embargo, de los datos científicos la filosofía puede extraer un conocimiento talitativo, esto es, un saber qué es la cosa en cuestión en tanto que tal cosa. Así, desde este orden, nos preguntaremos por lo que es el hombre específicamente. Ahora bien, para la filosofía este dato, aun siendo necesario, no es suficiente y por ello tendremos que elevarnos al orden trascendental, es decir, tendremos que conocer qué es una cosa por el simple hecho de ser realidad. Aplicado a la realidad humana nos preguntamos entonces qué es el hombre en tanto que realidad, qué es el hombre de suyo.

a) El orden talitativo: la estructura de la realidad del hombre.

Desde el orden talitativo lo primero que hemos de considerar a la hora de abordar la realidad del hombre es que ésta es intramundana y como tal es siempre material, ya que surge en el seno de la materia. Ahora bien, la materia es principio estructural y está dotada de un dinamismo estructurante gracias al cual hay un crecimiento y un desarrollo que va desde la pura sustantividad unitaria de la materia, pasa por la materia viva y el organismo viviente, y llega hasta el ser humano³.

El siguiente punto a tener en cuenta es la realidad del hombre como realidad viviente. El viviente se encuentra entre cosas y tiene un lugar entre ellas. Las cosas modifican el estado vital del viviente, producen una suscitación. Esta suscitación altera su tono vital, con lo cual estamos ante una afección o modificación tónica. Por último el organismo viviente responde a

¹ Vid. A. Cortina, «La educación del hombre y del ciudadano», *Revista Iberoamericana de educación*, nº 7, 1995, pp. 41-63.

² I. Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, p. 100.

³ Vid. EDR. (Las abreviatura que utilizaremos para las obras de Zubiri que vamos a citar son las siguientes: **EDR** = *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989; **ETM** = *Espacio, tiempo, materia*, 2ª edición ampliada, Alianza, Madrid, 2007; **HD** = *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984; **HRP** = «El hombre, realidad personal», en *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 39-64; **IRE** = *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980; **SE** = *Sobre la esencia*, 5ª edición, Alianza, Madrid, 1985; **SH** = *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; **SSV** = *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992; **TDSH** = *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006).

esa suscitación y a esa afección⁴. Según esta unidad de suscitación-modificación-respuesta, podemos decir que la forma propia de enfrentarse a las cosas que tiene el viviente, esto es, su habitud propia, es el carácter responsivo. El ser vivo responde a los estímulos.

El hombre comparte con todos los seres vivos este carácter, sin embargo en él estos tres momentos tienen una modalidad distinta. El hombre es un animal hiperformalizado y como tal no encuentra respuestas adecuadas a los estímulos. Es así que el hombre no se encuentra entre las cosas sino frente a ellas y no aprehende las cosas como estímulos sino como realidad. Podemos decir, entonces, que el hombre tiene una habitud propia desde la que tiene que hacerse cargo de la realidad. Esta habitud, propia del hombre, es la inteligencia sentiente⁵. Inteligencia y sentimiento, pues, en el hombre constituyen una misma habitud, y es que el hombre se hace cargo de la realidad entendiéndola sentientemente y sintiéndola inteligiblemente. Descubrimos de esta manera en el hombre una unidad metafísica de realidad y animalidad. Ahora bien, esta unidad no es exclusiva de la inteligencia, sino que ha de extenderse a la voluntad y al sentimiento⁶. «El momento intelectual de la aprehensión no agota todas las posibilidades que tiene el hombre de hacerse cargo de la realidad. La realidad se hace presente intelectivamente pero también volitiva y sentimentalmente. El proceso de aprehensión es unitario y requiere de estos tres momentos. La intelección sentiente actualiza las cosas en impresiones de realidad; éstas afectan el tono vital, es decir, la manera sentimental de estar el hombre en la realidad (sentimiento); la alteración tónica del sentimiento afectante pone, a su vez, en actividad a la voluntad tendente, con miras a reconfigurar el equilibrio del tono vital en un nuevo atemperamiento o acomodo a la realidad»⁷. El hombre cuenta con una habitud propia es por lo que está abierto a la realidad, y por esta apertura es por lo que podemos considerarlo como animal de realidades. Al tener que hacerse cargo de la realidad el hombre ha de inventar continuamente las respuestas que da. Esto nos lleva a que el hombre no responde a los estímulos, sino que es responsable de las respuestas que da, ya que al no estar determinadas tiene que justificarlas⁸.

