

REFLEXIONES EN TORNO AL PROBLEMA DEL MAL EN ZUBIRI

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: En el presente trabajo se aborda la cuestión del mal en Zubiri partiendo del curso que el filósofo dedicó a este problema en el año 1964. Se mostrará que allí el mal, en sus diferentes dimensiones (maleficio, malicia, malignidad y maldad), acaba siendo reducido al enfoque privativo tradicional. Pero lo cierto es que la filosofía de Zubiri permite ir más allá de la mera privación hacia una conceptualización del mal más radical, tanto desde un punto de vista trascendental como moral. Si Zubiri no dio pasos en esta dirección es porque en él influyeron razones teológicas, es decir, no estrictamente filosóficas.

PALABRAS CLAVE: Zubiri, mal, moral, nihilismo, religación.

Reflections on the Problem of Evil In Zubiri

ABSTRACT: The present paper is focused on the problem of the evil in Zubiri's philosophy. The starting point are the lectures from 1964 which deal with this issue and which show that the evil in its different dimensions is after all reducible to the conventional negative approach. Nevertheless, it is certain that Zubiri's philosophy enables us to conceive the evil in a more radical way, not as a mere negation, both in its transcendental and moral aspects. And if Zubiri does not explore this possibility it is due to theological, and not strictly philosophical reasons.

KEY WORDS: Zubiri, evil, morals, nihilism, re-ligation.

Si bien disponemos de un curso de Zubiri del año 1964 titulado «El problema del mal», el propio autor avisa del carácter parcial del escrito. Aunque para Zubiri esta parcialidad tiene en su origen una restricción metodológica (el mal será analizado desde un enfoque estrictamente metafísico), a mi juicio es más profunda: sin salirnos de los usos que Zubiri ha dado al término «metafísica», habría que preguntarse qué relación guarda el mal con la experiencia más radical de lo real en sus diversas facetas y, en especial, con el problema del fundamento de lo real, con la religación.

Desde el punto de vista metodológico, vamos a proceder partiendo del análisis del mal en el curso de 1964, mostrando sus posibles surcos y lagunas, con la intención de provocar una especie de explosión de problemas y matices respecto del mal. A continuación iremos abriendo otras dimensiones del mal en la obra de Zubiri.

1. EL MAL EN EL CURSO DE 1964

1.1. *El mal como problema y realidad*

Toda contraposición requiere una línea común que la hace posible. Respecto al bien y al mal, Zubiri la denomina «línea del bien» (SSV 201). No se trata de negar la realidad del mal sino de subrayar que, en todo caso, el bien predomina sobre el mal, o que el bien expresa lo mejor de esta contraposición.

Entendiendo la realidad como sustantividad (otra cosa, como veremos, es hacer referencia a la realidad como actualidad y al problema de la trascendentalidad de lo real), no tiene sentido afirmar que hay sustantividades malas o buenas en sí mismas. Aunque esto no quiere decir que el bien y el mal carezcan de realidad. La cosa real, en sus propiedades, entra en la línea del bien en tanto que objeto de un «acto de estimación» para una voluntad; así que aunque el bien o el mal no pertenecen a la nuda realidad, son propiedades objetivas de ésta en su «respectividad» a los seres humanos.

La realidad es necesaria para el bien y le pertenece de forma intrínseca por dos razones: en primer lugar, porque la cosa se constituye como bien por sus propiedades reales; en segundo lugar, porque para que haya bien es necesario que la cosa quede aprehendida para alguien como realidad, como «de suyo».

El *bien* es la forma en que la realidad queda para la voluntad «en condición de estimanda» (SSV 218). *Condición* no es en el sentido del condicional, sino en el sentido en que usamos la expresión «ser de buena o mala condición».

Con la noción de «condición» Zubiri quiere reforzar la idea de que la línea del bien no es algo subjetivo, externo a la cosa. Las cosas sólo son buenas o malas en tanto que sentidos o recursos para mi vida, pero algo sólo puede ser recurso si tiene condición para ello. Dicho de otra forma, la cosa-sentido reposa siempre sobre la cosa-realidad y sólo por ello hay realidades de buena o de mala condición. Para que haya sentido es preciso que haya seres humanos, pero no es menos cierto que la condición requiere cosas reales. La condición es un tipo especial de respectividad: «respectividad de sentido» (SSV 231); no la respectividad que se da entre realidades meramente sustantivas, sino respectividad respecto de, al menos, una sustantividad personal; es decir, de una sustantividad que actúa «*en vista* de la sustantividad».

Pero, ¿es realmente el bien siempre algo adjetivo y no sustantivo? ¿Necesariamente lo bueno y lo malo se refieren a cosas concretas? Visto el asunto desde el punto de vista de los desarrollos noológicos de Zubiri, habría que decir que trata del bien y del mal como problemas exclusivos del logos y de la razón, con lo que se pierde la connotación trascendental del *bonum*, ligada a la inteligencia sentiente en su nivel más radical. En el texto de 1964 aparece la noción de *bonum*, pero no en referencia al problema de la trascendentalidad de la realidad, sino como cuestión antropológica: el *bonum morale*.

En referencia a las sustantividades personales, no es cierto que la condición moral sea indiferente a la nuda realidad: el ser humano solo puede existir como realidad moral; es necesariamente para sí mismo cosa-sentido. Por ello el

bonum, el bien en sentido radical y estricto, está constituido por la condición en la que el hombre queda para sí mismo: «el bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad» (SSV 252).

A su vez, el bien concreto, el bien de las cosas reales, queda definido por este *bonum*: «la conformidad de una cosa-sentido, de una condición, con esta condición de bien, de *bonum* respecto de la sustantividad humana, ése es el bien de la cosa» (SSV 253). Evidentemente, la disconformidad nos dará la medida del mal.

De hecho, el mal queda siempre referido a esta disconformidad; no hay *malum*, es decir, un mal en contraposición al *bonum*. Qué sea concretamente, el *bonum*, la plenitud de la sustantividad, puede ser un arduo asunto para la ética; pero sea cual sea la solución que se le de al problema, lo que es inexorable es el *bonum* mismo; la idea de plenitud. La ética no puede renunciar a la idea misma de plenitud:

«Nadie podrá sentirse desasido de la idea de que el hombre podrá o no haber dado con una forma de perfección que puede alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia, pero que, en alguna medida y en alguna parte, tiene que poder encontrarse efectivamente esta forma de perfección del hombre (SH 434-435).

Esta es la razón por la que para Zubiri la disconformidad que constituye el mal es siempre de carácter privativo. En todo caso, la conformidad no ha de entenderse como una especie de *bonum morale* plenamente realizado, sino como una aspiración irrenunciable. Ello es suficiente para sostener que el mal presupone siempre el bien. Lo que significa que aunque hay cosas que son de mala condición, la sustantividad del hombre no tiene la posibilidad de serlo más que por deformidad.

1.2. *Los tipos de mal en el mundo*

En el curso de 1964, Zubiri distingue entre dos tipos de mal: el «maleficio», un mal independiente de la voluntad y por lo tanto no catalogable como mal moral, y el mal estrictamente moral, el mal de la voluntad, que puede ser de tres clases: malicia, malignidad y maldad.

1. El *maleficio* es definido como aquello que «promueve la desintegración o la desarmonía de mi sustantividad en el orden psicobiológico» (SSV 258). Como toda sustantividad, la humana está constituida por *respectividades*; es respecto de otras cosas, de otros humanos e, incluso, de las cosas que le constituyen y que actúan sobre la propia sustantividad (como sus tendencias, sus cualidades psíquicas o su hígado). Aquí la respectividad tiene el sentido más básico posible: el de la *interacción*. En ésta las cosas producen «una *factio*, un *factum*, un hacer» (SSV 258). Por eso podemos decir que las cosas que tienen la condición de alterar la «plenitud armónica de mi integridad psicobiológica» son maléficas.

