

El anclaje antropológico de la ética: dos contribuciones relevantes

The Anthropological Base of Ethics: Two Relevant Contributions

URBANO FERRER

Universidad de Murcia
ferrer@um.es

RECIBIDO: 8 DE SEPTIEMBRE DE 2014
VERSIÓN DEFINITIVA: 19 DE SEPTIEMBRE DE 2014

Resumen: El artículo trata de poner de relieve el lugar de lo ético no desde una perspectiva externa, sino en su status nascendi antropológico. Para ello adoptamos dos vías de aproximación: el dinamismo interno a la persona y lo distintivo de la acción humana. En el primer sentido, el alguien personal transmite a los irreductibles éticos (deber, felicidad, bien moral...) su radicación y la consiguiente incapacidad de objetivación. Desde el ángulo de la acción, la normatividad ética nos aparece como la única adecuada a su inespecialización biológica. Para el desarrollo de ambos apartados tomamos en cuenta las aportaciones complementarias de Zubiri y Polo.

Palabras clave: acción, persona, coexistencia, normatividad, libertad.

Abstract: This article seeks to highlight the place of ethics, not from an external perspective, but rather from the point of view of its anthropological status nascendi. I will take two approaches: a focus on the dynamism internal to the person, and on the distinctiveness of human action. In the first approach, the personal somebody transmits to the ethical irreducibles (duty, happiness, moral good, etc.) their rootedness and their consequent inability to be objectivized. From the perspective of action, ethical normativity appears to us as the only normativity that is appropriate given the human being's lack of biological specialization. For the development of both sections I will take into account the complementary contributions of Zubiri and Polo.

Keywords: Action, Person, Coexistence, Normativity, Freedom.

Cabe acercarse a lo ético desde una perspectiva meramente externa, lo que es tanto como decir *from nowhere*, en expresión de Thomas Nagel. Se lo ha intentado, por ejemplo, desde su objetivación en el lenguaje, en tanto que no puede prescindir de locuciones valorativas y prácticas, desde las pautas de comportamiento –en la medida en que se da en ellas lo permitido, lo prohibido, lo obligatorio...–, desde disposiciones psíquicas caracterizadas por una especial seriedad... Podríamos proseguir con lo jurídico, los juegos reglados... No se trata de que no haya que tomar en cuenta tales facetas operativas y estudiar su articulación con lo moral –sin duda presente en ellas–, pero una vez que se adopta la perspectiva objetiva correspondiente para introducir lo ético, se diluye la especificidad de la experiencia moral y a duras penas se evita el deslizamiento hacia los reduccionismos, al tomar lo ético como un dato observable desde fuera.

Sin embargo, es igualmente cierto que lo ético se presenta como adjetivo, siendo inviable abordarlo si no se lo refiere a alguna realidad sustantiva más básica. Y esta realidad no puede ser otra que la acción humana. Pero caben aún dos modos de efectuar el acoplamiento entre adjetivo y sustantivo: o como un accidente, algo sobrevenido a lo que ya es, o como una modulación intrínseca a la acción, de tal modo que sin la consideración ética no sería acción. Una vez asumido el segundo planteamiento, hay que despejar de inmediato lo que hace a la acción ser moral, hasta el punto de que ser moral y ser humana consistan en algo uno, como se advierte en la noción clásica de *actus humanus*.

En este punto nos salen al paso dos aproximaciones no excluyentes para justificar esa equivalencia, y no ver en ella una estéril tautología: a) remitiéndonos a la persona, de modo que lo moral no sea sino el dinamismo congruente con la tarea de personalización; b) mediante un análisis de lo constitutivo de la acción, que emplace lo ético en la dimensión praxica de aquélla y despliegue desde ahí sus otras dimensiones: técnica, cultural, histórica... Sería simplificador decir que la primera aproximación a la ética es la propia de Zubiri y que la segunda es la ensayada por Polo, aunque hermenéuticamente se podrían confrontar los dos planteamientos desde esa clave. Pero como en ambos autores se invoca a la persona y se inquiere por lo específico de la acción humana, considero metodológicamente más adecuado seguir un orden sistemático y acudir a las averiguaciones de cada uno en función del desarrollo de una y otra alternativa, con lo que habrá ocasión de mostrar también las divergencias efectivas entre Polo y Zubiri a propósito de uno u otro apartado, más allá de las meras diferencias terminológicas.

1. PERSONA, DEBER Y FELICIDAD

Del deber puede decirse, al igual que de la persona, que no son conceptos universales. No hay “la persona”, como hay la cama, el triángulo o el eucalipto, sino que cada una es irrepetible e incommunicable. Zubiri lo expone significativamente con el término *suidad* o *ser suya*. Cada persona se caracteriza por tener por suyos sus movimientos y acciones, vale decir, no se identifica con ellos, sino que los sobrepasa, y, en el otro extremo, no son movimientos ni acciones con los que re-accione a fuerzas externas, sino que en ellos se realiza la persona que los hace suyos. En último término, se estaría indicando que ser persona no está en el orden de las notas talitativas, sino que es una inflexión trascendental de la realidad, a la que designamos como alguien: la persona no es suya por tener tal o cual caracterización de modo excluyente, sino porque lo suyo es su realidad, en tanto que se pertenece en los actos que ejecuta.