No obstante, la habitud no es lo último que hemos de considerar en el orden talitativo, ya que ésta se funda en la estructura de la realidad del viviente. La habitud nos dice cómo el viviente se enfrenta con las cosas, pero este enfrentamiento remite a la estructura sustantiva de la realidad. La realidad del hombre no es sustancia ni unidad sustancial, sino sustantividad, esto es, un sistema clausurado de notas las cuales hacen referencia al todo de la unidad de la que son notas. Es así que este conjunto de notas constitutivas tienen un carácter sistemático: son estructura⁹. La realidad humana no puede, entonces, considerarse como una sustancia física unida a una sustancia psíquica, al estilo cartesiano, o como una unidad sustancial de notas

⁴ Cf. HRP 42; ETM 510-511; SH 11.

⁵ Vid. IRE.

⁶ Vid. SSV.

⁷ G. Marquín Argote, «Ética, estética y pedagogía desde Zubiri y más allá de Zubiri», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-57, 1993, p. 28.

⁸ Cf. SH 347.

⁹ Vid. I. Ellacuría, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 71-139.

de carácter físico unas y psíquico otras. La realidad humana, siguiendo los planteamientos de Zubiri, es una estructura unitaria de carácter psico-orgánico.

Resumiendo, por su grado de formalización, el hombre tiene una habitud propia que es la inteligencia sentiente. Desde la aprehensión de la realidad, característica de la inteligencia sentiente, el hombre ha de inventar las respuestas que da para que su vida sea viable, de tal forma que ya no responde a estímulos sino que ha de justificar de las respuestas que da.

b) El orden trascendental: el hombre como realidad personal.

El hombre no se enfrenta a las cosas en tanto que estímulos a los que responde sino que está abierto a la realidad del estímulo y a toda la realidad. El hombre está formalmente abierto a la realidad y esto significa que se hace cargo de la situación. A esto hay que añadir que por su grado de formalización, el hombre tiene un carácter de inconclusión; no encuentra en su realidad natural respuestas adecuadas para su viabilidad biológica. Todo esto nos lleva a que el hombre ha de hacerse a sí mismo, pero ha de hacerse desde la realidad; ha de realizarse. En el hombre, por tanto, nos encontramos con un tipo de sustantividad cuyas notas son tales que su actividad no concierne tan sólo a lo que es talitativamente, sino también al carácter de realidad de su propio sistema. Es una sustantividad que pone en juego no sólo su talidad, el contenido de sus notas, sino también su propio carácter de realidad. Esta sustantividad es inconclusa, pues su manera de ser de suyo no está determinada por la talidad de sus notas. Estamos, pues, ante una sustantividad abierta.

Por ser una sustantividad abierta, el hombre es formalmente suyo. El modo de ser realidad propio del hombre es la suidad, la autoposesión¹⁰. El hombre, en función trascendental, es un modo de realidad consistente en ser suyo, en pertenecerse a sí mismo como realidad. Es realidad en forma de suidad. Este modo de realidad recibe un nombre concreto que es el de persona. Este concepto, el de persona, ha de entenderse en un primer paso como un momento formal de la persona, esto es, aquello en lo que consiste. Esto es la personeidad. «La realidad misma de la esencia abierta, su realidad sustantiva en cuanto se autoposee formalmente, en cuanto es reduplicativamente suya, es lo que Zubiri llama personeidad»¹¹. La personeidad es un carácter estructural de la persona¹². Ahora bien, la realidad del hombre sólo puede ser suya ejecutando unos actos; y esto significa realizarse, ya que cuando la persona ejecuta un acto lo hace ejecutándose a sí misma. Esta realización de la realidad del hombre configurará un modo de ser de la persona, en el cual consistirá la personalidad. Podemos decir, entonces, que la personalidad es la modalización de personeidad, pero también que la personalidad es la figura de sí mismo que el hombre ha determinado a través de la ejecución de sus actos.