Introduciendo la idea de privación, Zubiri quiere resaltar la preponderancia del bien sobre el mal. El hecho de que el maleficio sea una privación es indicativo de que la condición normal de la sustantividad humana es su plenitud. Por otro lado, si bien la cosa maléfica es positiva, obviamente, dado que el mal siempre es condición, ninguna cosa puede ser maléfica en un sentido absoluto; por muy maléfica que sea, seguro que tiene aspectos que pueden ser considerados benéficos. Pero es que además lo que consideramos maléfico depende, en último término, de la idea que tengamos de nuestra propia sustantividad.

2. La inteligencia y la voluntad, además de notas psíquicas, son notas *intencionales*, y en este sentido son respectivas al resto de cosas en una forma que no puede ser descrita como interacción. Obviamente, no excluyen la interacción en tanto que notas psíquicas, ahí están las enfermedades mentales para demostrarlo, pero no se agotan en ella.

El ser humano es una realidad que tiene que hacerse: en alguna forma soy «lo que hago de mí», «lo que quiero hacer, lo que quiero ser» (SSV 264). Para Zubiri, parece haber una nítida diferencia entre lo que somos en la plenitud de nuestras sustantividad y lo que somos en tanto que «*bonum moral*» (SSV 265), entendido como «la bondad objetiva que tiene mi propia sustantividad en orden intencional hacia mí mismo» (SSV 264). El *bonum morale* es más que plenitud psicobiológica, es plenitud intencional, querida.

Esto significa que el ser humano tiene propiedades que no le pertenecen sólo por lo que es como sustantividad psicobiológica, sino que dependen de un acto de decisión. Por ello Zubiri define a veces al ser humano, en contra de la idea aristotélica de *hipokeímenon*, como un ser supraestante. La apropiación configura el *carácter*, que es algo real y físico sólo por apropiación.

Este rodeo antropológico era absolutamente necesario para situar el tema del bien y el mal moral: «El bien moral consiste (...) en la conformidad de las posibilidades elegidas con el *bonum morale* de mi realidad. El mal consiste en la disconformidad» (SSV 267).

Si en el maleficio el objeto interactuaba con mi sustantividad psicobiológica rompiendo su plenitud, ahora lo que queda afectado es el *bonum morale*. No se trata de una mera interacción, no es un mal que me produce algo, sino un mal en el que yo me he colocado libremente. A este primer tipo de mal moral, Zubiri lo denomina «malicia» (SSV 265).

Fijémonos en que mientras que lo maléfico es la condición del objeto que perjudica mi integridad, en el caso de la malicia no nos referimos solo al objeto, sino también, y primordialmente, al mismo acto volitivo. En mi elección quiero que la realidad, en su condición de mala, se apodere de mí. Me instalo en el mal como «poder» de tal forma que ahora mi propia realidad es de mala condición.

La voluntad se apropia las cosas reales en tanto que posibilidades, es decir, las cosas en su condición o capacidad para constituir sentidos. El acto de volición consiste en querer hacer mío el sentido de la cosa. En cuanto me apropio una posibilidad, esta posibilidad me capacita; la cosa en su condición se

apodera de mí. Así, el mal moral es la capacitación de mi voluntad, el apoderamiento de mi voluntad por parte del mal como condición de lo real.

Obviamente, también aquí, como en el caso del maleficio, hay una dimensión de privación. Cuando quiero que el mal se apodere de mí, me privo de mi *bonum morale*; pero, de nuevo, también hay una dimensión positiva, que ahora no afecta sólo al objeto, sino a mi propia voluntad. La privación es una consecuencia del mal positivo de mi voluntad.

Aún con esta matización de la idea de privación, Zubiri sigue muy de cerca, en su conceptualización de la malicia, la doctrina Escolástica del mal moral. Si la privación es consecutiva al acto volitivo malicioso, es imposible que alguien quiera «el poder del mal en tanto que poder del mal» (SSV 274). Cuando hablamos de la posibilidad de que alguien quiera el mal por el mal, como mínimo suponemos que éste siente satisfacción con ello y he aquí un aspecto mínimo de bondad. Y no solamente es imposible el mal por el mal, sino que, además, es imposible sostenerse indefinidamente en la querencia del mal. Por definición, toda malicia ha de implicar una profunda discordia y una gran pesadumbre en el ser humano, en tanto que en ella se atenta, por *soberbia*, contra el propio *bonum morale*: me apoyo en mi propio *bonum*, en mi realidad moral, en la dignidad de mi libertad, en la fuerza del bien, para invertirla. Para Zubiri, sencillamente, se trata de una «condición intrínsecamente antinómica» (SSV 277).

La distinción entre el maleficio y la malicia es más que problemática en muchos puntos; por ello Zubiri intenta aclarar la relación que hay entre ellos. Como la libertad está intrínsecamente ordenada al bien, no es posible el mal por el mal; todo mal ha de tener un aspecto de deseabilidad. Por ello, «toda malicia presupone una capacidad de maleficio» (SSV 275). En el fondo, la posibilidad de la malicia reside en un deseo maléfico; es decir, en un desajuste de la capacidad del deseo en orden psicobiológico.

Pero, a la inversa, no es menos cierto que lo maléfico puede tener a su base la malicia. El carácter real, positivo, de la malicia, va más allá de lo intencional, porque acaba configurando mi propia realidad. La realidad humana se va haciendo a través de las posibilidades que se apropia, posibilidades que se van naturalizando, tornándose hábitos: es la virtud y el vicio. Así como la *bonicia* tiende a convertirse en virtud, la malicia tiende a hacerlo en vicio, y qué duda cabe que «estas habitudes afectan a lo psicobiológico en cuanto tal» (SSV 276). Es así como la malicia produce maleficio.

Se pueden observar tres problemas derivados de la diferencia establecida entre el maleficio y la malicia. En unos casos Zubiri afirma que la distinción entre ellos reside en que solamente en la malicia interviene la intencionalidad de la voluntad humana. Ahora bien, aunque el maleficio es algo que, en la mayor parte de los casos, me alcanza involuntariamente (como los desastres naturales o muchas enfermedades), hay casos en los que la voluntad desempeña un importante papel. Pensemos en el fumador de tabaco.

Otras veces, Zubiri mantiene, como acabamos de ver, que mientras que el maleficio afecta a la plenitud de mi sustantividad psico-orgánica, la malicia

afecta a mi realidad moral constituida por hábitos. Pero esta distinción también resulta harto problemática, porque es muy difícil establecer hasta qué punto una determinada nota humana es algo estructural o momento del carácter.

Por último, y uniendo estos dos enfoques de la malicia: como algo intencional y como hábito malo o vicio, nos encontramos con que cada ser humano es responsable de su carácter, de la concreción de su *bonum morale*. Pero, dada la influencia que la sociedad ejerce sobre dicha concreción, es harto problemático determinar el grado real de responsabilidad. O dicho de otro modo, contra lo que Zubiri ha dicho respecto al maleficio, es claro que afecta no sólo a la plenitud de la sustantividad psicobiológica, sino también al *bonum morale*.

Si existen estos problemas, ¿por qué insiste Zubiri en la diferencia entre el maleficio y la malicia? Creo que en ello intervienen razones teológicas, pero también una profunda inquietud humanista cuyo objetivo es salvar la libertad y la responsabilidad moral.

3. La malicia abre las puertas a otras formas de mal moral en tanto que el ser humano hace su vida con otras personas. Obviamente, no todo el mal surgido de la respectividad entre los humanos tiene a su base la malicia. Por ejemplo, si mato a alguien sin ninguna intención, ahí no hay malicia, sino sólo maleficio. Pero si produzco intencionalmente en el otro el maleficio o incito al otro a que actúe maliciosamente, entonces me convierto en el «malo» por excelencia; en el maligno. Es el mal como «malignidad» (SSV 278).

4. La última forma de mal moral a la que Zubiri hace referencia es la «maldad». Consiste en la conversión de la malicia en principio de este mundo, de tal forma que afecta a las estructuras sociales e históricas (SSV 281). Es el mal como hábito (*hexis*) social.

El mundo es, entonces, un mundo de condición mala para el hombre; que le posibilita para hacer el mal. La maldad es el fundamento de lo que en «En torno al problema de Dios» había llamado «pecado histórico» (NHD 452). El sujeto de este pecado no son las personas concretas, sino las estructuras sociales y las situaciones históricas en las que aquéllas tienen que hacer su vida. En la medida en que ocurre esto, el ser humano se mueve en un mundo de mala condición.