Pues bien, algo semejante sucede con el deber. No hay el deber en abstracto, hecho presente de modo objetual, sino *mi* deber, en tanto que recae sobre la realidad personal, de la que cabe decir, en este sentido, que es formalmente debitoria. Aunque por razón de su contenido pueda ser el mismo de unas a otras situaciones y de unas a otras personas, atendiendo a su formalidad real sólo la alcanza diferencialmente en la persona para la que se constituye como deber. De este modo, el deber está en correspondencia con la estructura dinámico-abierta de la persona: el deber puede requerirla porque no está ella de antemano fijada en sus posibilidades¹. De este modo, Zubiri se muestra contrario a hipostasiarlo como un *factum a priori* de la razón al modo kantiano, pues ello equivaldría a pasar por alto su orientación hacia el cumplimiento, lo que lleva a perderlo de vista como deber consciente en su sujeto (*terminus a quo*) y que apunta a una realización debida (*terminus ad quem*).

Una conexión paralela se halla entre persona y felicidad. Según Zubiri, la persona tiene apropiada la felicidad como posibilidad de las posibilidades o posibilidad máxima (*mi* felicidad), que ha de contraer a las posibilidades efectivas con que se enfrenta en sus acciones particulares. La felicidad no se diversifica en unas u otras variantes, sino que recibe su perfil unitario de la persona felicitaria. Esto guarda relación con el hecho de que la persona esté sobre

¹ El término “los deberes” en el sentido de algo externo a la persona corresponde al latín *officia* (como figura en el tratado *De officiis* de Cicerón), algo así como los cargos asignados desde fuera; es un sentido en el que queda oscurecida la radicación personal del deber a que nos estamos refiriendo.

sí –sea supra-stante– en sus elecciones determinadas, no definiéndose por ninguna de ellas aisladamente, sino teniéndose a sí misma como un máximo que depone en cada una de las elecciones que toma. Así pues, tanto el deber como la felicidad radican en la persona antes de adoptar una figura concreta y posibilitándola. Sin embargo, hay un factor diferencial entre ambos, que nos va a orientar en su puesta en relación: mientras los deberes son plurales², la felicidad como pretensión es única. ¿A qué se debe esta diferencia?

Si puedo reconocerme feliz en unos logros determinados, es porque ya cuento con lo que es la felicidad, aunque no la haya conseguido ni la pueda conseguir plenamente en esta vida, como advierte Tomás de Aquino³. La felicidad es una con la vocación de plenitud que muestran cada hombre y mujer en la más insignificante de sus acciones; en este sentido, es algo propio de ellos. En cambio, los deberes son posibilidades que he de apropiarme, pero esto es posible porque tengo ya apropiada la búsqueda de la plenitud. Esta conexión entre deber y felicidad no es de medio a fin, porque en ese caso se trataría de un enlace abstracto. Más bien para Zubiri felicidad y deber se relacionan como lo que la persona tiene en propio y como lo apropiandum, en tanto que todavía no hecho propio, y no simplemente porque el deber esté orientado desde fuera hacia la felicidad; si no fuera ya “propia” la persona, tampoco podría apropiarse los deberes. “La posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropianda en orden a la felicidad, es lo que llamamos un *deber*. El deber no es una posibilidad entre otras, sino aquella que es más conducente a la felicidad del hombre”⁴. O bien este otro texto: “Los deberes en plural, con su carácter impositivo, son deberes fundados en una cosa primaria y radical, que es el carácter debitorio del hombre en orden a su propia felicidad”⁵. En otros términos: la exigencia por la que se reconoce el deber no es extrínseca al hombre, sino que está arraigada en su condición básica felicitaria.

Como se advierte, lo que Zubiri resalta tanto en el deber como en la felicidad es el nivel posesivo del *mi*, sin por el momento conciencia expresa del

² Zubiri emplea indistintamente los términos deber y obligación, tanto en singular como en plural. Se ha pretendido diferenciarlos, entendiendo la obligación en un sentido formal y trascendental, próximo al kantiano, y los deberes como contenidos concretos (D. GRACIA, “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXVI [2009], 103-152), pero no encuentro base para ello ni en los textos de Zubiri ni en su concepción antropológica.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 2 ad 4.

⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 408-409.

⁵ *Op. cit.*, 412.

yo, que es caracterizado –en un grado de explicitación posterior al *mi*– por oponerse al resto de las realidades (decir ‘yo soy’ es decir ‘yo no soy lo demás’). Según ello, en el deber no se haría formalmente explícito el yo personal como reclamado por él, ya que la apropiación se cumple inconscientemente, de un modo que se ajusta perfectamente al proceso de adquisición inconsciente de los hábitos voluntarios⁶. Ahora bien, cabe argüir a este planteamiento que la apropiación de posibilidades no llega a poner suficientemente de manifiesto lo privativo de la experiencia moral de la persona, tal como se expone a propósito de las cualidades específicamente morales, tales como la responsabilidad, el compromiso, el ser justo... Diríamos que “...la moralidad no está sólo en la apropiación general de posibilidades, sino en el modo específico de hacerme justo o responsable, como cualidades con relevancia moral inmediata”⁷.