Resumiendo las ideas que acabamos de exponer podemos decir que por ser sustantividad abierta el hombre, desde el plano trascendental, puede ser considerado como realidad personal, la cual a partir de un carácter estructural de persona, esto es, la personeidad, construye su propia realización, su personalidad. A esto podríamos añadir que porque el hombre deter-

¹⁰ Cf. EDR 209.

¹¹ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, p. 270.

¹² Cf. SH 113; SE 505; TDSH 8; IRE 273; HD 49.

mina su personalidad y se encamina hacia su realización a través de la ejecución de actos, su esencia puede ser considerada como “vida proyectiva”; el hombre es así, entre tantas otras cosas, animal *proiectivum*¹³. Este proyecto el hombre lo realizará viviendo. La vida del hombre, de este modo, se convierte en un proyecto de personalización de la personalidad, en una constante construcción de la propia figura, en un continuo poner en juego lo que va a ser de él. Esta tarea el hombre la realizará como agente, ya que es él, desde su realidad naturalmente dada, el ejecutor de lo que va a realizar; también como autor, pues será él mismo quien decidirá qué proyecto seguirá; y, por último, como actor, ya que tendrá que ejecutar esta tarea y proyectar su figura cargando con la realidad que le ha tocado vivir. El hombre, como realidad personal, realizará su vida y proyectará su personalidad haciéndose cargo de la realidad y cargando con la realidad. Ahora bien, esta realización y este proyecto sólo serán viables si el hombre se apropia de la realidad, mejor, si se apropia de las posibilidades que la realidad le ofrece y las hace reales en sí mismo. Esto nos lleva, siguiendo la interpretación que de Zubiri hace Ellacuría, a que la realidad del hombre sólo será viable si, además de hacerse cargo y cargar, se encarga de la realidad. Esto es así porque el hombre no encuentra respuestas en sí sino que ha de responder de lo que hace. El hombre ha de justificar, así, las posibilidades que se apropia y ha de justificar incluso la actitud con la que se apropia un sistema de posibilidades, ya que esta actitud es la que va a condicionar el proyecto de lo que quiere ser, su personalidad. El hombre es realidad personal pero ha de elaborar su personalidad, tendrá que apropiarse del modo de ser persona que quiere llegar a ser. Esto nos conduce a un nuevo estadio de la realidad humana: la realidad moral del hombre.

3. La estructura moral del hombre.

Del dato antropológico que acabamos de exponer, podemos concluir que por su grado de formalización, por su hiperformalización, el hombre no tiene más remedio que hacerse cargo de la realidad, algo que es posible gracias a su inteligencia sentiente. Este «no tener más remedio que» esboza lo que podría considerarse una estructura constitutivamente moral que irá perfilándose en la necesidad de tener propiedades por apropiación. Podemos decir entonces que «el hombre es el ser que, por naturaleza, se ve obligado a adquirir una segunda naturaleza»¹⁴; la moral se nos presenta, de este modo, como el hecho de la apropiación¹⁵. Un hecho que parte de la voluntad, la cual se apropia de aquello que elige de un modo libre.

La voluntad en el hombre es tendente, ya que se apoya en las tendencias propias de cada hombre. Estas tendencias son inconclusas, no aportan respuestas definitivas para que el hombre pueda enfrentarse a la realidad. Pero precisamente porque son inconclusas es por lo que el hombre se ve impelido a elegir. Gracias a sus tendencias el hombre descubre en la realidad unas u otras posibilidades y, debido a la inconclusión de las mismas, no tiene más remedio que elegir entre las distintas posibilidades que descubre y querer alguna de ellas, esto es, au-

¹³ Cf. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 171-173.

¹⁴ A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 62.

¹⁵ Cf. SE 160.

todeterminarse para apropiárselas. Son, pues, las tendencias del hombre las que le permiten elegir y querer, a la vez que son las que le colocan en una situación de libertad.