Dado su talante humanista, para Zubiri es insostenible un mundo de mala condición, un mundo en el que impere el mal por el mal. Lo que encontramos, cuando observamos la realidad, es un mundo social e histórico en el que conviven y se van sucediendo principios tópicos, en el sentido griego de *tópos*, y, entre ellos, los del bien y los del mal. Nuestras decisiones morales quedan objetivadas en el mundo. Obviamente no todos los actos volitivos tienen la misma relevancia social e histórica, pero de alguna forma, todas nuestras decisiones morales quedan como principios reguladores y términos de apelación. Aunque la apelación a unos u otros es responsabilidad nuestra.

A poco que se observe y acepte el pluralismo moral, aquí surge un grave problema. Como las cosas son buenas o males en su condición de acuerdo a un *bonum morale* determinado (es decir, respecto de ideas distintas de humanidad), puede ocurrir que lo que para uno es principio del bien, para otro sea principio del mal. Con lo cual es harto problemático decir que la instauración en el mundo de los distintos principios del bien y del mal es, simplemente, una cuestión de bonicia y malicia.

Zubiri acude a Zarathustra: «Nuestros dos espíritus son irreconciliables. Tú has elegido (...) caminos, pensamientos, palabras y obras que son antitéticos y opuestos a los míos» (SSV 282). Ahora bien, esta elección puede tener tras de sí dos motivos diferentes. En primer lugar, puede ocurrir que ambos tengan la misma noción del *bonum morale* y en tal caso, necesariamente, uno opta por principios tópicos del bien y otro por principios del mal. Así, la maldad tiene, efectivamente, tras de sí, la malicia. Pero también puede ocurrir que la elección de principios tópicos diferentes sea en todo caso buena en relación a nociones diversas del *bonum morale*. Aquí la malicia resultaría claramente insuficiente como base de la maldad. La maldad sería siempre relativa a una determinada ética, con lo que caeríamos en el relativismo moral.

Zubiri intenta resolver el problema en una anotación al curso: «Habría que introducir la idea de un bien *objetivo*, y no sólo lo que cada ética *crea* que es bien. En tal caso, la bondad y la maldad tienen carácter determinante objetivamente» (SSV 281). Entonces podemos distinguir entre principios del bien y del mal objetivos (los que se adecuan o no al bien objetivo) y objetivantes (los que se adecuan o no a una idea relativa *bonum morale*). Ahora bien, como para Zubiri los principios objetivos no están dados más que de una forma harto problemática y en una experiencia histórica y abierta, la distinción entre principios objetivos y objetivantes nunca será perfecta.

Si esto es así, habrá formas de maldad que no tendrán a su base la malicia, sino el maleficio (único lugar en el que tiene para Zubiri cabida el mal producido por ignorancia). La paradoja está servida: un mal moral es producido por un mal amoral. Uno vive en un babel de principios buenos y malos, y tiene que hacerlos suyos; sin saber, en muchos casos, si el poder tópico que se está apropiando, es objetivamente un mal o un bien. ¿Puede llamarse a esto sin más maldad?

Otro asunto importante que Zubiri trata en relación con la maldad es el del progreso histórico. Aún cuando lo que hay son múltiples principios que conviven entre sí, es posible acudir al recurso metafísico de la abstracción y agruparlos en dos principios generales. Desde esta perspectiva, la historia puede describirse como la continua oscilación entre los principios del bien y del mal. ¿Una oscilación en pie de igualdad? En absoluto, de nuevo el optimismo hace acto de presencia. Aun admitiendo estos dos principios, Zubiri considera que en la historia hay una progresión, una tendencia a que el «vector de la bondad» domine sobre el «vector de la maldad». Ello se debe a la intervención de un tercero: el «vector progresión» (SSV 284).

1.3. Razones teológicas para la minusvaloración del mal en el curso de 1964

El optimismo con el que Zubiri aborda el problema del mal, a mi juicio minusvalorando su poder, tiene a su base razones humanistas y teológicas.

Respecto al *maleficio*, las razones teológicas permiten incluso su justificación:

«El fundamento de la voluntad permisiva del maleficio es su condición de promotor indirecto del *bonum*. El hombre no accede a muchas dimensiones de su realidad moral más que a través del maleficio. No es una razón elegante; pero es razón. Y, en definitiva, una razón querida por Dios: que el hombre no consiga los niveles superiores de su sustantividad plenaria como *bonum* más que a través de penosas destrucciones» (SSV 300).

Atendiendo ahora a la *malicia*, el rechazo del «mal por el mal» y de la que-
rencia indefinida de mal tienen razones de ser teológicas: en tanto que creada por Dios «ninguna volición es intrínseca y absolutamente de mala condición» (SSV 306); y Dios no permitiría que la volición maliciosa no incluyera siempre «posibilidades de bien» (SSV 308).

También la concepción progresista de la historia por parte de Zubiri tiene razones teológicas. Así, por ejemplo, justifica la elevación moral en la historia en los siguientes términos:

«San Pablo empleaba la palabra *παιδαγωγία*, a saber, la pedagogía, la función educativa con que lentamente Dios en su revelación ha ido modelando el estado colectivo del espíritu humano, para elevarlo justamente a un nivel moral determinado. El concepto de nivel es esencial en la vida del individuo, y además en el despliegue histórico» (SSV 129).

Es cierto que en este moldeamiento continuo de la especie ha habido mucho mal, pero este no puede triunfar sobre el bien: es Dios el que permite la maldad, como permite la falsedad y la fealdad; y porque es Dios el que los permite, habrá de dominar «lo positivo, es decir, lo verdadero, lo bueno y lo pulcro sobre lo falso, lo malo y lo feo» (SSV 391).

2. LA POSIBILIDAD DEL *MALUM* TRANSCENDENTAL Y MORAL

Una vez que nos deshacemos de los presupuestos teológicos en el tratamiento del mal, el concepto explosiona mostrándonos matices que Zubiri nunca desarrolló. Entre ellos se hace posible el *malum* transcendental (el mal como condición en que queda la realidad en tanto que realidad) y el *malum* moral (como idea de realización decapitada, como desilusión o impotencia). Se trata de descubrir la posibilidad del abismo tanto en la realidad como en lo más profundo de mi ser.

2.1. A propósito del *bonum* como transcendental y la posibilidad del *malum*

También el orden transcendental guarda relación en Zubiri con lo teológico. En referencia al *bonum*, escribe lo siguiente:

«La realidad finita, pues, en tanto que producida por Dios, tiene el sentido de ser gloria, y la condición de ser *eo ipso* un *bonum*. (...) Si, por imposible, la voluntad creadora no fuera ni inteligente ni libre, es decir, si no fuera intencional, el mundo tendría realidad, tendría nuda realidad, pero no tendría carácter de *bonum*» (SSV 292).

Pero también cabe un tratamiento del problema de los transcendentales desde una metafísica estrictamente intramundana.

El *bonum* es caracterizado en *Sobre la esencia* como un transcendental «complejo», en tanto que expresa algo «que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales» (SE 429); y «respectivo», en tanto que envuelve una respectividad a una realidad volente, de la misma forma que el *verum* envuelve una respectividad a una realidad inteligente. Zubiri sostiene además que el *bonum* se funda en el *verum* (SE 219).

En *Inteligencia sentiente* este *verum* se llamará «verdad-real» y consistirá en «ratificación» de la cosa-real. La noción de «inteligencia sentiente» es portadora de una ambigüedad constitutiva. Por un lado, en un sentido restringido hace referencia a la actualización de la realidad por parte de su momento propiamente aprehensor, y en tal caso lo aprehendido es «verdad-real». Pero en sentido amplio no se reduce a este momento aprehensor, sino que incorpora la modificación tónica y la respuesta, es decir, el sentimiento afectante y la voluntad tendente, que también son formas de actualización de la realidad, respectivamente, como *pulchrum* y como *bonum*.

En el *verum* no tiene cabida el error, porque es anterior a la verdad del juicio y, por tanto, no consiste en la adecuación de un pensamiento a la cosa. La realidad ratificada es la realidad en su «fuerza de imposición» para la inteligencia. Por eso, escribe Zubiri, «no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos» (IRE 241).