En este aspecto nos van a prestar servicio las contribuciones de Polo, dado que a la vez que sitúa el deber en el ámbito particular del querer, lo vincula con la esencia de la persona a través del hábito innato del “yo-quiero” o *sindéresis*. Según ello, los actos obligatorios no son simplemente algunos del conjunto de los actos de querer, sino que la obligación es presentada como una derivación de la verdad del querer, a la que la persona *no debe* sustraerse. “La comparecencia del yo en el querer comporta un compromiso, un obligarse. En principio, los actos voluntarios no se deben anular. Las virtudes fortalecen los actos, es decir, expresan el deber moral de constituirlos. Los actos buenos *no deben* ser desasistidos. ‘Yo debo’ significa que el acto bueno obliga a no dejar de constituirlo”⁸. El deber se muestra, pues, inicialmente para Polo como una exigencia de fidelidad a la verdad de los actos voluntarios, que se revela –o verda-

⁶ En la línea de una radicalización del carácter real preconscious del me y del mi, algunos estudiosos de Zubiri han llegado a proponer una praxis primaria, carente de toda teoría (A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997; J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000). A mi juicio, sin embargo, tanto la mediación fenomenológica del sentido en la captación de lo real como cosa-sentido como la propia unidad de la persona manifiesta en el yo impiden que en Zubiri la praxis sea posible sin teoría. Sobre el concepto zubiriano de sentido, A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.

⁷ U. FERRER, *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*, Plaza y Valdés, Sevilla, 2011, 85.

⁸ L. POLO, *Antropología II*, Eunsa, Pamplona, 2001, 200. Si se objeta que hay actos de querer que no son moralmente buenos y que, por tanto, no pueden engendrar deberes, ello es indudable; pero a este nivel no es una objeción pertinente, ya que tales actos no responden a la verdad del querer, que es anterior a la diferencia entre lo moralmente positivo y negativo.

dea— en el hábito de la sindéresis. Antes que en la determinación objetiva particular de lo querido, el deber se sustenta en el despertar de la persona al querer, en cuanto provisto de verdad, y en su afianzamiento mediante la virtud.

¿Se puede situar también la búsqueda de la felicidad al nivel del yo personal que quiere? Querer la felicidad acompaña a los actos singulares de querer, pero sin que esté garantizado de suyo el acierto en los mismos en orden a la felicidad. Por tanto, la respuesta al interrogante anterior ha de venir matizada. Para Polo la voluntad nativa (*voluntas ut natura*) tendente a la felicidad no se hace clara como tendencia mientras no esté presidida activamente por el entendimiento (*voluntas ut ratio*), asignándole así a la tendencia una normatividad. Por proceder de la voluntad, la felicidad carece de una noticia precisa, como la que se da en los objetos pensados; pero por inaugurar un dinamismo inagotable, es asumida conscientemente por los actos personales al nivel del yo-quiero. Confrontándolo con el estar-sobre-sí de la persona en Zubiri, la felicidad expone también en Polo un rasgo personal indispensable, pero tal que se hace consciente justo en los actos de querer-yo, en vez de exponer una característica meramente estructural. Por lo demás, en ambos autores la felicidad es una condición básica para la actuación moral. “¿Cuál es el criterio para elegir un bien? Que realmente sea un medio para la felicidad”⁹.

2. LA CONDICIÓN ÉTICA DE LA ACCIÓN HUMANA

La otra aproximación antropológica a la ética, aludida al comienzo, es la que procede de lo distintivo de la acción humana. En el plano biológico puede caracterizársela por la inespecialización: no cabe reconstruirla desde los mecanismos adaptativos de una especie al medio, ni tampoco ponerla en función de un desarrollo intraespecífico. Justamente lo inespecífico del individuo humano se muestra somáticamente en la aparición de las manos, que, lejos de ser un instrumento adaptado a ciertas funciones de la especie, instrumentan ellas mismas los medios transformándolos en herramientas y se comportan, así, como instrumentos de segundo grado. Las manos son correlativas de un mayor desarrollo cerebral y signo de liberación en el actuar. “El aumento de

⁹ L. POLO, *Ética*, 137. El término “medio” entiendo que no debe ser tomado aquí como instrumento ni en general como lo que establece una mediación externa de medio a fin, según se indicó más arriba, sino de un modo más próximo, precisamente como aquello en lo que se cumple la felicidad.

neuronas libres sólo tiene sentido, desde el punto de vista de la conducta, si enlaza principalmente con las manos; sin control cerebral, el hombre no puede hacer nada con ellas: no puede fabricar instrumentos”¹⁰.