Podemos considerar, por tanto, que la libertad es una forma de autodeterminación la cual tiene su raíz, lo mismo que la voluntad, en la inconclusión de las tendencias¹⁶. La libertad, de esta forma, no reposa sobre sí misma, con lo cual no podemos hablar propiamente de actos libres sino de actos que se realizan libremente. El tema de la libertad ha de centrarse en las acciones realizadas libremente más que estudiarse de un modo abstracto. Esto nos lleva a considerar la libertad desde la misma naturaleza humana. El comportamiento libre es una exigencia de la habitud propia del hombre, a saber, su inteligencia sentiente por la cual se hace cargo de la realidad y a la cual ha de dar una respuesta. Por esta misma razón, el comportamiento libre tendrá una repercusión en la naturaleza humana, ya que gracias a las elecciones que el hombre realiza y las apropiaciones que de ellas se siguen, éste incorporará a su realidad (su dote natural) la realidad querida (aquello que proyecta ser).

Por medio de la autodeterminación que supone la libertad el hombre se apropia de las posibilidades que descubre en la realidad, gracias a las cuales se realizará. Por ello el hombre es una realidad moral: el hombre «es una realidad sustantiva a la cual compete físicamente tener propiedades por apropiación. El hombre es una realidad moral, porque tiene que hacerse a sí mismo, determinando físicamente lo que va a ser de él por apropiación, esto es, por un hacer propio lo que no le es dado naturalmente»¹⁷.

De todo lo dicho concluimos que la moral para Zubiri es una estructura, más que un sistema de normas y deberes. Una estructura desde la cual el hombre se apropia de su propia realidad con miras a conseguir aquellos bienes que realicen su figura plenaria, esto es, su propia felicidad. Desde este fin el hombre se obligará a apropiarse de unas posibilidades y no de otras, reconocerá ciertos bienes y ciertos deberes¹⁸. Sin embargo, lo primero no serán ni los bienes ni los deberes, sino la necesidad intrínseca del ser humano de apropiarse de la realidad. «La moralidad en la filosofía de Zubiri [...] es un *carácter físico* consistente en *tener que*: el hombre, a diferencia del animal, *tiene que* justificar sus actos, *tiene que* hacer el ajustamiento, *tiene que* apropiarse posibilidades, *tiene que* apropiárselas con vistas a la felicidad. Esta estructura debitoria del hombre es la que nos conduce a afirmar que el hombre es estructuralmente moral y, por tanto, no puede haber hombres amoraless»¹⁹.

4. La dimensión social de la moral.

La moral como estructura es siempre la de un individuo, ya que es éste el que ejecuta los actos, sin embargo este individuo no ejecuta estos actos en solitario sino que lo hace con otros individuos. Los actos se ejecutan colectivamente y por ello podemos hablar de una dimensión social del ser personal, lo que nos llevará a una dimensión social de la moralidad.

¹⁶ Cf. SSV 119.

¹⁷ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 275-276.

¹⁸ Vid. SH 385-420.

¹⁹ A. Cortina, «Éticas del deber y éticas de la felicidad», en *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996, p. 60.

El hombre por ser diverso es un ser individual, pero esta diversidad no es simplemente alteridad sino que implica que cada uno está formalmente vertido a los demás. La convivencia con los otros no es un añadido del que el hombre pueda prescindir a placer, sino que es un constitutivo de su persona que tiene su origen en la ligazón proveniente de compartir un mismo esquema filético y que une al individuo a todos los de su especie. De esta forma, el hombre como realidad personal está ligado a todos los que poseen su misma forma de realidad. Los otros forman parte del ser de la persona, están ahí aun sin darnos cuenta y tienen un cierto dominio sobre cada uno²⁰.

Esta mutua pertenencia es la que se muestra en el fenómeno de la convivencia y consiste en la versión de unos hombres reales a otros hombres. Es lo que Zubiri llama funcionalidad social²¹. Ahora bien, la convivencia puede discurrir por vías distintas. Podemos encontrarnos con que ésta se desarrolle de un modo impersonal, esto es, que exista una relación de los hombres entre sí pero en tanto que hombres. Nos encontramos entonces ante una comunidad y con la funcionalidad en tanto que funcionalidad, cuya expresión es la institución. «Cuando la colectividad no sólo desempeña una función colectivizante del individuo, sino que éste se enfrenta positivamente con la función como tal, tenemos la institución»²². La otra vía es aquella en la que la asociación adquiere un carácter personal; es la versión de unas personas a otras personas. Entonces ya no hablamos de comunidad sino de comunión. «Si la funcionalidad [...] se dirige no a la comunidad sino a la persona, tenemos la comunión: es la compenetración de las personas»²³. La unidad de estos dos momentos, comunidad y comunión, es lo que se llama sociedad humana.