La verdad real tiene distintos caracteres porque la realidad tiene distintos modos de ratificación: «manifestación» del todo sistemático de la cosa real, de la riqueza de la cosa; «firmeza», porque lo que se ratifica es la coherencia de lo real; y «constatación» de la estabilidad de la cosa (IRE 239-242). De estas tres dimensiones de la verdad real es especialmente interesante, para nuestro trabajo, la de firmeza; la dimensión de seguridad que nos dan las cosas:

«aquello que nos es presente en el acto intelectual, es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo, y una cierta seguridad, por efímera que sea [...] Es amigo verdadero, aquél en quien yo puedo fiar, en quien puedo tener confianza y seguridad. Es una piedra verdadera, aquella que si me apoyo en ella, no se me derrumba, etc... Es la dimensión de confianza o de seguridad de la cosa» (HV 36).

De esta forma, la verdad real se constituye como algo intrínseco a la realidad humana. Podríamos decir que para Zubiri la verdad tiene un valor moral, ya que solamente viviendo en la verdad puede el hombre llegar a ser «dueño de sí» (SPF 36-40).

También el *bonum* es un constitutivo fundamental de nuestra vida:

«La realidad en cuanto tal se le presenta al hombre como algo que es posibilitante. Las posibilidades de su existencia penden, en última instancia, más que de las cosas que son, de las cosas reales, de la realidad misma de ella en cuanto tal. Una posibilidad que, además, es una posibilidad última porque de allí no se puede ir más lejos» (SR 228).

Fijémonos en que, de la misma forma en que la verdad real es anterior a la oposición entre lo verdadero y lo falso, el *bonum* lo es respecto a la que hay entre lo bueno y lo malo. Entonces, ¿no es posible el *malum*, el mal transcendental? Desde las premisas de *Inteligencia sentiente* parece que no.

Pero el asunto se complica a la luz del siguiente pasaje de *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, un curso de 1975:

«Lo falso existe innegablemente. Es el *falsum*, que es otra disyunción innegable del *verum*. Lo irracional y lo *falsum* son momentos de la realidad; tan momentos de la realidad como el *verum* [...] Y lo mismo diremos del *bonum*» (SSV 382-3).

La razón de esta disyunción la encontramos en la limitación de la realidad: «en cuanto real, todo es verdadero, bueno y pulcro. En cuanto limitado, puede ser falso, malo y feo» (SSV 391). Esta idea, que Zubiri arrastra desde *Sobre la esencia*, es dependiente de la conceptualización de la realidad a través una metafísica intramundana. No podemos olvidar que aunque Zubiri tenga la pretensión de analizar lo real en una perspectiva que deja al margen lo transmundo, en la noción misma de «intramundano» interviene ya, negativamente, como algo que queda fuera, la idea de Dios. En conclusión, esta idea del transcendental disyunto es dependiente de una conceptualización metafísica de los transcendentales, que aunque de pretensiones intramundanas tiene aún impurezas teológicas, y que desaparecerá cuando Zubiri radicalice fenomenológicamente su planteamiento hacia un análisis de la realidad en su mera actualidad. Aquí, como hemos visto, desaparece la idea de la disyunción.

Sea como fuere, por un momento Zubiri entrevió la posibilidad del *malum*, y ello nos lanza a la siguiente pregunta: ¿qué características tendría?

Si nos atenemos a lo dicho en el curso de 1975, el *malum* estaría constituido por aquellas cosas que no son apetecibles en tanto que realidades y no sólo en orden a sus cualidades. A mi juicio esto no sería suficiente para hablar del *malum* transcendental al mismo nivel en que Zubiri se refiere al *bonum*. Una equiparación de niveles exigiría hacer referencia no a cosas reales, sino a la realidad misma; el *malum* consistiría en una aprehensión volitiva de la realidad como algo que no me asiste en un sentido radical. ¿Tiene este *malum* alguna posibilidad efectiva en la filosofía de Zubiri? Considero que sí. Para demostrarlo he de introducirme en el tema de la religación.

2.2. *Religación y mal: soberbia y malum*

La religión y la moral comparten en Zubiri una misma raíz: la *religación* a la realidad. He aquí la clave que une el *bonum* moral y el transcendental. Sólo puedo realizar el primero fundado en la realidad, que, a su vez, es el fundamento de mi existencia en tres sentidos: es aquello en lo que «últimamente» se apoyan todas mis acciones; es «posibilitante»; y es «impelente» en tanto que me fuerza a realizar mi *bonum*. Pues bien, a mi juicio, el momento posibilitante de la religación coincide con el *bonum* transcendental. Hago mi vida eligiendo posibilidades y realizando, con ellas, mis proyectos, pero todas estas posibilidades lo son de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical del poder tener posibilidades; siento que sólo *desde* la realidad puedo hacer mi vida: «es lo que posibilita precisamente que mi realidad sea humana. Toda posibilidad se funda en la realidad como posibilitante» (HD 83).

Obviamente, la realidad no realiza mi vida sin más; aunque es fuente de posibilidad, la realización misma es muy problemática. Aquí encontramos la razón profunda de la «inquietud» de la vida, del no saber muy bien cómo ser absoluto. Es resultado del esfuerzo humano el posible encuentro de las respuestas a las preguntas más radicales sobre el sentido y el fin de mi vida: «¿qué va a ser de mí?» y «¿qué voy a hacer de mí?» (HD 100).

Zubiri considera que esta inquietud se puede vivir de cuatro maneras (HD 101): deslizamiento, angustia, preocupación y ocupación. La ocupación constituirá la forma más adecuada de hacerse persona, mientras que el deslizamiento y la angustia constituyen formas de vivencia de la religación que, de alguna forma, cortocircuitan las posibilidades de realización de la vida humana. Desde aquí, desde este deslizamiento y esta angustia, podemos desarrollar la posibilidad del *malum*, tanto transcendental como moral en la obra de Zubiri. Me centraré en este apartado en el *malum* transcendental.

En «En torno al problema de Dios» (1935), Zubiri desarrolló el concepto de «religación» en discusión con el poder ontológico asignado a la angustia por parte de Heidegger. A la idea de que la existencia humana se «encuentra» *arrojada* entre las cosas, Zubiri responde de la siguiente forma: «La persona se encuentra implantada en el ser “para realizarse”. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir» (NHD 426). Zubiri no distingue aún nítidamente entre el ser y la realidad, pero sí que ha descubierto la experiencia religativa, el fenómeno de la «fundamentalidad» de la persona. Por ello la corrección final de Heidegger: «La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz» (NHD 429).

La religación aparece como la raíz de la libertad: «Sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación» (NHD 446). Para Zubiri, angustia y desesperación son términos sinónimos, así que no tiene sentido pensar la primera como algo que posibilita una experiencia originaria del ser. Como no atisba la posibilidad de una nada productiva y como tampoco acepta que la angustia constituya una disposición

afectiva radical, el nihilismo no podrá ser nunca algo originario, sino sólo algo en lo que se puede caer.

Si la persona se halla originariamente implantada en la realidad, el nihilismo solo puede darse saliendo de ella. Para Zubiri implica incluso la intervención de la voluntad: de alguna forma, la persona se sitúa libremente en el nihilismo.

Fijémonos en el interés que esto tiene para la presente investigación. Si resultara que el nihilismo es una forma de mal, el que lo sufre sería *malicioso*. Pues bien, el nihilismo puede ser descrito como el *malum* trascendental. Obviamente, no es algo que Zubiri dijera explícitamente, pero, a mi juicio, es algo que entrevió en el nihilismo: la posibilidad máxima del mal; el mal como *malum*, como desarraigo absoluto de la existencia experimentada en el sentimiento de la angustia.