En el orden histórico-biográfico la acción es comienzo o nuevo nacimiento, en concordancia con el nacimiento irrepetible e improgramable de su sujeto, como ha puesto de relieve Hannah Arendt¹¹. Esto no impide que haya una coherencia narrativa entre las acciones humanas, tales que componen una trama, no sólo en el agente común que las emprende, sino también en el entrelazamiento histórico de unas acciones con otras. Pero, en todo caso, la comprensión de la secuencia de las acciones obedece a una lógica *toto caelo* distinta de la que es propia de los procesos biológicos. Volveremos sobre este aspecto en el cuarto epígrafe.

Para una acción, como es la humana, que no está determinada por leyes, las normas de su actuar sólo pueden formularse como normas de un deber ser. Únicamente cuando se las asimila más o menos subrepticamente a las leyes físico-naturales, se acaba entendiéndolas como restrictivas para la libertad, al excluir otras posibilidades; pero, en rigor, las normas del deber no son otras que las leyes del crecimiento de la libertad. De un modo semejante, las normas jurídicas, aunque presentan una primera apariencia excluyente de otras posibilidades, en realidad tienen por función esencial facultar progresivamente al hombre como ciudadano, otorgándole una capacidad jurídica de la que al margen de ellas no dispondría. Pero, ¿cómo se muestra este incremento en la libertad?

En este punto Zubiri nos da una respuesta precisa: abriendo posibilidades nuevas; por el contrario, la obturación de posibilidades es signo de un ejercicio deficiente de la libertad. Es claro que la noción de posibilidad no se toma aquí en un sentido meramente lógico ni categorial, sino como posibilitante de la elección efectiva: de este modo, es lo que hace de engarce entre la indeterminación biológica de la acción y su resolución en el comportamiento. Además, el ejercicio de la libertad revierte en un mayor poder o posibilitación, de modo que el propio progreso en ella acaba siendo caracterizado como hacer

¹⁰ *Op. cit.*, 32.

¹¹ “La acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, 23).

un poder¹², y esto tanto en el orden personal como en el plano de los avances históricos.

En Polo encontramos el empleo de la posibilidad al nivel más elemental de dar una u otra configuración a la acción, y aun antes al cuerpo propio, carente en principio de formalización (es patente que el hombre no nace con el aparato fónico dispuesto para hablar un idioma, ni con el juego preciso de los dedos de la mano para tocar un instrumento musical, ni siquiera habiéndose ejercitado en los músculos para poder andar..., sino que de entrada se trata de formalizaciones corpóreas posibles¹³). La configuración posible de que se dota a la acción consiste en disponer los medios en un espacio habitable. Mediante el establecimiento del “entre” espacial, que separa –a la vez que vincula– los medios, es como crea el hombre su propia orientación para la acción posible. En cambio, fuera de la concatenación de los prágmata el espacio se vuelve aporético, al sumirnos en el vacío. Justamente las características de ser reversible y de estar inserto en una configuración determinada son índice de que el espacio sólo puede ser proseguido rebasándolo en el orden temporal. Pues al entrar en juego el tiempo, se hace posible tanto la distancia irreversible de los medios al fin como la ordenación jerárquica entre el fin y los medios.

Si en el espacio los medios se disponen horizontalmente, en el tiempo la acción avanza hacia su máxima integración. Las virtudes morales, en su condición de hábitos voluntarios, significan un ahorro de tiempo por acumulación de las energías absorbidas en la acción. Pero, ¿cuál es la meta del tiempo humano que le proporcione su consistencia? Para Polo la respuesta es inequívoca: el crecimiento vital irrestricto. “La ética es aquel modo de usar el tiempo según el cual el hombre crece como un ser completo, no sólo somáticamente”¹⁴. Lo cual trae consigo que el tiempo no pueda ser indefinido, sino que culmine más allá de sí en el ser finito que se realimenta temporalmente.

¹² “La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero ‘estar pudiendo’: es, en rigor, ‘hacer un poder’” (X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, 330).

¹³ “El cuerpo humano es potencial respecto a su configuración pragmática. El hombre como physis en su uso de medios tiene que configurarse más allá de su propia biología” (L. POLO, *Lecciones de Ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, 56).

¹⁴ L. POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 110. En otros lugares precisa Polo que este crecimiento interno ha de entenderse por relación a las facultades, como principios próximos de operaciones, que son los que resultan fortalecidos con el ejercicio de sus actos y de este modo crecen o vencen el tiempo (cfr. por ejemplo, L. POLO y C. LLANO, *Antropología de la acción directiva*, Aedos/Unión Editorial, Madrid, 1997, 105-106).

Confrontemos la realimentación temporal con el gasto. El gasto es un crecimiento al revés: pone en juego las propias energías sin recuperación posible, echándolas a perder. El crecimiento, en cambio, es no sólo el mero mantenimiento, sino la redundancia interna de la acción en el agente. Es aquella actividad viviente que no se reduce al nivel vegetativo ni sensitivo, donde tiene establecido un límite para su crecimiento, sino que apunta a la perfección o completud humana. De aquí que diga Polo que “según el modo de enfocar la ética que me parece más lúcido, realizar lo ético es ejercer el tiempo de la vida sin gasto. Como el tiempo concedido al hombre es finito, vivir temporalmente se distingue de la vida eterna. Pero si el tiempo no se ha perdido, se ha empleado en crecer y se ha completado. La ética no puede ser otra cosa”¹⁵. Se podría decir a modo de glosa que la medida del crecimiento está en necesitar un tiempo cada vez menor. Por ejemplo, cuando no se ha decidido todavía, se precisa un tiempo de tanteo y maduración –así, el acto de deliberar es un estar deliberando en curso– que progresivamente se va reduciendo; y una vez tomada la decisión, el tiempo antecedente está ya cumplido.