Visto desde la sociedad, el hombre no sólo es diverso sino que además es social. Además de la diversidad, en el hombre nos encontramos con una nueva dimensión que es la socialidad. Ésta tiene tres momentos. El primero es la versión. Cada uno de los miembros de la especie está vertido desde sí mismo a los demás, ya que por ser una realidad estructurada por un esquema filético, éste refluye sobre cada uno de los miembros. Posteriormente nos encontramos con la convivencia. El hecho de que cada hombre esté vertido a los demás conlleva que conviva con ellos. Por último, esta convivencia produce que el hombre se vea afectado por los demás en su modo de estar con ellos; es la habitud de alteridad. Es desde esta socialidad y sus tres momentos por lo que podemos decir que el hombre es un animal social.

5. La educación moral desde la antropología de Zubiri.

Una vez que hemos expuestos los presupuestos sobre los que pueden reposar la teoría de educación del desarrollo que pretendemos esbozar, lo que vamos a hacer es pasar a exponer las grandes líneas sobre las cuales puede desarrollarse la misma, y que no son otras que: a) el carácter estructural de la moralidad humana; b) la dimensión social y comunitaria de la

²⁰ Cf. SH 198; TDSH 67; HD 67.

²¹ Cf. SH 195; EDR 254; TDSH 60; IRE 213-214; HD 66-67.

²² M. Marzón «La visión filosófica de la conducta humana, desde la perspectiva de la Filosofía de Xavier Zubiri» en *Xavier Zubiri Review*, 2000-2001, p. 95.

²³ *Ibid.*

misma; c) la búsqueda de la felicidad; d) la responsabilidad para con la propia felicidad y para con la de los demás, esto es, el deber; e) el procedimiento a seguir, a saber, el discurso y la corresponsabilidad.

a) Una de las principales tareas de la ética de hoy es la conexión entre la formalidad biológico-pragmática con la reflexión moral. Estos son dos aspectos que podemos encontrar en la filosofía de Zubiri, desde la cual la ética puede considerarse como un carácter físico del hombre. Encontramos de esta manera lo que puede ser un fundamento de la moral, siempre y cuando no caigamos en un reduccionismo naturalista. Desde este carácter ético de la realidad humana podemos mantener un concepto de moral que, lejos de plantearse como la formulación de unos códigos de normas y deberes, significa más bien aquella inexorable necesidad del hombre de enfrentarse a la vida y a la realidad. La moral en el hombre es la realización de su vida; por ello no existen hombres inmorales sino, en todo caso desmoralizados, esto es, hombres que han renunciado a desarrollar el proyecto que supone su vida. Las tendencias inconclusas y la libertad que de ellas se deriva, las preferencias, el proyecto que supone la vida, el objetivo de conseguir una figura felicitante, hacen que el hombre tenga que vivir su vida desde una continua elección y en esto consiste la moral, algo de lo que el hombre no puede escapar. El hombre es irremediamente moral ya que no tiene más opción que apropiarse unas posibilidades que crea y descubre en la realidad, dejando de lado otras. Todo ello supone que el hombre realiza su propio ajustamiento a la realidad, ya que no lo encuentra realizado en su naturaleza. El hombre ha de ajustarse él mismo a la realidad y, por tanto, tiene que justificar su ajustamiento. El hombre es, de este modo, inexorablemente moral.