En «Fuentes espirituales de la angustia y la esperanza», la angustia aparece como «uno de los más graves y sutiles males de nuestra época» (SSV 402), provocado por el «coeficiente de inseguridad» que hace «que la vida de todo hombre en su sociedad esté orlada de un carácter de provisionalidad que amenaza con disolver sus más elementales posibilidades» (SSV 397). El ser humano angustiado tiene que hacer su vida pero sin ninguna *firmeza* en que apoyarla. Es decir, el angustiado ha perdido, cuanto menos, una de las dimensiones fundamentales de la verdad real, la confianza que daba la firmeza de lo real, y, por supuesto, en él se ha producido la disolución del *bonum*: «es sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el sentido de su propia realidad: la angustia es una primaria y radical desmoralización» (SSV 400). Zubiri afirma que no se trata sólo de que sintamos un vacío de posibilidades reales concretas, sino que, además de esto, es la «falta de asidero en el orden de la realidad en cuanto tal como posibilidad de mi vida» (SSV 401). Es decir, es un fallo en orden a la religación a la realidad *al menos* en su dimensión posibilitante; se trata de «la pérdida del sentido de la realidad» (SSV 401).

En la angustia, además de estar dada la posibilidad del *malum*, se subvierten aspectos fundamentales de la forma en que la realidad queda actualizada en la inteligencia sentiente en todas sus dimensiones; no falla sólo el *bonum* de la voluntad, sino también el *verum* de la inteligencia y el *pulchrum* del sentimiento.

Si el nihilismo es equiparable al *malum* trascendental, la persona que cae en él, lo hace, en una u otra forma, por malicia. Deja que el mal se apodere de ella, pero no simplemente el mal como condición, sino el *malum*; el mal en el interior del mismo orden trascendental.

Este tipo de malicia es la «soberbia»: una voluntad de independencia en la que convierto mi fuerza del bien en algo malicioso «por un acto en que antepongo lo que quiero a mi propio bien». En la soberbia, «la voluntad se quiere instalada por encima del bien moral de sí misma» (SSV 277).

La posibilidad de la consideración del nihilismo como producto de la soberbia reside en que para Zubiri ésta se identifica con el ateísmo, siendo,

a su vez, éste, la condición de posibilidad del nihilismo. En el ateísmo el hombre pretende situarse más allá de la religión; busca desligarse del fundamento. En «En torno al problema de Dios» Zubiri vio que el ateísmo como soberbia tiene tres posibles figuras: pecado original, pecado personal y pecado histórico. La primera apunta a una vida que se complace en sí misma. A mi juicio, en este caso la soberbia conduce más a un nihilismo deslizado que angustiado. En cambio, en el caso de pecado personal, nos encontramos ante una implantación de la persona en sí misma, desligada del fundamento y auto-poniéndose como absoluto. Se trata del endiosamiento de la vida. Por su parte, el pecado histórico consiste en hacer de la soberbia como malicia, maldad; es la soberbia convertida en principio tópico del mundo histórico; algo que Zubiri vive como muy presente en los años en que escribió este artículo.

Para Zubiri, el ateísmo, por su soberbia, está condenado al nihilismo más absoluto. Afortunadamente moderó el catolicismo dogmático y reaccionario del que hacía gala en este ensayo escrito en los convulsos últimos años de la república española. En el curso sobre el mal, la soberbia no se identifica con el ateísmo, sino más bien con una forma de «divinización o el *endiosamiento de la vida*». El soberbio, más que negar a Dios, se ve a sí mismo como un Dios.

A mi juicio, el ateísmo no coincide con la soberbia, porque en la mayor parte de los casos ni siquiera es algo libremente escogido. Pero si esto es así, carece de sentido hacer del nihilismo una forma de malicia, ya que él tampoco es algo elegido.

Lo que debemos preguntarnos, dado que para muchos el nihilismo es una *fatalidad* con la que hemos de vivir, es, si es posible una forma no patológica ni reactiva del nihilismo, ¿puede ser el nihilismo una fuente productiva para la vida?

Creo que Zubiri tendió a hacer del nihilismo una consecuencia de la soberbia porque jamás entrevió la posibilidad de un nihilismo productivo. En tal situación, la única manera de salvar a la persona del nihilismo pasaba por convencerle de que este no era una fatalidad, sino algo en lo que de alguna forma se había instalado libremente y por lo tanto algo de lo que libremente debería salir. Dicho de otra forma, cuando Zubiri acusa al que padece el nihilismo de soberbia, no debemos ver en ello una especie de insensibilidad humanitaria de corte metafísico, sino, al contrario, una profunda preocupación humanista.

Esta preocupación es, en gran parte, resultado de la experiencia sufrida en las propias carnes del carácter intrínsecamente reactivo del nihilismo (lo que, por cierto, es muestra de la impostura que supone ligar nihilismo y soberbia). Una de las cosas que se pueden concluir al observar la vida de Zubiri es que, como diría Nietzsche, carecía de nervios adecuados para enfrentar productivamente la muerte de Dios. Sus biógrafos nos muestran a un joven Zubiri

consumido por la experiencia nihilista¹. Vive en un estado interior de lucha entre el sentimiento religioso y una razón que apaga la fe y fosiliza las creencias. La verdad le empuja a rechazar la fe, pero, al mismo tiempo, escribe, «sin la religión no veo cómo la humanidad podría vivir seriamente y moralmente (...); aunque la moralidad pura no tenga nada que ver con la religión, de hecho, sólo podría tener fuerza práctica en virtud de la religión» (Corominas y Vicens, 2006, p. 127). Zubiri siente que las creencias religiosas son tan fundamentales para la posibilidad de la realización personal, que aunque sólo fuera por salvar sus profundas convicciones humanistas, no duda incluso en disimular la falta de fe y su estado melancólico. Siendo aún muy joven, «Xavier aprende a fingir una pose externa que nada tiene que ver con sus dramas interiores. Su interioridad se fosiliza» (Corominas y Vicens, 2006, p. 72). El Zubiri seminarista nos recuerda, dejando al margen algunas claras muestras de oportunismo, al San Manuel Bueno Mártir de Miguel de Unamuno:

«Levantado por la mañana, intenta rezar. Desearía creer de todo corazón, pero sus ideas y su temperamento se interponen. Se pregunta si el acto ritual que va a realizar es un mero gesto sin sentido. Al fin consigue aquietar su conciencia pensando en las funciones sociales del sacerdocio» (Corominas y Vicens, 2006, p. 107).

Hay otras dos razones, además de esta de corte existencial, por las que para Zubiri el nihilismo no puede ser una fatalidad o, dicho de otra manera, por las que no es posible describir el hecho intelectual en términos mucho menos gratificantes que los que propone. En primer lugar, desarrolló muy tarde su concepción definitiva del sentimiento afectante como momento de la inteligencia sentiente. En los años sesenta, claramente, el sentimiento es sólo la parte tendencial de la voluntad; es decir, no constituye, en sentido propio, una cualidad psíquica. Una de las características fundamentales de la angustia es la pérdida de la capacidad *fruitiva* de la realidad. Y aunque para Zubiri la fruición llegará a ser el momento fundamental de la voluntad y del sentimiento, mientras no desarrolle el segundo, creará que la angustia y el nihilismo son cosas en las que uno se coloca libremente, a pesar del necesario empuje por parte de las tendencias. Efectivamente, hemos visto que la voluntad no puede elegir el mal por el mal; sólo elige el mal anteponiendo lo que quiere (es decir, algo tendencial) a lo que es. En este sentido, las tendencias son causa necesaria del mal. Lo que las tendencias no son nunca es causa suficiente. Si mi voluntad está apoderada por el poder de ese mal al que llamamos nihilismo, esto ocurre porque yo me he situado en él libremente. Obviamente, la solución a la vivencia del nihilismo

¹ En una carta de 1921, podemos leer lo siguiente: «Después de 6 años de crítica filosófica e histórica para la fundamentación de un ideal, veo que mi espíritu cae fatigado y exánime dejándose llevar por las oleadas de un agnosticismo irremediable (...). No sé cómo expresarle mi dolor y estado de ánimo. Siento que el agnosticismo horada las bases de mis creencias, y que con ella se arranca de mi alma los ideales cuya prosecución fueron objeto de mi prematura vida intelectual» (Corominas y Vicens, 2006, p. 112).

pasa por una «reconquista del sentido de la realidad vivida en la regulación de las tendencias vitales» (SSV 403). El hecho de que en la situación nihilista intervenga la libertad, no implica que sea suficiente un acto de libertad para salir de ella. Cuando elijo el mal, este se apodera de mí no sólo en mi carácter, sino incluso en mis estructuras psico-biológicas. Así que librarse de este poder implica la mayor parte de las veces un arduo trabajo que puede exigir incluso ayuda bioquímica y terapéutica, y, por supuesto una «higiene de la fruición».