3. FECUNDIDAD ANTROPOLÓGICO-ÉTICA DEL SISTEMA

Tanto Zubiri como Polo han hecho amplio uso del sistema, extendiéndolo a los aspectos antropológicos más significativos. Sin embargo, son precisas puntualizaciones importantes. En primer lugar, en su aplicación al hombre, la conexión sistémica entre las partes sólo puede ser abierta, tal que para constituirse dependa de la libertad que lo unifica y prolonga. De aquí que el plexo de los medios incluya la acción que los utiliza, como factor para el que están disponibles¹⁶. “La tenaza, el martillo, el destornillador... constituyen como un arsenal, al que puede acudir si se comprende. Lo interesante no es que eso forme un sistema dado, sino que se pueda disponer de él. Aquí interviene la libertad, otra característica humana que se vería muy dificultada por la sistematicidad cerrada”¹⁷. En segundo lugar, como es la persona quien es ética originariamente, según vimos en el primer epígrafe, el sistema ha de reunir

¹⁵ L. POLO, *Quién es el hombre*, 111.

¹⁶ Ello no significa que no se hallen también nexos sistémicos de tipo orgánico en el hombre, que facilitan y disponen el ejercicio propio de la libertad; por ejemplo, las tareas del varón y la mujer en la familia vienen prefiguradas sistemáticamente en la constitución morfológica de uno y otra.

¹⁷ *Op. cit.*, 70.

algunas peculiaridades para poder aplicarse al sujeto ético. Veremos cómo ambos autores atienden a estos aspectos, dándole cada uno un cariz peculiar a la noción general de sistema, entendido en términos generales como conjunto de elementos que se codeterminan.

El sistema aparece en Zubiri para pensar dinámicamente la esencia mediante la codeterminación de las notas, ampliando el marco de lo que en Aristóteles es la sustancia¹⁸. Así empieza por ponerse de relieve en los compuestos químicos, en los que la capacidad de combinación de cada elemento con los otros o valencia determina que estemos ante uno u otro compuesto. Pero como lo característico del sistema es la clausura de notas, no es sin más trasladable al viviente y menos aún a la persona. Por ello, en el caso del viviente se ha de incorporar al sistema la procesualidad de su desarrollo, para lo cual no basta contar con las estructuras cromosómicas, sino que resulta determinante la interacción con el medio, de la cual se siguen variaciones fenotípicas imprevisibles. Y cuando se trata del hombre, Zubiri le reserva la noción de *sistema abierto*, en el sentido de que posee la reversión por la que está abierto a la realidad, tanto a la propia como a la de las otras realidades. “La apertura que buscamos no es *apertura a otra realidad*, sino *apertura a la propia realidad* humana en cuanto realidad”¹⁹. De este modo, un sistema abierto es apto para apropiarse realmente como un ipse las cualidades que adquiere con el uso, entre las cuales se incluirían las de orden moral. Sin embargo, la dificultad para integrar estas últimas en el sistema está en el “más” constitutivo que les conviene, incompatible con la totalidad definida que es aquél.

Esto nos lleva a introducir nuevos matices en la noción de sistema abierto, como aquel que en vez de totalizar las partes, las desgaja del conjunto y las habilita para las funciones más altas, mostrándose así tanto el peculiar crecimiento del cerebro en el hombre –no por complicación funcional al modo de los otros sistemas, sino por liberación y distribución de las neuronas–, como también el crecimiento sin límite de las potencias inmateriales mediante los hábitos. Son potencias que acaban autonomizándose del todo orgánico, en el que en las primeras fases embrionarias de su desarrollo se hallaban sólo en estado latente.

El modelo de sistema abierto que adopta Polo es el del proyectil autodirigido que detecta y corrige los errores a lo largo de su trayectoria. Para ello

¹⁸ En este sentido, P. FERNÁNDEZ BEITES, “Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia”, *Pensamiento*, 64 (2008), n° 240, 197-223.

¹⁹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 69.

ha de disponer de una memoria que le capacite para acumular la información que desde el medio se le transmite y actuar con arreglo a ella. Como en Zubiri, en Polo lo primario en el sistema es la conexión entre las partes, pero a diferencia del filósofo donostiarra la conexión es mostrada mediante un conectivo destacado, distinto de la proporción entre los elementos. Como tal conectivo, de él depende la coordinación de sus componentes. En el orden biológico esta conexión aparece ya en los genes, en tanto que se transmiten unos a otros instrucciones y, en todo caso, no pueden actuar aisladamente (si así fuera, no se podrían explicar que las mutaciones biológicas afecten al conjunto del organismo).