b) Ahora bien, esta estructura moral propia del hombre ha de desarrollarse desde unos contenidos que sólo se pueden elaborar en una comunidad y sólo se hallarán desde la pertenencia a la misma. Esta es una idea que el movimiento comunitarista ha puesto de relieve frente a la moral individualista propia del liberalismo moderno. El hombre sólo podrá desarrollar sus capacidades como miembro de una comunidad la cual le dotará de una identidad además de unos hábitos a través de los cuales desarrollar estas capacidades, las virtudes. En este sentido Zubiri puede aportar mucho a estas ideas, ya que la personalidad del hombre no es algo que se elabore únicamente a título personal, sino que posee unas dimensiones social e histórica sin las cuales el proyecto personal sería imposible. También la aportación que la filosofía zubiriana puede ofrecer a este movimiento puede ser de sentido crítico, ya que la pertenencia a la comunidad y la aceptación de los usos y capacidades que en ella se encuentran nunca puede ser tan férrea que el hombre renuncie a cambiar aquello que impide su humanización. Uno de los puntos donde esta relación puede resultar más fructífera es en el tema de la responsabilidad narrativa. El hombre se entiende como parte de una tradición, de una historia, desde la cual construye el proyecto de su personalidad. De esta forma el hombre puede descubrir la responsabilidad que tiene para con su propio proyecto así como con aquel que le es entregado a modo de tradición. Es desde la pertenencia a una comunidad, la cual dota al individuo de unas capacidades y le entrega una tradición, desde donde el hombre puede entenderse narrativamente: el hombre entiende quién es gracias a la narración de la historia de su comunidad que le hace comprender la altura del tiempo en la que se encuentra, y tam-

bién se entiende a sí mismo ya que este ejercicio narrativo puede aplicárselo a él mismo para así comprenderse mejor. Es también desde esta narración, que brota de la pertenencia a una comunidad, desde donde el hombre puede saber de qué es responsable concretamente. «El hombre se entiende a sí mismo desde la narración de su vida. Soy el tema de una historia que es la mía propia y que va desde mi nacimiento hasta mi muerte. Ser tema de la narración que discurre desde el propio nacimiento hasta la muerte propia es ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable. Esto es, estar abierto, cuando se le pregunta a uno, a dar cuenta en cierto modo de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido o de lo que uno presenció en cualquier momento de la propia vida anterior a aquel momento en que se plantea la pregunta»²⁴.

Del mismo modo, es en esta comunidad en donde el hombre se encuentra con los otros hombres. Entroncamos así con las tesis del personalismo dialógico el cual defiende que la categoría básica de la vida social es el vínculo existente entre los seres humanos. Vivir como hombre es con-vivir, encontrarse con los otros, considerarlos como carne de tu carne, algo que Zubiri encuentra en el esquema filético propio a todos los hombres y que hace del hombre un ser diversificado, miembro de una especie que le es común, en un colectivo, gracias al cual se puede reconocer como individuo. Entre los hombre existe un vínculo íntimo que los hace responsables a los unos de los otros. Un vínculo que se descubre en el encuentro y en el cual se desarrolla la responsabilidad. «La relación con el otro es [...] la llamada del otro para convocarme a la responsabilidad»²⁵.

c) Esta moralidad que nace como una estructura propia del hombre y se desarrolla desde la pertenencia a una comunidad, tiene como objeto la felicidad, esto es, la figura plenaria del hombre, aquello que él ha considerado como el bien para él mismo y que por considerarlo de este modo se ha obligado a ello. Conectamos así con la tradición aristotélica desde la cual la realidad moral del hombre consiste, sobre todo, en la búsqueda de la felicidad, la cual se conseguirá no puntualmente sino desde la elaboración del proyecto que supone la propia vida. Ahora bien, no es lo mismo afirmar que el hombre busca la felicidad que mantener que existen unos contenidos felicitantes que deben ser universalizables. La felicidad siempre es «mi» felicidad y como tal está íntimamente unida al modo de realización que cada uno proyecta. Esta es una cuestión que queda del todo clara desde los planteamientos de Zubiri ya que desde su filosofía debemos considerar la felicidad como el bien último del hombre, un bien que no es el bien en general sino el bien plenario, el bien que cada uno persigue como objetivo a alcanzar en su autorrealización. En este sentido la felicidad no es un contenido sino la posibilidad de las posibilidades, aquello que provoca que cada uno pueda crear y descubrir posibilidades de las cuales apropiarse. La felicidad se convierte en la tarea propia del hombre.

d) Siguiendo el hilo de la reflexión zubiriana acerca de la felicidad, el tema siguiente que hemos de abordar será el del deber. Porque el hombre tiene una meta que se ha propuesto, un bien plenario que desea conseguir y del cual anhela conseguir su propia felicidad, es por lo que él mismo determina unos deberes. El hombre vive para ser feliz, se encuentra ligado a su

²⁴ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 268.