En segundo lugar, el nihilismo no puede ser una fatalidad para Zubiri debido a su actitud inteleccionista. La indiscutible prioridad de la verdad real y la experiencia religativa de lo real, respecto al sentimiento y la volición de lo real, impide que puedan ser *contaminadas* por disposiciones afectivas o frutivas *indeseables*. Gracias al inteleccionismo, la verdad real, la religación y los poderes fundamentadores de ambas, están existencialmente a salvo. Y, por ello, el nihilismo no es más que un espejismo o, como mucho, un descuido. La religación y la verdad real constituyen hechos inalienables.

A mi juicio estas dos razones, en las que se sustenta la concepción del nihilismo como estado anormal y elegido, son más que discutibles. Respecto a la primera, cuando Zubiri desarrolle la idea de sentimiento afectante, las disposiciones afectivas no serán solo el aspecto tendencial de la voluntad, sino elementos psíquicos con capacidad de aprehender la realidad. En tal caso, no estoy frutivamente en la realidad sólo por la voluntad, sino también por el sentimiento, de tal forma que éste puede ser el origen de la experiencia nihilista.

Respecto al inteleccionismo, es más que discutible su sostenimiento desde los parámetros de la filosofía zubiriana. En los años sesenta, lo apoya en el aforismo medieval «*nil volitum quin praecognitum*»; por ello, escribe, «la mera intelección no envuelve por razón *intrínseca* suya un acto de estimación, pero el acto de estimación envuelve intrínsecamente un acto de intelección» (SSV 216). Así, el bien ha de ser siempre término formal de un segundo acto. A mi juicio esto es insostenible desde *Inteligencia sentiente*, donde la estructura procesual del sentir no implica la prioridad en el orden cronológico de un momento sobre otro, y donde los momentos de intelección, sentimiento y volición se envuelven. Es algo que se sigue de la obra de Zubiri en diversos aspectos. Muestra de ello es la insistencia con la que ha subrayado la idea de una «voluntad de verdad real» o la afirmación de que «el *verum*, el *pulchrum* y el *bonum* se recubren» (SSV 387) y que permite decir cosas como que «el bien es la verdad moral de la voluntad».

Considero que el nihilismo no es algo elegido y por tanto no puede ser catalogado, sin más, como una forma de malicia. El nihilismo es una posibilidad muy real de la inteligencia sentiente, una forma en que lo real puede ser actualizado por el ser humano con tanta validez «objetiva» como la que pretende Zubiri con su descripción de hechos.

¿Significa esto que el nihilismo no puede ser descrito como una forma de mal? En absoluto, el nihilismo extremo, reactivo, improductivo, constituye, a mi juicio, el *malum* trascendental. Sabemos que Zubiri nunca admitió grados de nihilismo; este siempre es negativo. Por mi parte, y aunque parezca paradójico, creo que en el pensamiento de Zubiri hay herramientas estrictamente filosóficas

y profundamente humanistas de gran utilidad para enfrentar productivamente la experiencia de la muerte de Dios y para vivir en una forma positiva de nihilismo que se mide con un mal muy real, múltiple y no infravalorado.

Lo primero que hace falta para superar el *malum* transcendental es sus formas más nefastas es reconocerlo. El nihilismo, como todas las formas de mal, es un poder, pero no el poder como condición de una cosa concreta. Si de condición queremos hablar, tendremos que referirnos a la condición de la realidad misma en su estructura transcendental. La realidad, como en la religación de Zubiri, ejerce dominio sobre mí, siento el poder de la realidad, pero este poder y este dominio no se sienten como un fundamento, sino como algo que me devora, como un abismo.

Respecto a esta experiencia, lo que más arriba hemos llamado «deslizamiento» sería un intento de huida. En el deslizamiento uno huye, la mayor parte de las veces de forma inconsciente, de la verdad, pero no de la verdad real acogedora de Zubiri, de esa verdad firme que da seguridad y confianza, sino de la verdad abismal; de una verdad que no manifiesta la riqueza sistemática de la cosa, sino su monstruoso carácter injustificable; y de una verdad que no es constatación de la estabilidad de la cosa, sino de su caótico devenir entrópico.

A mi juicio, el deslizamiento constituye la forma imperante del nihilismo de nuestra época. Podríamos decir, que el deslizamiento es la forma del nihilismo como principio tópico constitutivo de nuestro mundo. No es experiencia de la nada devoradora, sino más bien indiferencia ante la experiencia religativa y disolución de los transcendentales (*verum, bonum y pulchrum*), más que conversión en sus contrarios. Más que desmoralización, es *amoralización*, animalización del hombre, aplastamiento de lo personal sobre lo corporal. No es que el ser humano no encuentre la manera de realizar su vida, sino que, más bien, no hay nada que realizar. En el deslizamiento de nuestro tiempo, hablando en rigor, no hay *malum*, ni en sentido transcendental, ni en sentido moral. Es imposible que los haya porque, sencillamente, se ha desvanecido aquello que hace a ambos posibles, el transcendental primero y simple: la realidad. Se trata de una forma de ignorancia no en el orden de las ideas o razones; ni siquiera es una ignorancia en el orden de las creencias o del logos; es más radical, es una ignorancia de lo real en su momento mismo de aprehensión y con ello, una disolución de todo el orden transcendental. Si de *malum* queremos seguir hablando, éste tiene la forma de una ausencia de bien. Se trata de una privación, pero no en tanto que simple limitación de la realidad, sino de su efectiva disolución. No desdeñemos este mal por su carácter privativo; convertido en principio tópico de la historia, es *corresponsable* de los males más terribles que la humanidad ha vivido en el siglo xx y aquello que acecha siempre corrosivamente tras nuestros ideales de vida social.

A mi juicio se trata de algo que guarda mucha relación con la idea de «mal banal» de Hannah Arendt. No tiene la forma de la malicia, no es producto de la soberbia. Es más bien un tipo superficial de mal. El propio de una vida desposeída de sus fundamentos y de sus poderes realizativos. Una vida donde los principios tópicos no son herramientas que facilitan nuestra vida, nuestra realización, sino, simplemente, algo por lo que nos dejamos llevar. Da igual cómo lo llamemos,

deslizamiento, ignorancia o mal banal; en cualquier caso corroe aquella responsabilidad que Zubiri quería salvar; la responsabilidad de elegir entre los múltiples principios tópicos que constituyen la realidad sociohistórica. Roberto Esposito ha caracterizado este mal como «la libertad misma que se rebela contra sí misma autodestruyéndose» (Esposito, 2012, p. 224), o como «el Bien sustraído de sí mismo».

Pero este mal es sólo *corresponsable* de los males acaecidos en el siglo xx. Hace falta otro mal; un mal tan irracional que nos cuesta aprehenderlo. Es un mal del que son portadores, como decía Goethe, seres demoniacos; capaces de ejercer una enorme fuerza sobre los demás, y contra los que las fuerzas morales no pueden nada, en tanto que las masas se sienten atraídas por ellos. Seres, podríamos decir utilizando las herramientas conceptuales zubirianas, capaces de fosilizar los principios tópicos o, más bien, hacer que esa onda oscilante del bien y del mal, crezca hasta lo inimaginable por el lado del mal, hasta un punto en que dudamos de la posibilidad de restablecimiento del vector progrediente y nos preguntamos si el mundo podría soportar, sin aniquilarse, una repetición de esa experiencia.

Lo que más nos cuesta comprender es que en esta situación no intervenga la malignidad. No hay un maligno que seduzca a otros para llevarlos por el camino de la malicia. Desde el curso sobre el mal de Zubiri, sencillamente esta situación es incomprensible. Por un lado, la masa, representada en «ciudadanos» como Eichmann, no comete sus atrocidades por malicia; pero por el otro, tampoco Hitler puede ser representado como el maligno porque, sencillamente, en sus actos no hay maldad, sino, simplemente *delirio*.