Por ello, si en Zubiri el sistema es lo sustantivo, que permite entender la esencia humana singular más allá de la categoría aristotélica de sustancia, en Polo se asigna al sistema la *conexión ética* de las unidades sociales, desde la familia a la sociedad civil. Cualquier otro conectivo social que no sea el ético no es lo bastante fuerte para mantener la cohesión. Así, si se consideran como aglutinantes el mercado o el lenguaje, pronto se advierte que la corrección que se les exige es de orden ético, porque tanto la honradez en los intercambios como la veracidad lingüística son precisas para que aquéllos ejerzan su funcionalidad. Otro ejemplo: la institución de la promesa, que el lenguaje vehicula, sólo se puede mantener si existe el valor moral de la confianza mutua. En relación con la familia, el conectivo ético reside en las dos actitudes éticas básicas correlativas que son la conciencia del propio valor –el honor– y la piedad filial. Y a su vez la conexión entre ambas actitudes es también sistémica: no hay nada que sea título de honor en mayor grado que el reconocerse hijo. En cuanto a la sociedad en su conjunto, sin la normatividad ética no está suficientemente asegurada la coordinación en las funciones de las unidades menores.

Algo semejante puede decirse de la implicación sistémica entre el mando y la obediencia en la organización social. La orden se endereza y corrige a tenor de su puesta en práctica por el que obedece, que en ningún caso es un ejecutor pasivo²⁰. Con la interacción entre mando y obediencia no se trata de la transformación dialéctica en su contrario operada por su dependencia mutua, al modo hegeliano, como si bastara con el reconocimiento mutuo para la in-

²⁰ “El que obedece no sólo acepta cargas. La correcta *ratio* se ve en la modificación de las órdenes por la alternativa del que manda y del que obedece. La obediencia es una tendencia de la naturaleza humana capaz de fortalecerse, de crecer. Por eso obedecer posee un aspecto lúdico. Si no lo tuviera, sería un estorbo intolerable”. L. POLO, *Quién es el hombre*, 122.

versión de los papeles, sino que lo que está en juego es la coordinación entre dos comportamientos libres irreductibles. Aquel que tiene la iniciativa es el que manda, y quien la secunda, el que obedece. Pero a esto hay que añadir que saber mandar comporta delegar funciones e incluso aceptar rectificaciones de lo primeramente ideado, y saber obedecer trae consigo ejercer la creatividad que se acredita en la experiencia propia, interactuando con el que inicialmente tenía la iniciativa.

En último término, la articulación sistémica introducida por el hombre se corona en el edificio de las virtudes. No ya sólo porque la prudencia ejerce como la matriz (*genetrix virtutum*) que las unifica, sino porque ellas mismas crecen o decrecen conjuntamente. Nicolai Hartmann sostiene que los valores habrían de ser antinómicos en la medida en que no pueden realizarse simultáneamente y, de este modo, colisionan²¹. Es una tesis que resulta de una consideración abstracta y aislante de cada uno. Pero si se los advierte desde el entrelazamiento sistémico en su realización como virtudes, dan lugar a una unidad abierta o en crecimiento. Polo añade a esta conexión clásica²² la coordinación sistémica entre la responsabilidad ética, la tendencia antropológica correspondiente y el juego estético, simbolizados por Nietzsche en las figuras del camello que arrastra la carga, el león agresivo y el niño; para ello, en vez de acotarlas como fases sucesivas al modo nietzscheano, se ha de ponerlas en relación en su desempeño, como hemos visto más arriba a propósito de la obediencia, condicionada psicológicamente por una tendencia natural y ejercitada con invención lúdica, entendiendo esta trilogía a su vez dentro de la interacción humana.

4. ¿ES ÉTICA LA CONEXIÓN ENTRE LAS ACCIONES HISTÓRICAS?

Hay, sin embargo, un tipo de conexión entre acciones en la que el conector parece carecer de índice ético: es cuando las acciones tejen su propia trama, sin que lo determinante sean las intenciones y motivos de los agentes singulares que están en su origen. Más aún: cualquier enjuiciamiento y acción morales están emplazados en unas coordenadas históricas que antropológica-

²¹ N. HARTMANN, *Ética*, Encuentro, Madrid, 2011, 620 ss.

²² Ya entre los griegos las virtudes morales componen una *sumplokh* y en latín una *complexión* u organismo de mayor alcance, ya que llega a integrar virtudes de apariencia opuesta como la magnanimidad y la humildad o la justicia y la clemencia.

mente les son constitutivas. De aquí derivan dos órdenes de problemas con los que concluiremos esta colaboración. En primer lugar, ¿cómo puede haber un comienzo libre de algo que está inmerso en una cadena de condicionantes históricos? Y, en segundo lugar, ¿cómo incide en la moralidad la dimensionalidad histórica de las acciones, antropológicamente ineludible?

Respecto de lo primero, haremos una glosa a la fórmula poliana de la sucesión histórica como “proceso discontinuo de comienzos libres”. ¿Qué quiere decir comienzos libres? ¿Por qué son plurales? ¿Cabe otra conexión entre ellos que no sea la discontinua?