²⁵ E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 227.

felicidad y por la misma razón se encuentra obligado. Ahora bien, estos deberes no son impuestos por ningún agente externo, sino que él mismo es quien los determina. Es así que podemos afirmar que el hombre es su propio legislador. Aplicando estas ideas a la teoría de la que venimos esbozando, podemos afirmar que hemos encontrado el modo de cómo el hombre ejercita su estructura moral; el hombre pone en práctica su dimensión moral desde su capacidad autolegisladora, lo cual nos conduce a la tradición kantiana. Para Kant normas morales sólo pueden ser consideradas aquellas que un sujeto se daría a sí mismo en tanto que persona. Estas normas no nos dicen lo que debemos hacer sino cómo debemos hacerlo. Así lo que cada uno debe hacer no tiene por qué coincidir con lo que le hace feliz, ni con aquello que le proporciona placer. Lo que se debe hacer es aquello que se tiene por justo, y lo justo sería aquello que cualquier ser racional lo pudiera considerar como tal. Y aquello que puede ser considerado como justo es algo que cada uno puede llegar con el uso de su razón. El hombre, como sujeto pensante, puede darse autónomamente normas e imponerse deberes que puedan ser considerados como justos.

e) Ciertamente sólo podemos hablar propiamente de deberes morales cuando hablamos del individuo. Cada uno, desde aquello que se ha marcado como bien plenario y desde los deberes que de éste se siguen, es responsable de la acción que realiza, ya que sólo el hombre considerado como persona, esto es, como capaz de darse normas universalizables y justas, es el único que puede ser considerado como sujeto de responsabilidad. Sin embargo, los planteamientos kantianos nos pueden llevar a un callejón sin salida. Es cierto que el modo de ejercer la moralidad es desde la autonomía personal, pero si tan sólo nos quedamos en este nivel nos quedaríamos a medio camino, y esto es así porque además de la subjetividad propia de cada uno desde la cual se ha de responder, hemos de tener en cuenta la intersubjetividad. Esto es así porque «una ley moral (a diferencia de una ley natural cualquiera) obtiene su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos. Pero precisamente el principio kantiano trascendental del “yo pienso” no contiene ninguna dimensión trascendental de la intersubjetividad –por ejemplo, la de la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de un entendimiento lingüístico de los demás–. Los otros “yo”, que deberían presuponerse ya como co-sujetos del conocimiento del objeto, obtenido comunicativamente, no tienen en Kant, en forma alguna, una función trascendental. Deben más bien –como ocurre todavía en Husserl– “constituirse” como objetos del yo-sujeto trascendental en el sentido de objetos del mundo de la experiencia, o –como es el caso de la ética– ser supuestos no como seres racionales trascendentales, sino como seres racionales puros metafísicamente inteligibles que al lado de Dios conforman “el reino de los fines”»²⁶. La solución a este dilema la podemos encontrar pasando del «yo pienso» al «nosotros argumentamos», con lo cual nos adentramos de lleno en la ética del discurso.

Es desde esta ética y desde su primer principio, a saber, que «sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como

²⁶ K. O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad», K. O. Apel y E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004, p. 48-49.

participantes en un discurso práctico»²⁷, desde donde podemos complementar el principio de responsabilidad individual con un principio colectivo de corresponsabilidad. Y es también desde esta ética desde donde podemos encontrar un vínculo entre los hombres basado en la pragmática trascendental el cual puede ser complementado con un vínculo previo entre los seres humanos y que sea de carácter metafísico, la religación de corte zubiriana a raíz de la cual los hombres pueden hallar el vínculo desde el cual puedan entenderse a sí mismo como responsables los unos de los otros.

6. Conclusión

En y desde Zubiri, pero sobre todo, relacionando las tesis de Zubiri con las principales líneas del pensamiento actual, podemos elaborar al menos un esbozo sobre lo que podría ser una teoría de la educación en el desarrollo. Una teoría que aspire a la liberación integral del ser humano y que reposará sobre lo que podemos considerar lo más importante de la contribución de la filosofía zubiriana en el campo de la antropología: su idea de persona, dimensionalmente individual, social e histórica; su concepción de la moralidad como apropiación, insertada plenamente en la estructura de la sustantividad humana; y la apertura del ser humano a la realidad, ya sea la propia como la de los demás, a la cual se encuentra intrínsecamente ligado y, por tanto obligado.

²⁷ J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 101.