Vimos que Zubiri distinguía entre un *bonum* moral objetivo y otro objetivante; es decir, entre una idea de hombre objetiva y la pluralidad de ideas que se dan en la realidad sociohistórica y que pueden ser más o menos cercanas a la idea objetiva. Pues bien, lo que encontramos en Hitler es una idea objetivante del hombre que sencillamente constituye un delirio respecto a toda objetividad.

2.3. *El malum moral y el mal por el mal*

Tanto la angustia como el deslizamiento constituyen vivencias del nihilismo que implican no sólo un *malum* transcendental sino también un *malum* moral. Obviamente, en este último caso no se trata, salvo excepciones realmente patológicas, de que uno quiera realizar en sus propias carnes la *incompletud*, la infelicidad, una idea decrepita de sí, el *malum* moral... Lo que suele ocurrir es que el nihilismo impide la realización del *bonum* moral. En el común de los casos, el *malum* moral es un mal privativo.

Si observamos la situación desde la angustia, se trata de una desmoralización radical que no ofrece opciones al *bonum*; uno se siente aplastado contra la propia realidad psicobiológica sin encontrar la manera de darse figura. Intervienen en ello muchos elementos concretos. Bauman, por ejemplo, ha analizado cómo la fluidez de nuestro tiempo destroza la más mínima posibilidad de estabilidad laboral, afectiva y personal. De todas formas, la causa del *malum* moral más grave no se halla en el impedimento social (donde incluso el motivo y la posibilidad de la lucha, puede ser ya un activador realizativo). En

la tradición filosófica, la causa más grave la encontramos en la experiencia nihilista. Como ha visto Safranski, Agustín, Schelling o Schopenhauer nos han hecho caer en la cuenta del riesgo que comporta el hombre para sí mismo: al mirar en su interior, puede atisbar un abismo. En las situaciones nihilistas, la experiencia subjetiva, la vida interior, se convierte en un problema.

Ante esta visión de la vida, el antihumanismo está servido. Para Schopenhauer primero y para Gehlen después, desde una antropología pesimista, la única posibilidad que la humanidad tiene de no sucumbir al caos interior, pasa por el aseguramiento de un férreo poder por parte de las instituciones. Nada bueno puede fundarse sobre la subjetividad, ya que ésta se sustenta sobre una grieta, sobre una nada. El ser humano carece de una mismidad firmemente delimitada y orientadora, así que no puede vivir en el centro de su existencia. Por eso decía Schelling que «la angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro». Para Gehlen, esto significa que sólo hay salvación en los automatismos. He aquí, a mi juicio, una justificación de aquello que dio lugar al mal banal: la huida del centro de la existencia, la renuncia al *bonum morale*.

Pero como decía antes, aunque sólo sea en casos excepcionales, también es posible, no sólo renunciar al *bonum moral*, sino querer efectivamente el *malum*; querer el mal por el mal. Se trata de una posibilidad de nihilismo extremo. Safranski lo expresa nítidamente: «un ser que dice “no” y que conoce la experiencia de la nada puede elegir también la aniquilación» (Safranski, 2005, p. 13). Desde el abismo de la existencia «puede elegir la crueldad, la destrucción por mor de ella misma. Los fundamentos para ello son el abismo que se abre en el hombre» (Safranski, 2005, p. 14).

En este caso Zubiri piensa como lo hicieron la mayor parte de los ilustrados; uno puede dejarse llevar individualmente por la malicia, pero en la voluntad que la elige siempre hay un aspecto que se considera bueno: deseos, tendencias, un ideal de autoconservación sin miramientos hacia los ideales de moralidad sublimes, etc. Para esta mentalidad ilustrada no es posible una concepción del mal en los términos de un fin en sí; no se trata de querer un mal para conseguir algo concreto, sino de un mal que no quiere nada más que el mal. El mal por el mal, el mal hecho por mor de sí, es el mal absoluto. Para Zubiri, este mal, que podríamos calificar estrictamente de demoniaco, no es propio de los seres humanos.

3. EL MAL PARA UN HUMANISMO DE LA INMANENCIA

3.1. *Realización y nihilismo*

¿Es posible una vida moral que renuncie a la devaluación del mal y que, al mismo tiempo, evite el nihilismo extremo? ¿Es posible salvar el humanismo más acá de su aseguramiento teológico pero también más allá de las propuestas antihumanistas?

En Zubiri, portador de un talante profundamente aristotélico, estaba dada esta posibilidad. Se trata de rechazar el nihilismo extremo en sus tres variantes:

angustia paralizante, deslizamiento banal o delirante y recreación en el mal por el mal. Frente a ellos, la propuesta de una filosofía de la confianza en el mundo.

Zubiri se mueve en la tensión entre lo teológico y lo filosófico como herramientas de superación del nihilismo extremo; en su juventud esta tensión era salvada a través del refugio en lo religioso; en su madurez, lo filosófico adquiere grandes poderes que, a mi juicio, permitirían una consideración más amable del nihilismo. Pero aunque la posibilidad está en la misma filosofía de Zubiri, siempre mantuvo el aseguramiento teológico contra el nihilismo.

De acuerdo con los parámetros de la filosofía de Zubiri, se trata de la posibilidad de una experiencia religativa sin Dios; una religación al poder de lo real que me interroga por qué es lo que voy a hacer de mí, pero renuncia a la pregunta por lo que será de mí. Claramente, esta posibilidad no existe en «En torno al problema de Dios», pero ya he dicho que Zubiri fue abriendo su conceptualización de la religación respecto de su primera formulación dogmática; sin llegar nunca a renunciar a su catolicismo, filosóficamente fue imponiéndose Aristóteles sobre San Agustín: la idea de que el ser humano puede y deber guiarse por sí mismo, lo que convierte en absolutamente prioritaria la respuesta a la pregunta qué es el hombre.

En *El hombre y Dios* Zubiri distingue entre la religación y las formas concretas de religiosidad. Con la religación sólo busca «un análisis de hechos, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma» (HD, 371-2). El problematismo con el que nos sentimos impelidos a realizarnos en la realidad, puede tener distintas «plasmaciones» concretas, cabiendo más posibilidades además de la teísta. Zubiri obviamente opta por el teísmo, pero ello no implica en sí un rechazo del agnosticismo o el ateísmo como posibilidades religativas. Sentir el fundamento de la realidad no exige un orden transcendente, sino que puede ser algo que recaiga sobre la realidad mundanal.

El ser humano puede sobreponerse a la pérdida de sentido desde una nueva religación a lo real, sin duda más débil y humilde, que le permita recomponer su existencia. La verdad real es recuperada, aunque a veces sentimos como se desvanecen su estabilidad, coherencia y firmeza. El *bonum* trascendental continúa ahí, aunque en ciertos momentos siento la vertiginosa presencia del *malum*; la fría pasividad de la realidad ante mi necesidad de realización.

Es aquí donde hallamos la posibilidad de un nihilismo productivo desde Zubiri, que marca las diferencias con la propuesta nietzscheana y su embriagada euforia dionisiaca y deseo de una vida que renuncia a darse medida y proponerse ideales de realización.

3.2. *El mal como condición*

Veamos, para acabar, cómo quedarían las formas de mal como condición desde una perspectiva estrictamente inmanente y humanista.

1. Sin salvavidas teológicos, el *maleficio* puede llevar a una degeneración irreversible y totalmente carente de sentido de la plenitud psicobiológica; a un sufrimiento que no admite ninguna justificación en tanto que no permite seguir

realizando la vida personal. Aquí el maleficio se convierte en mal radical en el sentido que Nabert dio al término. La única solución al mal radical es la esperanza trascendente. Sin ella, el maleficio tiene la última palabra. Obviamente, me refiero a situaciones verdaderamente terminales. Hay casos menos extremos en los que la disminución de la plenitud psicobiológica puede repercutir en una ganancia respecto del *bonum morale*. La diferencia que Zubiri establece entre la plenitud psicobiológica y la moral, siendo la segunda la que realmente da término a la sustantividad humana, constituye una excelente explicación de este fenómeno.