Por de pronto, del comienzo libre hemos de apartar su asimilación al comienzo puntual de una línea, al comienzo de una serie de procesos condicionados e, incluso en este contexto, al comienzo finalista de un proyecto ya diseñado para quedarnos con... el surgimiento de algo nuevo, como tal carente de prefiguración. Es el comienzo como puro inicio, no aplicable a los otros comienzos, que más bien lo que hacen es acotar una figura o una conexión cualquiera, pero no originar algo nuevo, sin precedente ni secuelas. Un comienzo así entendido es introducido por la libertad y es lo que abre el futuro en la historia. Bajo esta consideración la narración es historia vista del revés y, al adoptarla como guía, nos hace sucumbir al espejismo aporético anterior de que la historia estuviera ya escrita, al menos en sus resortes y condicionantes. Pero no puede ser así, porque si hay novedad, es porque ha habido alternativas, y éstas son justo una de las bases antropológicas de la ética.

De aquí se sigue que comienzo libre histórico no significa comienzo creador de un modo absoluto, al estar mediado por posibilidades excluyentes, con las que el comienzo histórico opera para obtener un producto nuevo. En su proyección inédita la libertad histórica creativa *me hace tener que* contar con lo que ya ha sido hecho, en un sentido que descarta otros posibles rendimientos²³. Como comenta I. Falgueras: “Este carácter alternativo de las posibilidades humanas implica, pues, no sólo que la cadena de las posibilidades no culmine definitivamente, sino que ni siquiera pueda formar una secuencia única que reúna rectilíneamente todas las posibilidades, las cuales son siempre uni-

²³ A este respecto, Ortega pone en conexión la razón vital –lo que aquí llamamos nuevas oportunidades– con la razón histórico-narrativa. “En este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para ello necesito emplear ciertos medios y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse” (J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Obras, VII, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 432).

laterales”²⁴. Contando con estos límites, el progreso histórico se sitúa en el avance de unas posibilidades a aquellas otras que con él se abren.

En cuanto a la reiteración del comienzo –los comienzos plurales–, resulta inevitable no sólo debido a la finitud comportada por la pluralidad de alternativas no aprovechadas íntegramente por un comienzo determinado, sino ante todo por la situación histórica general en que se encuentra cada hombre a cada momento y que le lleva a tener que reanudar la proyección libre, la cual sólo se cierra con la muerte. Así como los ciclos naturales y necesidades biológicas se reproducen tras ser atendidos y ponen en marcha una y otra vez el inicio libre de orientarse por ellos, otro tanto cabe decir de la reproducción constante de la necesidad de abrirse paso los individuos y los pueblos en vista de las posibilidades dadas, como si se tratara de la primera vez. En el orden ético, lo anterior se traduce en el tener que acomodar de continuo el rumbo de las acciones ya emprendidas, porque nunca llega a estar garantizado de una vez por todas: en ello consiste el nuevo nacimiento a que está expuesta la libertad para poder reasumir la responsabilidad moral por lo que lleva a cabo²⁵. He aquí por qué el comienzo libre histórico ha de ser plural intrínsecamente.

Por lo que hace a la discontinuidad de los comienzos libres, tiene su explicación en la antecendencia del pasado, necesitado de comprensión. El pasado es una deficiencia opaca que enmarca en cada caso la situación histórica y fuerza a la libertad a comenzar de nuevo. No basta por ello con un acto continuo de libertad, al modo de la continua *creatio* divina, ni con la articulación presencial de los comienzos históricos. Lo primero, porque el pasado lastra como una caída el ejercicio de la libertad, haciéndole tener que volver a empezar. Lo segundo, porque la articulación mental se lleva sobre los plexos mediales, objetivándolos como cultura, o bien sobre el pasado para impedir su hundimiento en la nada, pero no sobre el futuro inaugurado con la libertad.

He aquí una larga cita de Polo al respecto: “La integridad originaria es ante-historia y su ausencia se marca... como pasado y como discontinuidad. No comenzamos sin el pasado, porque el pasado es defecto en cuanto necesitado de comprensión. En este sentido, sin embargo, el pasado no es determinante, sino inesquivable y exigente, no nos coloca, a partir de él mismo y se-

²⁴ I. FALGUERAS, “Responsabilidad del hombre sobre la historia”, *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo rei socialis*, Unión Editorial/Aedos, Madrid, 1990, 314.

²⁵ Sobre el renacer moral que trae consigo el arrepentimiento, M. SCHELER, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid, 2007.

gún una línea continua, en un lugar concreto, sino que nos emplaza a colmar su deficiencia constitutiva; y esta tarea es el verdadero sentido de la situación histórica del ejercicio de la libertad. No se trata solamente de un menoscabo, es decir, de la recepción de un lote esencial pervertido, sino de un compromiso, de la inserción situacional que obliga a la discontinuidad y de la obturación de un cierto modo de alcanzar el futuro”²⁶. El texto alude a otra posible forma de comenzar la libertad *ante historiam* en el estado de integridad primigenia de Adán, pero no sería desde luego aquella forma situacional con carácter general en que la ejercemos históricamente.

El segundo interrogante planteado se refería al significado de la dimensionalidad histórica de las acciones humanas, en tanto que incidiendo preintencionalmente sobre ellas. También aquí es fácil que retorne el espejismo de ver la datación, la edad, la pertenencia a un pueblo, a una generación... desde fuera y desde atrás, como si fueran enclaves históricos sobrevenidos. Pero lo que así se deja escapar es justamente la capacitación de las acciones a través de las nuevas posibilidades montadas sobre acciones anteriores. Es en ello en lo que se cifra, a juicio de Zubiri, la dimensión histórica de las acciones. “La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y en ese sentido, las posibilidades no se pierden nunca”²⁷. Por consiguiente, la historicidad como dimensión es lo que mide la altura histórica de los tiempos.

Pero, ¿cómo está presente en el orden ético la historicidad así entendida? Responderemos brevemente a una cuestión que requeriría una mayor amplitud y explicitación, ilustrándola con algunos ejemplos. Sin duda hay conceptos antropológico-morales que necesitan de la dimensionalidad histórica para adquirir su relieve concreto. Así, la responsabilidad no es indefinida, sino que *se mide* inicialmente con arreglo a cierto radio de compromisos contraídos históricamente; análogamente, la solidaridad se plasma en unas *solidaridades particulares* vividas históricamente; por su parte, las obligaciones dentro de las comunidades de pertenencia parten de la *inserción generacional* dentro de ellas... Pero sobre todo y a un nivel antropológico más básico la capacitación de las facultades es el resorte que subyace y da curso a las distintas virtudes morales.

²⁶ L. POLO, *El hombre en la historia*, 73.

²⁷ X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, 99.

Por tanto, no es indiferente moralmente ni la altura histórica de que se parte ni tampoco el grado adquirido de desarrollo de las propias capacidades. Con carácter general sólo se puede establecer la subordinación ética de las posibilidades alcanzadas históricamente a la habilitación en concreto de la praxis en los sujetos que actúan.

5. CONCLUSIÓN

Nos preguntábamos al comienzo en qué se basa la adscripción de la moralidad al hombre, reflejada clásicamente en la equivalencia entre actos morales y actos humanos. Si no se encontrara una respuesta adecuada, habría que concluir que lo moral constituye una mera denominación extrínseca de las acciones, fundada en alguna instancia externa y objetivable. Hemos intentado mostrar que sí existen bases para poder sostener que la moralidad pertenece constitutivamente al hombre.

En primer lugar, la singularidad e irremplazabilidad de la persona se transmiten al deber y más radicalmente a la exigencia de felicidad, irrenunciable en la persona. El deber no resulta de una abstracción a partir de determinados deberes, sino que es mi deber, porque el yo personal es requerido por él como posibilidad no realizada y realizable a propósito de los distintos deberes; y la versión a lo posible, a su vez, está radicada antropológicamente a través de la búsqueda de la plenitud o felicidad como posibilidad máxima ineliminable que da sentido a las posibilidades que en concreto me reclaman. Efectuamos una segunda aproximación antropológica a lo moral desde lo distintivo de la acción y de sus leyes propias: en congruencia con la inespecificidad biológica del hombre, la normatividad propia de la acción humana sólo puede hallarse en el crecimiento interno a la libertad en ejercicio; este crecimiento se mide en los ámbitos individual e histórico por el alumbramiento de nuevas posibilidades según Zubiri y por el ahorro del tiempo empleado en la acción según Polo, de modo que crecer éticamente significa necesitar menos tiempo valiéndose de la realimentación operativa de las facultades.

Un tercer aspecto antropológico que se muestra también en el orden moral es la noción de sistema abierto. El sistema permite entender tanto la constitución morfológica del hombre como la procesualidad de su desarrollo –que no es de partes aisladas– y su inserción en conjuntos interactivos, como la familia o la sociedad civil. Pues bien, entendido en estos términos el sistema se adapta con naturalidad a las características de lo ético no sólo porque el co-

nectivo adecuado a las unidades sociales sistémicas es ético, tal como se ejemplifica entre otros casos en la articulación entre mando y obediencia, sino también porque las virtudes guardan entre sí una conexión sistémica en su crecimiento mutuo.

Por último, planteamos si la conexión histórico-narrativa entre las acciones, en tanto que no previsible y resultante del entrecruzamiento entre ellas, es ajeno al marco ético-antropológico anterior e incluso lo amenaza al introducir en él un componente de azar. En este punto se puede ser presa del espejismo de la secuencia del tiempo sucesivo de atrás hacia delante, lo cual aborrecería la anterior conclusión. Por el contrario, antropológica y éticamente lo primero es el futuro abierto por la libertad en la historia y que hace de ella un proceso discontinuo de comienzos libres, según la fórmula poliana. Debido a la carga que representa el pasado acumulado, el comienzo libre reaparece de modo plural y discontinuo, análogamente a como en el plano biológico las necesidades llevan a que el acto de hacerse cargo de ellas haya de ser reiterado indefinidamente. La reanudación del comienzo libre es correlativa de la aparición de nuevas alternativas, lo cual, lejos de cancelar la posibilidad efectiva del acto libre, es la condición normal de su ejercicio histórico.