Además, el maleficio, desposeído de su justificación teológica, puede adquirir un papel muy importante en nuestras vidas cuando es identificado con la contingencia; entonces se atisba un mundo donde impera el maleficio sobre el beneficio. Creo que, por ejemplo, la experiencia del absurdo en Camus tiene mucho más que ver con este maleficio como contingencia, que con una estricta consideración del *malum* transcendental.

2. Respecto a la *malicia*, hemos visto que el nihilismo extremo puede conducir al mal por el mal, al verdadero drama de la libertad. Ahora bien, en la medida en que consideramos que este puede ser superado en una visión más amable del nihilismo, podemos pensar en las condiciones existenciales necesarias para que el mal por el mal resulte efectivamente antinómico. Si es posible sostener la realización del *bonum* moral en una experiencia religativa inmanente, ello será suficiente para mostrar la antinomia del mal por el mal. El hombre es una realidad abierta que tiene que autoconcluirse desde la perspectiva de un ideal de realización con respecto al cual las cosas reales aparecen en la condición de buenas o malas. Tiene que apropiarse aquellas posibilidades para la realización de su *bonum*. Puede que se equivoque, que no elija las posibilidades adecuadas, pero otra cosa es la elección intencional de posibilidades malas. Esto es para Zubiri un contrasentido, una situación insostenible, en base a una concepción estrictamente filosófica de lo que el ser humano es.

Esto no evita la posibilidad de que el mal se apodere de mí cuando lo elijo efectivamente. Lo que explica la dificultad que suele llevar aparejada la resolución para dejarme apoderar por el bien. Cada vez que el ser humano pone en acción su capacidad de querer, modifica la situación en que se encuentra a través de la incorporación de hábitos, y estos son a veces difícilmente removibles. Desde Zubiri, esta dificultad no es imposibilidad, porque la persona, a través del «esfuerzo» (SSV 78), puede potenciar su capacidad de querer o, dicho a la nietzscheana, su voluntad de poder. Zubiri resume las posibilidades de este esfuerzo en el siguiente pasaje: «Cada cual va haciendo o deshaciendo su libertad, en esta cuádruple forma de reasumir su pasado o desecharlo, de organizar sus tendencias en peso y en apoyo, de comprometerse a una libertad ulterior y, sobre todo, de tener una interna habitualidad de la libertad» (SSV 149).

Es asombrosa y elogiada la confianza que Zubiri otorga a la voluntad humana; aún su inteccionismo, no duda en que «el culmen del hombre es justamente la voluntad libre» (SSV 152). Al fin y al cabo, la función de la intección no es otra que ser «posibilitación de la libertad», porque esta y

sólo esta, expresa la condición plenaria del hombre: «apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad» (SSV 153).

3. Respecto a la *maldad*, es posible el sostenimiento de un optimismo histórico en base a razones estrictamente filosóficas, es decir, renunciando a las concepciones escatológicas de la historia no sólo en su variante bíblica, sino también en la secular moderna. Podemos explicar el progreso en sentido retrospectivo como un proceso de capacitación histórico que supone un avance en el enfrentamiento con la realidad, en el saber y en el hacer, y, por extensión, un avance en la moral, en los esbozos morales.

En el texto de 1964, en un ensayo de teodicea, interrogándose por la razón histórica del mal, Zubiri insiste en la distinción entre principios objetivos y objetivantes del bien y del mal. El hombre puede elegir entre los principios objetivantes del bien y del mal; pero la historia no es sólo cuestión de libertad. En todo caso, la libertad es la responsable de las oscilaciones cada vez más amplias de la onda sinusoidal. En cambio, el vector de propagación requiere otra explicación; no es, principalmente, cuestión de libertad:

«Es que el bien del hombre como realidad moral sustantiva tiene una realidad objetiva. Es cierto que el hombre puede ignorarla, puede tal vez penosamente definirla; pero, en fin, el bien tiene una realidad objetiva, que no pende exclusivamente ni de las decisiones, ni incluso de los limitados conocimientos humanos. Lo cual significa que el vector de propagación está determinado por el bien objetivo y real de las sustantividades humanas» (SSV 311).

Sólo en torno a este vector se producen las oscilaciones del bien y del mal. Para Zubiri, de la misma forma que progresa nuestro conocimiento sobre la realidad, lo hace nuestro conocimiento acerca de nuestro bien objetivo, porque, al fin y al cabo, se trata de una experiencia histórica, con su verdad racional. En tal situación, no hay mayor fuente de progreso respecto de nuestro conocimiento del *bonum* humano que la que proporciona el descubrimiento de males objetivos; ya que tales males nos permiten descubrir que habíamos «ensayado como bien lo que es un mal» (SSV 311).

En este punto, a mi juicio, el optimismo de Zubiri es excesivo incluso liberado del plano de trascendencia. Concede demasiado poder a la capacidad de conocimiento objetivo del ser humano, sobre todo, no en lo que se refiere a lo que es como idea, sino en lo que puede llegar a ser como ideal.

Los ideales de realización no pueden agotarse, no sólo porque ello minusvalora la capacidad efectiva del mal, sino porque son, esencialmente, múltiples. Obviamente, habrá disputas respecto a los ideales, y los bienes que estos promueven, que podrán ser resueltas con un conocimiento más adecuado de lo que el ser humano es. Pero detrás de estas disputas encontramos muchas veces profundas diferencias en el orden de las creencias, sobre todo, en aquellas que exigen un pronunciamiento, positivo o negativo, respecto al orden de la trascendencia.

La disputa no se refiere sólo al bien moral, sino también al bien plenario de mi sustantividad. ¿Somos cuerpo o somos algo más? Responder a esta pregunta es situarse a uno de los lados de una disyunción insuperable que, a su vez, determinará lo que entendemos por mal en todas sus variantes. Sin duda, el posicionamiento a favor o en contra de cuestiones como el aborto, la eutanasia, el matrimonio homosexual o la fecundación *in vitro*, tiene a sus espaldas, además de ideas del *bonum* moral distintas, también diferentes ideas de sustantividad y, por supuesto, definiciones diversas del maleficio, la malicia, la malignidad y la maldad. No bastaría, para resolver el conflicto, con apelar a una supuesta idea objetiva del *bien* moral, porque todo con lo que contamos es con ideas meramente objetivantes, que no obstante suscribimos y defendemos racionalmente, en un loable intento de mostrar que unas están más cerca que otras respecto de una objetividad que no puede tener un carácter más que meramente regulativo.

Zubiri mantiene aún un ideal de objetividad, lo que Berlin llamó el «ideal platónico»; la creencia de que para que la vida moral sea posible, no podemos renunciar a la existencia de una verdad sobre el hombre que recoja todas las posibilidades máximas de su felicidad.

Muchos de nosotros miraremos con nostalgia esta ingenuidad, sabedores de que nunca acabaremos con los conflictos en torno a los ideales de humanidad y los bienes que suscriben, pero al mismo tiempo respiraremos con alivio al hallar aquí un salvoconducto para la tolerancia. He aquí una nueva problemática del mal que puede ser enriquecida con las herramientas conceptuales de Zubiri y cuyo desarrollo he querido dejar para otro trabajo: frente al mal del fundamentalismo ciego para la diferencia, el bien del pluralismo tolerante.

BIBLIOGRAFÍA

- J. COROMINAS y J. A. VICENS (2006), *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- R. ESPOSITO (2012), *Diez pensamientos acerca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- R. SAFRANSKI (2005), *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.
- X. ZUBIRI (1944), *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD). Madrid: Alianza, 1987⁹.
- (1962), *Sobre la esencia* (SE). Madrid: Alianza, 1985⁵.
- (1980), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (IRE). Madrid: Alianza.
- (1984), *El hombre y Dios* (HD). Madrid: Alianza.
- (1986), *Sobre el hombre* (SH). Madrid: Alianza.
- (1992), *Sobre el sentimiento y la volición* (SSV). Madrid: Alianza.
- (1999), *El hombre y la verdad* (HV). Madrid: Alianza.
- (2001), *Sobre la realidad* (SR). Madrid: Alianza.
- (2002), *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (SPF). Madrid: Alianza.